

حيدر حب الله

# نظرية السنة

## في الفكر الإمامي الشيعي

التكوين والصيرورة





مرکز تحقیقات اسلامی علوم اسلامی

**نظریة السنة**

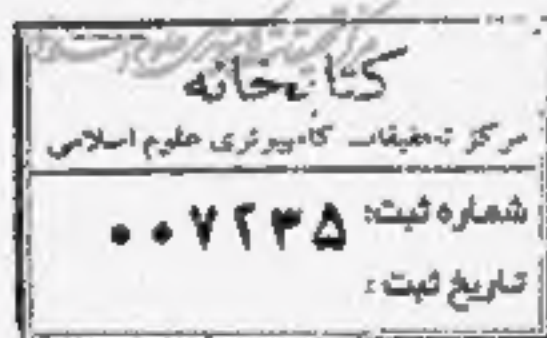
**ففي الفكر الاصحابي الشيعي**



مرکز تحقیقات کتابچہ و نشر علوم اسلامی

**نظريّة السّنة**  
**في الفكر الإمامي الشيعي**  
**التّكون والصيرورة**

**حيدر حب الله**



Arab Diffusion Company



**حيدر حب الله**

**نظرية السنة  
في الفكر الإمامي الشيعي**

**التكون والصيرورة**



ص.ب. 113/5752

E-mail: [arabdiffusion@hotmail.com](mailto:arabdiffusion@hotmail.com)

[www.alintishar.com](http://www.alintishar.com)

بيروت-لبنان

هاتف: ٩٦١-١٦٥٩١٤٨ فاكس: ٩٦١-١٦٥٩١٤٠

**الطبعة الأولى ٢٠٠٦**



الله هدا

إلى أسرتي الصغيرة



زوجتي وابنتي

منال ورفيق

مع رجاء القبول

حيدر



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

## المقدمة

تمرّضت مقولة السنّة (النبويّة) في القرنين الأخيرين لبعض أشكال النقد والملاحظة، في جولة جديدة من القراءة العلمية لمصادر المعرفة الدينيّة، وقد أسّس هذه المرحلة وقادها - على ما يبدو - التيار الاستشراقي في القرن التاسع عشر الميلادي وإلى يومنا هذا، فقد حمل المستشرق معه آليات القراءة التاريخيّة والنقد التاريخي الجديد إلى فهم ظاهرة السنّة النبويّة، فأخضعها لمأول النقد، ومباضع التشريح العلمي.

وليس يعنيها - فعلاً - أن يكون المستشرق مصيباً أو غير مصيب، بل ما يعنيها هو أنّه أسّس لمرحلة جديدة في دراسة موضوع السنّة، وهي مرحلة لم تقف عند المستشرق نفسه، بل تعدّته لمدارس فكرية في العالم الإسلامي أخذت - ولو بعضها - على عاتقها مهمّة إعادة قراءة الموروث الفكري.

وقد كان شعار تطهير الإسلام ممّا علق به على العصور والأزمان أحد البواعث المعلنة الحثيثة لهذا الفريق على فتح ملفّ السنّة، وليس يعنيها - حالاً - ما يراه بعضهم من وجود مؤامرة في هذا المجال، فالدوافع النفسيّة لا تصوّب عملاً علمياً كما لا تحطّ من قدره في مستواه المعياري.

المهم أنّ هذا التيار قد ولد وظهرت معه أسماء كبيرة من محمد توفيق صدقي المصري في بدايات القرن العشرين إلى قاسم أحمد المائليزي في نهاياته، وبينهما سجل كبير ونتاج ضخم أتحف المكتبة الإسلاميّة بمادّة ثريّة إذا نظرنا إليه - علمياً - من زاوية عامّة.

والذي يبدو لنا أنّ حركة الاستشراق الكبيرة ركّزت مجمل جهودها على أساس المصادر السنّيّة التي كانت تحت يدها، حتّى أنّها قرأت أحياناً التاريخ والموروث الشيعي من زاوية تلك المصادر، وهو خطأ منهجي لسنا بصددّه الآن، لكنه قد وقع على أيّ حال، وقد أدّى وقوعه إلى تركيز الدراسات الاستشراقيّة على التجربة السنّيّة في موضوع السنّة النبويّة، ممّا جعل الجانب السنّي أكثر اهتماماً بالنقد الاستشراقي من الجانب الشيعي في هذا الموضوع، فمسألة تدوين السنّة اعتبر الشيعية أنفسهم غير معنيين بتداعيها، لأنّ عصر التدوين عندهم متزامن مع عصر صدور النصوص عن

أثمتهم. على خلاف ما كان يقوله المستشرق من فاصل زمني يقدر بقرن من الزمان عاشت فيه السنة حياتها الشفوية، الأمر الذي فسح المجال واسعاً لنقد مركز عليها. من هنا، لاحظنا أن موضوع السنة وإشكالياتها وما يتصل بها كان حاضراً في الحياة الفكرية السنّية في القرنين الأخيرين أكثر من حضوره في الحياة الشيعية، فبعد انهيار الحركة الأخيارية مع آخر مظاهرها وهو الميرزا الأخباري المقتول (١٢٣٢هـ)، أخذ البحث حول السنة يحمل طابعاً داخلياً، وبات تطوير نظرية السنة في الداخل الشيعي شبه منطلق على ذاته يعيش حالة من الرثابة وبعض مظاهر الإبداع المتفرقة والإشكاليات ذات الإثارة كنظرية الانسداد وما شابهها، لكن الحياة الشيعية عموماً لم تكن تشعر بتحدٍ حقيقي في هذا الموضوع، كما لم تظهر فيها قراءات نقدية أو تجديد نظر بالحجم والتأثير اللذين شاهدناهما مع الوضع السنّي.

من هنا، بقيت الدراسات الشيعية التي طاولت موضوع السنة تخضع - غالباً - للتداول الرتيب داخل علم أصول الفقه، وذلك إلى المقد الثالث من القرن العشرين حيث لاحظنا بعض الحراك الخفيف في هذا الموضوع كما سيراه القارئ في ثنايا هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

من هنا، أعتقد في تصور أولي أنه لا بد للفكر الشيعي من مواكبة أحدث تطورات نقد السنة في مدرسة الاستشراق القديمة والجديدة، كما وفي مناخ الحياة السنّية، دون أن يخلد إلى الراحة وإهمال أن جميع الإشكاليات المثارة تخصّ البنية المفاهيمية لأهل السنة والجماعة، فالموضوع أعقد وأكثر تشابكاً من عملية التسطيح والتبسيط هذه.

وعلى هذا الأساس، كان من الضروري - فيما أخمن - أن يتمّ بداية رصد التطور التاريخاني لنظرية السنة في العقل الشيعي، لأنّ هذا الرصد بإمكانه أن يشكل مفتاحاً لتكوين قراءة جديدة معيارية - وليس بالضرورة نافية - لموضوع السنة، وهو ما استهدفه هذا الكتاب لكي يزيل ممارسات التعميم العشوائي أو إصدار الأحكام اللامنضبطة في مرحلة المحاكمة والتقويم.

إنّ واحدة من مشاكل الفكر الديني المعاصر أنه تأخر كثيراً في فتح الملف التاريخي للفكر الإسلامي ما يجعله يبقى أحياناً في دائرة التقديس غير الواعي.

من هنا، يفترض أن تؤخذ مقولة السنة بوصفها نظرية، لأن النصاحب الزمني مع الأفكار يؤكد للباحث أنّ المقولات إنما كانت نتاجات بشرية، إذ أنّها نظريات، فليس درسنا التاريخي درساً للسنة الواقعية في وجودها المتعالي الصادر في نهاية



المطاف من الله عزوجل، وإنما درس في التاريخ، أي في الزمكانيات، أي في إطار المحدود والإنساني، ولهذا عبرنا في عنوان الكتاب بـ «نظرية السنة» دعماً لهذا الالتباس، ولتأكيد النتائج البشري للمقولات التي نتعامل معها، وهو تأكيد ينبع وفق رأينا من ضرورة - لا أقل - تحريف هذه التقديس التي تحيط بأفكار السلف أو مشهور العلماء، وهذا بالصبط أحد أهم أهداف الدرس التاريخي عموماً، ودرسنا هنا على وجه الخصوص.

ووفقاً لذلك كله، سوف ندرس في هذا الكتاب نظرية السنة في العقل الشيعي ونرصد تكوينها في القرون الهجرية الأربعة الأولى، ثم نتابع رحلتها حتى عصرنا الحاضر.

ولكي يطل القارئ على ما فعلناه نصسه في صورة موحدة على الشكل التالي:

نقد عقدا الكتاب في مدخل وخاتمة وبيهما فصول.

أ - في المدخل حاولنا تبسيط الصوء على بعض المصطلحات ذات الصلة بدراستنا، وسعينا لشرحها وتبسيطها كي لا يقع في التباس لمظني قدر الإمكان. فعلمنا مصطلح السنة، والحر، والأثر، والعديد، والعبر المواتر، وحبر الواحد وما شابه ذلك، وإن كان هناك العديد من المصطلحات الأخرى التي شرحت في مكانها المناسب من الدراسة أيضاً.

ب - في الفصل الأول من الكتاب ركزنا على دراسة نظرية السنة في عصر الحضور، حيث وجدنا أن حضور المعصومين من أهل البيت يعدّ مفصلاً وحقةً مستقلةً من حقبات التاريخ الشيعي، ولما لم نجد داخل هذه الحقبة مراحل مختلفة جعلنا الفصل الأول فيها منذ عصر النبي ﷺ وحتى بداية عصر الفيلة الصعري عام ٢٦٠هـ على ما هو المعروف، وحاولنا هنا دراسة الموقف الشيعي من نظرية السنة على ضوء تحليل المعطيات الميدانية، حيث لم تصلنا وثائق أو مصنعات في هذا الموضوع بالشكل الذي يسمح بجعلها مصدراً للدراسة.

ج - في الفصل الثاني من الكتاب ركزنا نظرياً على العثرة الماصلة ما بين عام ٢٦٠هـ وحتى عصر ابن طاووس والعلامة الحلي، والسبب أننا وجدنا الفكر الشيعي يسير على وقع تناغم مثالبه حتى زمن أحمد بن طاووس (٦٧٢هـ) والعلامة الحلي (٧٢٦هـ) باستثناء حركة الشيخ الطوسي التي نظرت لحبر الواحد خارج السياق الشيعي العام آنذاك، وقد حاولنا في بداية هذا المصل لمس النظرية الأحبارية القديمة والتي بلغت أوجها مع الصدوق (٢٨١هـ) في نتاجه الكلامي والعديتي، ثم

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

رصدنا تطور نظرية السنة مع المدرسة العقلية الكلامية التي جاءت مع المفيد (٤١٣هـ)، والمرتضى (٤٣٦هـ)، لتستمر - متجاوزة الطوسي (٤٦٠هـ) - حتى ابن إدريس (٥٩٨هـ)، وإلى حد كبير مع المحقق الحلي (٦٧٦هـ).

د - في الفصل الثالث درسنا نظرية سنة في مدرستي الحلة وحبل عامل، والتي عبرنا عنها بمدرسة العلامة الحلي، حيث شأهدنا بتصارفاً لنظرية السنة الطنسية على يد العلامة، ثم تحولاً في داخل النظرية شأهدناه مع الدراسات السنسية وعلوم الرجال والدراية و..

ولم تفصل مدرسة العلامة (٧٢٦هـ) عن مدرسة الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، ولا مدرستهما عن مدرسة المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ)، لأننا لم نجد هذا الفصل مهماً على صعيد نظرية السنة، وإن بدأ مهماً على صعيد تطور الدرس الفقهي عموماً أو علم أصول الفقه تاريخياً، لكننا حيث لم يكن معنيين بتاريخ الفقه والحديث وأصول الفقه - بل معنيين فقط - وبالدرجة الأولى - بنظرية السنة وتطوراتها، لم نستخدم التقسيمات الشائعة لتاريخ هذه العلوم إلا بالمقدار الذي وجدناه على تماس مع دائرة بحثنا.

هـ - أما الفصل الرابع فقد عالجنا فيه رد العمل الأخبارية على نتائج مدرسة العلامة (٧٢٦هـ) وما أحدثته في نظم الفكر والاجتهاد، مما عاينا ظهور المدرسة الأخبارية على يد الأمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) من رؤية نظرية السنة، وقد وجدنا أن ما يعنينا في الأخبارية نظريتان هما: نظرية يقيمية السنة المحكية، ونظرية السنة فقط على حساب بقية الأدلة وأهمها - بالنسبة إلينا هنا - النص القرآني، وقد وجدنا الانقسامات التي حصلت طيلة هذه الحقبة التي ابتدأناها من القرن الحادي عشر الهجري وحتى بدايات القرن الثالث عشر.

وقد كان مهماً لنا في هذا الفصل رصد الموقف الأصولي من رد العمل الأخبارية فتابعنا هذا الموقف حتى العصر الحاضر، وفصلناه عن نظرية السنة في الحقبة الأخيرة التي تبدأ من بدايات القرن لثالث عشر وحتى اللحظة الحاضرة، لأن رد العمل الأصولية على الغضب الأخباري جاءت من وجهة نظرية في سياق يمكن فصله - على مستوى التصنيف - عن مبدأ النظرية الأصولية في السنة الشريعة والتي جاءت على شكل الأطر الفلسفية وظهور عقوبة الانسداد وما شأبه ذلك.

ولم نعتد في اختيار الحقب والمراحل على التاريخ السياسي مع اعتقادنا بدرجة من درجات الترابط والارتباط، لكننا سلطنا الضوء بالحجم الذي كنا على قناعة به

على المحيط السياسي - الاجتماعي لتطور نظرية السنة، كما فعلنا ذلك في أكثر من موضع وموقف حساس.

و - أما الفصل الخامس، فقد درسنا فيه تطور نظرية السنة منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن الخامس عشر العالي، وركزنا فيه على التطور الداخلي للنظرية، أي داخل المدرسة الرسمية الكلاسيكية للمكر الشيعي ومؤسسته الدينية، وقد لاحظنا أن هناك إطاراً عقلياً فلسفياً عزاً الدرر الأصولي الشيعي على صعيد نظرية السنة، جعل البحث فيها يتميز تمايزاً كبيراً عن المراحل السابقة، كما لاحظنا تطوراً في بعض الملفات الحديثة والرحالية ذات الصلة ببنية النظرية العامة.

ر - وقد تابنا في المصل السادس المشهد في العقبة المتأخرة، أي منذ بدايات القرن العشرين، على الخط النقدي للنظرية، فرصدنا القراءات النقدية الشيعية، ودعوات تطهير السنة، ومشاريع تنقيتها من الشوائب، واهتمينا بهذا المصل لمدرة البحوث التي عالجت هذه المشهد في الحياة الشيعية.

ج - وفي المصل السابع والأخير، رصدنا مديات نظرية السنة ودائرتها، وتحدثنا عن السنة الظنية في دائرة العقائد والتاريخيات كما تحدثنا عن حقيها في دائرة الامتداد الزمكاني والمهم التاريخي مما بات يعرف بمقولة تاريخية السنة، وحتما المصل بنزعة التساهل في السنة في الفكر الشيعي على صعد متعددة، كالأحكام غير الإلزامية، ومشاريع التشظير لهذا التساهل وممراته.

ط - وفي النهاية كتبنا حاتمة لحصا فيها محمل النتائج والصورات التي انتهينا إليها، في تكثيف للأفكار وصعظ لها، أعقبها ملاحق الكتاب.

وقد كانت المصوول الأربعة الأولى من هذه الدراسة - قبل إجراء بعض التعديلات عليها - رسالة للماجستير في قسم علوم القرآن والتحديث في كلية أصول الدين في إهران، وقد حارت على امتياز عالي، أشرف عليها الشيخ مهدي مهري وساعده الدكتور أحمد عابدي، فيما بقضها الشيخ محمد علي مهدي راد، وذلك صيف عام ٢٠٠٤م، ثم أضفت عليها المصوول الثلاثة اللاحقة، وأجريت بعض التعديلات.

لقد كان هدفنا في هذه الدراسة رصد التطور النظري المبدئي لمقولة السنة في إطارها الشيعي، وربما وقفنا في الوصول إلى بعض النتائج.

وختاماً، أشكر جميع الدين ساعدوني في إنجاز هذا العمل، أخص بالذكر كلية أصول الدين برئيسها وإدارتها وطاقمها العلمي، سيما الهيئة التي أشرفت على

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الرسالة وأقدر ملاحظاتهم. كما أشكر المسؤولين عن مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ومكتبة آية الله السيستاني للعقود والأصول، ومكتبته الأخرى لعلوم القرآن والحديث، ومكتبة دائرة معارف الفقه الإسلامي التي يشرف عليها آية الله السيد محمود الهاشمي، بتسهيلهم أمر الاستفادة من المصادر والمراجع، وأشكر كل من سهل لي مصدراً مفقوداً أو أعانني على الوصول إليه، كما أشكر السيد كمال البطاطي الذي تجشم عناء صنف حروف الكتاب وإحراجه الفني، وأشكر زوجته العبيبة التي سهلت لي الظروف لإنجاز هذا العمل، وأقدر جهد لناشر للكتاب أيضاً.

وبعد هؤلاء جميعاً وقبلهم، أشكر الناقد المحترم الذي أمل أن يحظى هذا الكتاب بعنايته، فيشبعه نقداً وتمحيصاً وتصويباً حيث يحتاج، عسى أن يكون في ذلك كل الخدمة للمكر والمعرفة والحقيقة، فجهد تارحي كهذا لا يشمر الباحث معه بالقدرة على الوصول إلى نتائج نهائية دائماً. شأن أكثر البحوث التاريخية، لكثرة المصادر وعيائها، وتشعب الأفكار وكثرتها.

والله سبحانه نسأل أن يصوب أخطأنا، والقارئ أن يرشدنا إلى همواتنا، والله وحده من وراء القصد.

حيدر محمد كامل حبّ الله

الأحد: ٢٢ / رجب / ١٤٢٦ هـ

٢٨ / ٨ / ٢٠٠٥ م

مدخل

# في تحديد الأطر المعرفية ومنهجيات الدراسة



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی



## تمهيد

قبل الورود في إطار البحث، لابد لنا من مدخل منهجي يركز بالدرجة الأولى على أمرين:

الأمر الأول: تحديد مسؤولياتنا في هذه الدراسة، عبر ذكر إطارها، وأهميتها، والمساهمات التي أنجزت مما له علاقة بها وغير ذلك.

الأمر الثاني: تحديد المصطلحات الأساسية التي تدور الدراسة حولها، رفقاً - قدر الإمكان - للالتباسات المحتملة، وعبر ذلك تحديد ما يقصده نحن بالدقة من هذه المصطلحات.

## إطار الدراسة وحدودها

أما بالنسبة إلى الأمر الأول، فهناك نقطتان

النقطة الأولى: إن هذه الدراسة معأولة لقراءة بارحمة تحليلية، تستهدف رصد تطور نظرية السنة بضميرها الواقعي والمنطوق في الإطار الشيعي ونقصد برصد تطور نظرية السنة ما يلي:

أولاً: يهّمنا تحديد مبدأ حجّة السنة الواقعية، وهل هي مرجع مبرر في الأصول والفروع أم لا؟ وهل كانت هناك دراسات في هذا الصدد؟ ومتى؟ وهل تفرّضت مقولة السنة بهذا المعنى للنقد؟ متى؟ ومتى؟

ثانياً: ما هي الآراء إزاء السنة المحكية أو المنقولة؟ هل هي حجّة بمعنى حجّة كل خبر ورواية تردداً أم يوجد تقسيم إلى خبر قطعي وخبر ظني والحجّة هو الأول دور الثاني؟ أم الحجّة والمرجع المبرر هو الأول مع الثاني بشروط في الأخير؟ وما هي هذه الشروط؟ وإذا كان الثاني مرجحاً مبرهاً رغم أنه لا يقدم لنا يقيناً؟ وهل حجّة السنة المحكية - على أقسامها - تشمل مجال أصول الدين كما تشمل مجال فروع الدين على تقديره أم لا؟ ...

ثالثاً: حيث إن معظم الجدل الشيعي في موضوع السنة - كما سيلاحظ القارئ - كان متركزاً على السنة المحكية من نوع خبر الواحد، كان خبر الواحد هو مهمّ دراستنا هذه، ولهذا درسنا نظرية الخبر باهتمام أريد ورصدنا تطورات الموقف منه منذ القرون الأولى وحتى عصرنا الحاضر.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

رابعاً: لا تُعنى هذه الدراسة سوى بالموقف النظري من السنة والأخبار، ولهذا لم ندرس تطوّر السنة من الزوايا الأخرى، مثل تطوّر التدوين ومسألة حفظه في القرن الهجري الأول أو تطوّر المجاميع الحديثية ومناهجها أو تطوّر الحفظ للأحاديث، أو موضوعات علم الحديث والدراية، أو ما يتعلّق بصروع هذه المسائل وغيرها من تفاصيل الأدلة والمناقشات الموكولة إلى مكانها الخاص أو ما شأه ذلك، إلا إذا كانت له صلة بعرض النظريات العامة واستدعت الضرورة استحصاره.

خامساً: دراستنا غير معنية بالمتاح المستفي، إلا إذا اقتضت الضرورة - كالمقارنة - في موردٍ هنا أو موضع هناك أن نتعرّض لذلك من هنا. فهي دراسة لتطوّر نظرية السنة داخل المناخ الشيعي، فلا علاقة لها بالمذاهب الفقهية السنية ولا بالأشاعرة، ولا المعتزلة ولا الخوارج ولا الإباضية ولا المستشرقين ولا مساهمات المدرسة السنية الحديثة. كما أنّ دراستنا هذه تتركز حول المذهب الإمامي الشيعي، فلا ترصد تطوّر مقولة السنة في الفكر الإسماعيلي أو الزيدي أو الجعفري.

سادساً: لا تهدف هذه الدراسة للحجج بنتائج معيارية على صعيد نظرية السنة، بل يقصد إلى تحليل التطوّر التاريخي، وفهم ما يؤول إليه من نقدية هنا أو تعويمة هناك، ومن ثم فالدراسة لا تميّز عن موقف نهائي معياري عند كاتبها، وإنما يحسم الكاتب برأيه الخاص في هذا المجال، وهو يعتبر هذه الدراسة مدخلاً لدراسة معيارية أخرى له لاحقاً حول نظرية السنة عموماً، فليتنظرها القارئ.

سابعاً: سمعنا في هذه الدراسة للرجوع إلى المصادر ذات الدرجة الأولى، وذلك قدر الجهد والمكثّة، ولا شك في أنّه قد فاتنا الكثير من المصادر، إلا أن عمل كل إنسان محبوس على النقص إلا من اجتباه الله سبحانه.

ثامناً: لقد لاحظنا في إطار دراستنا هذه أنّ موضوع الدراسة متشعب، له حضوره في علوم عدّة كان أبرزها: علم الكلام الإسلامي، وعلم الفقه الإسلامي، وعلم أصول الفقه، وعلم الدراية والحديث، وعلم الرجال، وعلم تاريخ الفقه والأصول، إضافةً إلى مصادر متفرقة أخرى كان لها حضورها الهام. يجدها القارئ في مصادر الدراسة، مثل مصادر اللغة، والتراجم، والتاريخ و..

من هنا، لا تنتمي هذه الدراسة إلى علم خاص من هذه العلوم بحيث تكون على قطيعة تقريباً مع غيره وإن كانت على تماس أكبر مع علم أصول الفقه، وعلم الدراية والحديث، بعد علم تاريخ العلوم؛ من هنا يجد القارئ في هذه الدراسة خطين أحدهما مدرسي تراثي، وثانيهما نقدي معاصر، وقد أجبرنا على خوض الخطين معاً، جمعاً

مختل: في تحديد الأطر المعرفية ومنهجيات الدراسة . . . . . ١٩

للهدف، فعلى القارئ غير المطلع على التراث الإسلامي أن يعذرنا في المباحث وطريقة التعامل معه، وإن سعينا قدر جهدنا تبسيط الموضوعات وتقريبها إلى الباحث غير المختص أيضاً، لهذا كله كانت الدراسة تراثية معاصرة ممّا، في اللغة والمنهج والأسلوب والنقد والنتائج.

واعتقد أنّ محور الدراسة وحدودها قد اتضح أكثر بعد هذه النقاط الثماني المذكورة، إن شاء الله تعالى.

## ضرورة الدراسة

النقطة الثانية: ثمة حاجة ملحة تطالب الدرس الديني عموماً، بقراءات تاريخية، تعتمد مناهج النقد والتحليل التاريخي في مردوحها القديم والحديث، مقدّمة لاكتشاف علمي للتراث بعيد عنه شبح الأيديولوجيات المسقطّة عليه، والتي تحاول استلابه، أو مصادرته، أو تزييفه.

وليست الرغبة في فتح ملفّ القراءة التاريخية لمجرد التحليل التاريخي رغم الأهمية البالغة التي يحظى بها الجانب التاريخي للعلوم والأفكار، وإنما ريادة على عمليات التوصيف الظاهراتي المدروس - تقديم معطيات ذات أهمية قصوى للدراسات المعاصرة، لكي يتيسّر لها الاتكاء على محروك علمي يُلّخص للتراث عموماً<sup>(١)</sup>

لكن هذه السمة في الدرس التاريخي يجب أن لا تحيّم على المنهج، فتقلبه من منهج هو في أساسه يحمل سمة ظاهراتية، لكي يكون معيارياً، حتى لا يتورّط هذا النوع من الدراسة في عمليات تطويع أو تلاعب، علاوة على العزل المنهجي، ذلك أن هذا المنهج هو بطبيعته منهج توصيفي يمارس تحليلاً، لكنه يتجاوز العزل إلى التنظيم والترتيب.

ومن أهم العلوم الإسلامية التي تشدّد الحاجة فيها إلى قراءة تاريخية تحليلية، علم أصول الفقه، الذي نصبت - نسبياً - دروس التاريخ فيه، دون أن يعدم محاولات هامة وأولية ممّا تمثلت في الشهيد بن مرتضى مطهري ومحمد باقر الصدر<sup>(٢)</sup> وغيرهما، لتبلغ وضعها مع بعض النتائج التي استوعبت لتاريخ الأصولي مباشرة أو غير تحليل تاريخ

١ - راجع حول أهمية القراءة التاريخية، مقالة «القراءة التاريخية للفكر الديني، الضرورات والدلالات»، حيدر حبّ الله، مجلة المطلق الجديد، العدد السابع.

٢ - راجع حول ذلك مقالة «معالم الإبداع الأصولي عند الشهيد محمد باقر الصدر»، حيدر حبّ الله، مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدد ٢٠، عام ١٤٢١ هـ؛ وكذلك مقالة «الاجتهاد وجدل الأصولية والمعاصرة، قراءة في التجربة المعقّية للشهيد مرتضى مطهري»، حيدر حبّ الله، مجلة الحياة الطيّبة، بيروت، العدد ١٢، ٢٠٠٢ م.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

علم الفقه مثل نتاجات الدكتور محمود الشهابي، والدكتور أبو القاسم كرجي، والشيخ إبراهيم الجنائي، والدكتور عبدالهادي المصلي و..

إن أهمية دراسة من هذا القبيل تكمن في ضرورة إحياء أو بعث روح القراءة التاريخية للمعكر عموماً، وللمعكر الديني خصوصاً، إذ يلاحظ أن الدرس التاريخي للمعكر غير حاضر بقوة في العلوم الدينية، ذلك الدرس الذي يجمع في طياته بين ظاهراتية وصفية وبين مسحة من المعيارية التحليلية ستي تلامس النقد أو الانتقاد أحياناً، وهذه القراءة التاريخية للمعكر ضرورة هامة اليوم بعد تطورات علم فلسفة العلوم، إذ تكشف لنا الدراسة التاريخية للمعرفة عن أمور عدة توجب أن نررها لكي يتضح حجم أهمية قراءتنا التاريخية هذه:

١ - تجلي الدراسات التاريخية في المعكر إشكالية المصطلح، ذلك أن الكثير من المصطلحات عرضت لها تطورات في العلوم المختلفة، ولا يمكن كشف الالتباس عن أي مصطلح عادة إلا برصد تطورات التاريخة، وهذا ما جرى تفعيل الدرس التاريخي للمعرفة فسوف يؤدي إلى شيء من تلاشي أزمة المصطلح في المعكر الديني

٢ - تساهم القراءات التاريخية للمعكر في ربط المطالبات العلمية بالواقع السياسي الاجتماعي، دون أن تجعل هذا الواقع هو المعيار الوحيد للمعرفة وهل كان يسقط بمداد عام ٦٥٦ هـ دور في تكون مفاهيم جديدة في العقل الديني أو في نظرية السنة؟ وهل كان للدولة الصفوية - كما قيل - علاقة بتكوين الاتجاه الأحمدي في المعكر الشيعي؟ وهل كان لبيداد دور في تنامي الدرجة العقلية مع المرتضى والمعبد رهضا على أساسها خبر الواحد فيما كانت النجف ذات دور مختلف على هذا بصعيد ظهر مع نظرية الخبر الطوسية؟ أسئلة كثيرة يجب ممارسة رصد تاريخي لتعديد أجوبة علمية عليها، وهو ما يفترض أن تلعب دوراً رئيسياً فيه القراءة التاريخية للمعكر.

٣ - تساعدنا القراءة التاريخية على اكتشاف الصورة الحقيقية للمقولات والنظريات، ذلك أن رصد تكوين أي مقولة، ثم متابعة تطوراتها، تدلنا على أن الصورة الحالية لها لم تكن - عادة - متطابقة والصورة الأولى، مما يفسر اكتفاء المقولات الطابع البشري وخلع سمات القداسة عنها، وهو أمر أكثر ما تبرر أهميته في المناخ الديني، لكثرة الحضور المسمي لمقولة المقدس فيه، وإن لم نمارح حصرها المنطقي أيضاً.

إلى غير ذلك من نتائج الدرس التاريخي للمعكر عموماً<sup>(١)</sup>

١ - راجع حول آثار وفوائد البحث التاريخي حيدر حب الله، مجله المطلق الجديد، العدد السابع، مقال تحت عنوان، القراءة التاريخية للمعكر الديني، الضرورات والدلالات، حيث ذكرت عشر فوائد هامة.

## موايق للدراسة

النقطة الثالثة: لقد لاحظت في إطار متبعاتي المحدودة أنه لم توجد دراسة تاريخية لفكرية السنّة في الإطار الشيعي تستوعب مراحليها ومعطياتها، نعم، هناك دراسات متفرقة وعديدة، منها ما يدور حول الأخبارية، ومنها ما يدور حول نظريات شخصيات بعينها أتى الحديث عن موقعها من السنّة عن طريق المرض أو كأحد فصول دراسة أوسع، مثل ما جاء حول الشيخ المفيد أو السيد المرتضى أو ابن إدريس الحلّي أو حسين البروجردي أو غيرهم.

من هنا، شعرت أن دراسة من هذا نوع يمكنها أن تعني المكتبة الإسلامية، كونهما محاولة أولية، تساهم في دفع الباحثين لمزيد من التطوير، ذلك أن هذه الدراسة ليست - ولا يحق لها أن تدعى - نهاية الكلام، ولا منتهى المطلب، ولا حاتمة البحوث مما شيعنا من سماعه من ادّعاءات ومراعم، إن التواصل بين سعة العلم في العصر الحديث خصوصاً ما بعد الحدائثي، فدراستنا محاولة أولى، بهال الله سبحانه أن يجعلها لائمة بوصف الخطوة الدائبة لكي تأتي أجيال الباحثين (نصف بها) تبدأ وتمحصاً، فتشرب بذلك دراساتنا ومعلوماتنا.

## أهداف الدراسة

النقطة الرابعة: اتضحت - إلى حد ما - أهداف هذه الدراسة، ويمكننا إيجارها على الشكل التالي:

- أ - محاولة اكتشاف عناصر وتاريخ تكوين نظرية حبر الواحد في الفكر الشيعي.
  - ب - رصد الموقف الشيعي من السنّة (بقولة عصر حضور أهل البيت عليه السلام).
  - ج - رصد تطوّر نظرية السنّة المحكية بعد القرون الهجرية السنّة الأولى تقريباً.
  - د - دور الحركة الأخبارية في تطوير نظرية السنّة، ورصد طبيعة المواجهات التي حصلت بعد ظهورها.
  - هـ - محاولة رصد البناءات الفلسفية لنظرية سنّة والتي تطوّرت بشكل ملحوظ في العصر الحديث، أي قبل حوالي القرنين من الزمان.
  - و - متابعة التيارات النقدية العديدة والمعاصرة في موضوع السنّة المحكية.
- كانت هذه أبرز أهدافنا التي وصلك إليها في هذه الدراسة الموجزة.

## أسئلة الدراسة

النقطة الخامسة: أهم أسئلة هذه الدراسة اتضح ما أسلفناه، وهو:

أولاً: ما هو الموقف من السنة عصر الحصور؟

ثانياً: إذا صح أن الإمامية لم تكن عمدة بحبر الواحد فماذا حصل حتى صار

المشهور بينهم اعتبار هذا العبر؟

ثالثاً: كيف تطوّرت نظرية السنة على يد العلامة الحلي؟ وماهي الآثار التي تركتها

مدرسته على منهاج التعامل مع السنة المحكية؟

رابعاً: لماذا ظهرت الحركة الأخبارية ضدّ عمليات نقد السنة؟ ولماذا تشدّد

الأخباري في أمر الأحاديث؟ وما هي الخدمات أو الإشكاليات التي رافقت هذه الحركة؟

خامساً: كيف تمّ توظيف المنهاج المسمي في إعادة تكوين نظرية السنة في العقل

الشيعي؟ ولماذا ظهرت مقولة الاستدلال العلمي في دائرة اكتشاف الموقف الديني بعد فترة

وجيزة من انهيار الحركة الأخبارية التي كانت تدعي امتناع مجال المعرفة اليقينية بالدين

كله، أو لا أقل أغلبه؟

سادساً: ما هي الحالة التي يعيشها اليوم الفكر الشيعي إزاء ظاهرة النصوص

الروائية؟ وهل ظهرت مدارس نقدية للسنة المحكية؟ وما هي طبيعة بيئتها الفكرية وردود

الأعمال عليها؟

كانت هذه أبرز أسئلة هذه الدراسة أحببنا عرضها لتكون على المام أوّلي بالصورة

## منهج البحث

النقطة السادسة تعتمد هذه الدراسة بالدرجة الأولى على منهج البحث التاريخي

القائم في مجال المعرفة، فستستخدم المنطق الصوري التوضيحي إلى جانب ممارسة تحليل

أو نقد تتطلبه طبيعة اكتشاف الصورة من هذا ستخدمنا الآليات التالية لتحقيق أهداف

وهي:

١ - رصدنا على أوسع نطاق ممكن لنا مواقف القديمة والجديدة من نظرية السنة

في العقل الشيعي، وعمدنا إلى توثيق المعطيات التي لاحظناها بأوسع مدى ممكن لنا.

٢ - نظمنا المعلومات التي توفّرت عندنا ضمن مسلسلها التاريخي، وقمنا بمتابعة

هذا المسلسل التاريخي في صورته الزمنية لتكتشف مديات التطور في النظرية الشيعية إزاء

هذا الموضوع الشائك.

٣ - استخدمنا المنهج النقدي لبعض المعطيات، لأننا وجدنا أحياناً أن استخدامه

يوضح الصورة أكثر فأكثر، لهذا يلاحظ القرئ الكريم أننا مارسنا نقداً لا بأس به



للمظاهرة الأخبارية، عندما وجدنا أن ذلك يساعد على تكوين صورة أوضح عنها. كما يساعد على الانتقال إلى مرحلة ما بعد الأخبارية، فسجلنا المواقف النقدية للأصوليين والرحاليين والدرائيين على الحركة الأخبارية لكي تفدو صورة ما بعد الأخبارية أكثر وضوحاً أيضاً.

٤ - تابعنا الصورة الكلية لنظرية السنة المحكية في بناءاتها الأولية، لكي لا نكون سطحيين - قدر الإمكان - في رصد معالم الموقف الشعبي، لهذا قمنا بمعرض محمل فقرات البحث حول نظرية الخبر، حتى ما كان على تماس مباشر مع بحثنا، فاستعرضنا محمل خارطة مباحث الخبر عند السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في الدرجة وقمنا بالاهتمام برصد هذه الخارطة حتى العصر الحاضر، فعثنا تعريف الخبر، وهل أن البين في التواتر كسبي أو غير؟ وفلسفة إمكان التعمد بالظن، والتي تمتد شاملة لنطاق الخبر كما تشمل نطاق الظنون الأخرى الخارجة عن بحثنا من الظهورات اللغوية أو الشهرة الفتوائية أو..

٥ - فصلنا البحث في كل محور رئيس في العصر الذي ازدهر فيه هذا المحور، فمقولة فلسفة الظن كانت موجودة منذ عصر المصنف والمترجم في القرن الخامس الهجري، لكن ازدهارها جاء في القرنين الأخيرين، لهذا جمعنا البحث فيها في الفصل المخصص لدراسة العقبة المتأخرة، وعلى التوالي عينة نظرية تاريخية السنة و.. دعماً لتكرار البحوث أو ملل القارئ.

### المصطلحات ذات الصلة

ونحاول هنا - في الخطوة الثانية من هذا المدخل - تحديد المصطلحات ذات الصلة بهذه الدراسة، ونقوم بذلك بشكل بالغ الإيجاز بما يتناسب مع هذا المدخل دون التصرص لمحاكمات أو مناقشات إلا مع اقتضاء الضرورة ذلك، وهدفنا تجلية المصطلح والعلولة - قدر الإمكان - دون حصول التباس بسببه:

#### ١ - السنة

السنة في اللغة: الطريقة، لكن ما يبدو من معاصم اللفظة أن هناك شرحين لهذه المفردة يختلفان بالسعة والضيق هما:

الأول: إن السنة لفظ تسمى الطريقة دون تقييد هذه الطريقة بشيء من حسن أو قبح أو.. ذكر ذلك جماعة من النحويين منهم صاحب النهاية<sup>(١)</sup>، ومجمع

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

البحرين<sup>(١)</sup>، ومعجم مقاييس اللغة<sup>(٢)</sup>، كما ذكر ذلك الجرجاني (٨١٦هـ) في التعريفات أيضاً<sup>(٣)</sup>.

الثاني: إن السنة لغة هي خصوص الطريقة الحسنة المستقيمة، جاء ذلك عن الأزهري (٣٧٠هـ) فيما حكى عنه في تاج العروس<sup>(٤)</sup>، والصحاح<sup>(٥)</sup>، والقاموس المحيط<sup>(٦)</sup> والسنة لغة معاني أخرى أيضاً، تراجع في المصادر المذكورة.

وأما في الاصطلاح الخاص بعلوم الدربة والحديث والمتعارف في العلوم الدينية عادة، فتعني السنة قول النبي ﷺ أو المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره<sup>(٧)</sup>، وقد أصاب العلامة المامقاني (١٢٥١هـ) قيد «غير عادي»، لأن القول أو الفعل أو التقرير العادي خارج عنه عن السنة، وهو ما لوحظ عليه<sup>(٨)</sup> ويحاول الشيخ البهائي (١٠٢٠هـ) أن يجعل السنة أعم من مصطلح «الحديث»، ذلك أنها تشمل الحديث - الذي سيأتي شرحه - كما تشمل نفس الفعل والتقرير<sup>(٩)</sup>.

وعندما نتقل إلى المنهج السنّي نجد الجرجاني (٨١٦هـ) يرمّنها بأنها «المشترك بين ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وبين ما وافق النبي ﷺ عليه بلا وحوب»<sup>(١٠)</sup>.

ويرمّنها الزركشي (٧٩٤هـ) في البصر المحيط: «ما صدر من الرسول ﷺ من الأقوال، والأفعال، والتقرير، والهم، وهذا الأخير لم يذكره الأصوليون، ولكن استعمله الشافعي في الاستدلال»<sup>(١١)</sup>.

ويصفنا الدكتور أحمد الشنقيطي في صورة عن المصطلح في المنهج السنّي، إذ يرى

١ - انظره في: مجمع البحرين ٦: ٢٦٨.

٢ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٦١.

٣ - أبو الحسن الجرجاني، التعريفات، ١٢٥.

٤ - محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس ٩: ٢٤٤.

٥ - الجوهري، صحاح اللغة ٥: ١٢٩.

٦ - الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ٣٣٧.

٧ - الحسين بن عبد الصمد الماملي، وصول الأخبار إلى أصول الأخبار ٣٩١.

٨ - عبد الله المامقاني، مقاييس الهداية في علم الدراية ١: ٦٨ - ٦٩.

٩ - بهاء الدين الماملي، الوجيزة في الدراية ٣: ١٢ وله أيضاً مشرق الشمسين ٢٤: وراجع الشهيد الأول،

ذكرى الشيعة ١: ٤٧؛ والسيد حسن الصدر، نهاية الدراية شرح الوجيزة للشيخ البهائي: ٨٥؛ وصندوق

علي، المعجم الأصولي: ٦٢٨ - ٦٢٩، والفهي القوانين لمحمد ٢: ٢٩٢.

١٠ - الجرجاني، التعريفات، ١٢٥.

١١ - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٣: ٢٣٦.

أنَّ السُّنَّةَ عند المحدثين تعني «ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة خلقية أو خلقية، أو سيرة، سواء كانت قبل البعثة.. كالتَّحُثُّ في غار حراء أو بعدها.. والسُّنَّةُ عند علماء أصول الفقه كل ما صدر عن النبي ﷺ - غير القرآن الكريم - من قول أو فعل أو تقرير، مما يصلح لأن يكون دليلاً لحكم شرعي، والسُّنَّةُ عند الفقهاء: كل ما ثبت من أحكام الشرع عن النبي ﷺ مما ليس بمرض ولا واجب..»<sup>(١)</sup>، وبهذا يكون المصطلح الحديثي أوسع المصطلحات دائرة.

ولمَّ دراسة الدكتور عبدالمعني عبدالحائق لمصطلح السُّنَّةِ لمةً وفقهاً وأصولاً و.. إلى جانب دراسة الدكتور محمد عجَّاج الحطَّيب فصل دراستين تستعرضان المفردة في النطاق السني<sup>(٢)</sup>، فليراجعهما القارئ<sup>(٣)</sup>.

ونحن بدورنا هنا، نطلق مصطلح «سُنَّةُ الواقعية» على واقع قول المعصوم الذي يعني النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ، وكذا فعله أو تقريره وأماهه، كما يعني بمصطلح «السُّنَّةُ المنقولة أو المحكَّبة» كل نص يعيبي أو ظني يحكي عن واقع قول المعصوم أو فعله أو تقريره، ويدخل الحبر المتواتر والآجادي و.

٢ - ٣ - ٤ - الحديث والحل والأثر

قال الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) في «لُبَّ الدَّيَاةِ فِي عِلْمِ الدَّرَايَةِ»: «الخبر والحديث: بمعنى، هو كلام يكون نسبته خارجاً في أحد لأزمة تطابقه أو لا، وهو أعم من أن يكون قول الرسول والإمام والصحابي والتابعي وغيرهم، وفي معناه فعلهم وتقريرهم، وقد يحسن الثاني بما جاء عن المعصوم، والأول بما جاء عن غيره، أو يحمل الثاني أعم مطلقاً، والأثر أعم مطلقاً»<sup>(٤)</sup>.

أمَّا الشيخ البهائي (١٠٣٠هـ) فيقول في الوحيرة، «الحديث: كلام يحكي قول المعصوم ﷺ أو فعله أو تقريره، وإطلاقه عندنا على ما ورد عن غير المعصوم ﷺ تجاوز، وكذلك الأثر، والخبر يطلق نارةً على ما ورد عن غير المعصوم ﷺ من الصحابي

١ - أحمد بن محمود عبد الوهاب الشافعي، خبر الواحد وحجيته ٥١.

٢ - عبدالمعني عبدالحائق، حجية السنة ١٥ - ٨٤ والدكتور محمد عجَّاج الحطَّيب أصول الحديث عومه ومصطلحه: ١٧ - ٢٥.

٣ - يذهب الباحث الشيعي الشيخ أحمد البصري إلى أن مفهوم السُّنَّة يشمل حتى التحليلات التي يمارسها العلماء بعد عصر النص، ولهذا يمكن لعقهاء سنية استنتاجاتهم من القرآن إلى السُّنَّة، وهو رأي غير مأثور، راجع له التأويل منهج الاستنباط في الإسلام ٤٨ - ٥٢٩ - ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٨، ٥٤٩.

٤ - زين الدين الجبلي، الهداية في علم الدراية: ٢٨.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

والتابعي ونحوهما، وأخرى على ما يرادف الحديث وهو الأكثر، وتعريفه حينئذٍ بكلام يكون لنفسه خارج في أحد الأرملة يعمّ لتعريف للخبر المقابل للإنشاء لا المرادف للحديث... ولو قيل: الحديث قول المصوم <sup>(١)</sup> أو حكاية قوله أو فعله أو تقريره لم يكن بعيداً، وأما نفس الفعل والتقرير فيطلق عليهما اسم السنة لا الحديث... <sup>(٢)</sup>

وهكذا ينص العلامة المامقاني على أن جمعا من أصحابنا ذكروا أن الحديث في الاصطلاح هو: «ما يحكي قول المصوم أو فعله أو تقريره» <sup>(٣)</sup>.

وعلى أية حال، فمثل أفضل مصدر يمكن الرجوع إليه - شيعياً - لدراسة هذه المصطلحات الثلاثة هو مقياس الهداية للعلامة المامقاني <sup>(٤)</sup>.

وأما على الصعيد السنّي، فقد ذكر محمد جمال الدين القاسمي أن مصطلح الحديث والخبر والأثر مترادفة عند المحدثين على معنى ما أصيب إلى النبي ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفة <sup>(٥)</sup>، ويسرد ظروفات ومواقف للمحدثين والفقهاء لا بأس بمراجعتها <sup>(٦)</sup>.

### ٥ - الخبر المتواتر

عرّف الشهيد الثاني المتواتر بأنه «ما يثبت لوجه في الكثرة مبلغاً أحالت المادة تواطؤهم - أي اتفاقهم - على الكثرة، واستمر ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تعدد، بأن يرويه قوم عن قوم، وهكذا إلى الأول، فيكون أوله في هذا الوصف كآخره، ووسطه كطرفيه، ليحصل الوصف، وهو مستعدة التواطؤ على الكذب، للكثرة في جميع الطبقات المتعددة» <sup>(٧)</sup>.

أما الشيخ البهائي فيعرفه بأنه «خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه» <sup>(٨)</sup>. أما المهرداماد (١٠٤١هـ) فيعرفه في «الروايع السماوية» بالقول: «ما قد تكررت روايته في كل طبقة طبقة، في الأطراف والأوساط، وبلغت في جميع الطبقات مبلغاً من الكثرة قد أحالت

١ - بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية ٢ - ٢ ونحوه في مشرق الشمسين ٢١ - ٢٤ والسيد حسن الصدر، نهاية الدراية: ٨٠ - ٨٥ وانظر أحمد بن عبدالمحسن البصري فائق المقال في الحديث والرجال، ١٩ - ٢٠.

٢ - عبدالله المامقاني، مقياس الهداية ١، ٥٧.

٣ - المصدر نفسه: ٥٧ - ٦٦؛ وراجع القمي، القوانين المحكمة ٢، ٣٩٣.

٤ - محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من هون مصطلح الحديث ٦١.

٥ - المصدر نفسه: ٦١ - ٦٤.

٦ - الشهيد الثاني، الرعاية لعزل البداية في علم الدراية: ٥٩.

٧ - البهائي، الوجيزة في الدراية: ٤؛ والسيد حسن الصدر، نهاية الدراية: ٩٧.

العادة تواطؤهم على الكذب، وهو لا محالة يعطي العلم البتّي بمصادره...»<sup>(١)</sup>.

ويذكر المحقق القمي (١٢٢١هـ) أن الخبر المتواتر قد عرّفه الأكترون بأنه: «خبر جماعة يقيد بنفسه القطع بصدقه»<sup>(٢)</sup>.

كما يعرفه الطريحي (١٠٨٥هـ) بأنه «أخبار جماعة لا حصر لهم يمتنع تواطؤهم على الكذب في جميع الطبقات»<sup>(٣)</sup>.

وهكذا يضعنا العلامة المامقاني في الصورة حينما يؤكد أن للخبر المتواتر تعاريف عدة لكنها متقاربة، ويرى أن أجودها هو: «خبر جماعة بلغوا في الكثرة إلى حدّ أحوالت العادة اتقافهم وتواطؤهم على الكذب، ويحصل بإحسارهم العلم، وإن كان للوارم الخبر مدخلية في إفادة تلك الكثرة العلم»<sup>(٤)</sup>.

وقد تناول البحث الأصولي موضوع الخبر المتواتر كما تناول موضوع الأحاد، ولم تقتصر معالجة هذا المصطلح على علم الحديث، كما سيأتي في مطاوي المباحث القادمة، وتعمل فقط على كلام الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ) في معامه حيث قال: «المتواتر هو خبر جماعة يقيد بنفسه العلم بصدقه»<sup>(٥)</sup>.

وهكذا حار المتواتر على اهتمام المدرس لأصولي والحديثي عند السنته أيضاً، فمما جاء حوله في أصول الفقه السنّي ذكره ابن قدامة (١٢٠هـ) في روضة الناظر حيث قال: «وحدّ الخبر هو الذي ينطرق إليه التصديق أو التكذيب، وهو قسمان: تواتر واحاد، فالمتواتر يفيد العلم، ويجب تصديقه، وإن لم يدلّ عليه دليل آخر، ونيس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد إله المتواتر»<sup>(٦)</sup> ثم سرد بعد ذلك مباحث عدة حول المتواتر<sup>(٧)</sup>.

١ - محمد باقر الميرداماد، الرواشح السماوية: ٧١.

٢ - الميرزا القمي، القوانين المحكمة ١: ١٢٠.

٣ - فخر الدين الطريحي، جامع المقال فيما يتعلق بأحوال الحديث والرجال ٣.

٤ - عبد الله المامقاني، مقياس الهداية ١: ٨٩ - ٩٠، راجع الملا علي كسي، توضيح المقال في علم الرجال: ٢٦٧ - ٢٦٨؛ ومهدي الكجوري الشيرازي، الموائد الرجالية ١٨١ - ١٨٢، والبصري، هائق المقال ٢٠ - ٢١؛ وله أيضاً عمدة الاعتماد في كهيئة الاجتهاد ١٩٩، والحسين بن عبد الصمد، وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ٢٩٤.

٥ - الشيخ حسن، معالم الدين، المقدمة في أصول الفقه ١٨٤.

٦ - موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، روضة ناظر وجنة الناظر ١: ٢٨٧ - ٢٨٨.

٧ - المصدر نفسه: ٢٨٨ - ٣٠٢، وراجع حول المتواتر في المصادر السنتية الأصولية، شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح المصول في اختصار المصول في الأصول، ٢٧٣ - ٢٧٦، وإمام الحرمين العوي، البرهان في أصول الفقه ١: ٢١٦ - ٢٢٢، وأيا إسحاق الشيرازي، النيرة في أصول الفقه، ٢٩١ - ٢٩٧؛ وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط ٣: ٢٩٦ - ٣١١، و..

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ومما جاء حوله في علم الحديث السني ما ذكره أب علم الحديث الإمام أبو عمرو الشهرزوري (٦٤٣هـ) حيث قال: «العبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورة، ولا بد في إسناده من استمرار هذا الشرط في رواته من أوله إلى منتهاه»<sup>(١)</sup>. ويبدو أن إضافة قيد «ضرورة» كان لإخراج القطعي غير المتواتر. وقد تنوعت النظريات في أمر المتواتر مما ستعرض له في المصطلح القادمة إن شاء الله تعالى.

### ٦ - خبر الواحد

الخبر الواحد أو الخبر الأحادي مصطلح له دلالات بعضها أكثر شهرة من بعضها الآخر، والمعنى المعروف لهذا المصطلح هو كل خبر عبر علمي في حد نفسه لم يبلغ حد التواتر، وهذا معناه أنه إذا بلغ حد التواتر خرج عن الأحاد، كما أن معناه أنه إذا صار علمياً بالقرائن الحقة يصدق عليه خبر الواحد ما دام غير مفيد للعلم بنفسه. وبظراً لأهمية هذا المصطلح في دراستنا نحاول استعراض أكثر من كلام لجملة من العلماء المهتمين والمختصين:

قال الشهيد الثاني (٩٦٥هـ): «لأحاد وهو ما لم يمتد إلى المتواتر منه»<sup>(٢)</sup> وقال الشيخ النجاشي (١٠٣١هـ): «... فإن بلغت سلامته في كل طبقه حداً يؤمن معه نواظروهم على الكذب فمواثروهم ويرمم بأنه خبر جماعة مفيد بنفسه القطع بصدقه والأخبار أحاد، ولا يفيد بنفسه إلا ضماً»<sup>(٣)</sup>. ويقول الميرداماد (١٠٤١هـ) في الرواشح: «إن متن الحديث بحسب طريقه منقسم إلى متواتر وأحاد، فالأول ما قد تكرر. والثاني، ما لا يكون كذلك [أي مثل المتواتر] ولو في بعض الطبقات»<sup>(٤)</sup>.

وعرفه العلامة المامقاني (١٢٥١هـ) بالقول: «وهو ما لا ينتهي إلى حد التواتر، سواء كان الراوي له واحداً أو أكثر، وله أقسام، ولكل قسم سم برأسه، فمن تلك الأسماء: المحضوف بالقرائن القطعية، ومنها المستحصص»<sup>(٥)</sup>. وعرف الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في «ذكرى الشيعة» المتواتر بأنه ما بلغ روايته إلى حيث يحصل العلم بقولهم والأحاد بخلافه»<sup>(٦)</sup>.

١ - ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٦٢.

٢ - الشهيد الثاني، البداية في علم الدراية ٢٩، وقريب منه السيد حسن الصدر، نهاية الدراية ١٠٢.

٣ - بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية: ٤.

٤ - محمد باقر الميرداماد، الرواشح السماوية، ٧١ - ٧٢.

٥ - عبدالله المامقاني، مقياس الهداية ١، ١٢٥ - ١٢٨.

٦ - الشهيد الأول، ذكرى الشيعة ١، ٤٨.



وعرفه العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في «مبادئ الوصول» بأنه ما يفيد الظن وإن تعدد المخبر جاعلاً إياه حجة<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ حسن (١٠١١هـ) في المعالم، «حبر لواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر، سواء كثرت روايته أم قلت، وليس شأنه إفادة العلم بنفسه، نعم، قد يفيد بانضمام القرائن إليه»<sup>(٢)</sup>.

كما يعرفه الملا علي كني (١٣٠٦هـ) بأنه، «ما لم يجمع ما في التواتر»<sup>(٣)</sup>، ونحوه الطريحي في جامع المقال<sup>(٤)</sup>، والمطوي العاملي في مناهج الأخبار<sup>(٥)</sup>.

وأما الدراسات الأصولية الشيعية المتأخرة فأظن أنها أطبقت على فهم كل حبر ظني بنفسه على أنه هو خبر الواحد، يعرف ذلك كل من راحع مباحثهم هناك، حتى أنهم لم يذكروا له تعريفاً أو يختلفوا في تعريفه، وليس هناك تفسير لذلك سوى وضوح المعنى، ولهذا اعتبروه من الظنون التي تحتاج إلى دليل لا اعتبارها، ووصفوه بعد مباحث القطع، وضمن مباحث الظن إلى جانب الشهرة المتواترة والظهورات اللمعية و<sup>(٦)</sup>

ولم أحد في حدود تتبني البسيط أي معنى لجر لهذا الاصطلاح في الوسط الشيعي، نعم هناك مواضع يطلق فيها خبر الواحد ويكون المورد من موارد الخبر الذي يرويه واحد فقط، أي يكون له راو واحد فحسب، فهذا لا يمكن لقول بأن مراد المائل بالواحد هو ما أسلفناه من التعريف، لكن من غير المعلوم - حسبنا يبدو لي - أن ذلك يعني اصطلاحاً آخر، بقدر ما هو استخدام لغوي، نبرره كلمة «واحد»، وسنأتي شواهد مثيرة إلى هذا الأمر.

١ - العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ٢٠٢.

٢ - الشيخ حسن، معالم الدين، المقدمة في أصول الفقه ١٨٧، وراجع، حصر السبعاني، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية: ٢٨ - ٢٩.

٣ - الملا علي كني، توضيح المقال في علم الرجال، ٢٦٨.

٤ - فخر الدين الطريحي، جامع المقال: ٣.

٥ - أحمد بن زهير العابدين العلوي العاملي، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار ١: ٥٠، والمقابلة بين

الواحد والتواتر اليقيني صريح كلمات الكنجوري الشيرازي في انوار الرجائية ٣٧، ١٨١ - ١٨٢.

وانظر: البروجردي، نهاية الأصول ٤٨٦، وتقريرات في أصول الفقه ٢٥٨؛ والبصري، فائق المقال

٢١؛ والعين بن عبد الصمد العاملي، وصول الأخبار إلى أصول الأخبار ٢٩٤ - ٢٩٥؛ والبحراني،

المدائيق الناصرة ٩: ٢٥٦، والقمي، القوانين محكمة ٢: ٤١٢؛ والطباطبائي، مناهج الأصول: ٢٢٨

والأشتياني، بحر العوائد ١: ١٤٢؛ وصفي زكي، المعجم الأصولي ٥٦٦، ٥٦٧؛ والمؤمن، تسديد

الأصول ٢: ٦٤؛ وأبو الحسن الإسماعيلي، وسيلة الوصول ٤٩٦؛ والنجاشي، مناهج الأصول ٢: ١٣٠.

٦ - راجع على سبيل المثال محمد كاظم الخراساني في كفاية الأصول؛ ومرتضى الأنصاري في فرائد الأصول.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

نعم، سوف يأتي، أن الميرزا النائيني (١٢٥٥هـ) والسيد الخوئي (١٤١٢هـ) يعتبران مصطلح خبر الواحد ذا مدلولين أحدهما مطلق الخبر الطلي والثاني خصوص الخبر الضميم، ويمتبران أنه من المحتمل أن تكون كلمات السيد المرتضى حول خبر الواحد إنما تريد المدلول الثاني لا الأول<sup>(١)</sup>.

وسوف نتأقش هذه الدعوى لاحقاً في مكانها المناسب إن شاء الله تعالى، ونؤكد أن السيد المرتضى لم تكن في كلماته دلالة من هذا النوع، وأما ذكرهما هذا المعنى الثاني للخبر، فلا ينكر أنه ربما استخدم هذا المصطلح وأريد به هذا المعنى، لكن على نحو الاستخدام، ولا دليل أبداً على أنه عدا مصطلحاً متعارفاً في الأوساط العلمية.

أما في الوسط السنّي فكان الأمر مشابهاً للتوضع في الوسط الشيعي مع بعض الاختلاف، فقد عرف أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) خبر الواحد بأنه «ما لا ينتهي من الأخبار إلى حدّ التواتر المقيد للعلم، مما يقه جماعة من حممة أو ستة مثلاً فهو خبر الواحد»<sup>(٢)</sup>.

وأما الإمام أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ) فيمرفه في «اللمع» بالقول: «خبر الواحد ما انجحد عن حدّ التواتر، وهو صريحان: مسند، ومرسل»<sup>(٣)</sup> وهكذا يعتبره ابن قدامة (٦٢٠هـ) بأنه «ما عدا المتواتر» ناسباً إلى الأكثر عدم إعادته العلم<sup>(٤)</sup>.

نعم هناك كلام في الوسط السنّي حول الخبر المشهور فهل هو من المتواتر أو الأحادي أو وسط بينهما؟

والذي يبدو أن المشهور يدخل عندهم في زمرة الأحاد، إلا العنفة، حيث عرف عندهم بأنه ما كان في أصله من أخبار الأحاد لكنه تواتر في القرن الثاني والثالث فيكون عند العنفة بمنزلة المتواتر ويفيد اطمئناناً وعمماً، وعليه يقع في الحدّ الفاصل بين الأحاد والمتواتر، وهذا معناه أن الخبر عند العنفة ثلاثي الأقسام: متواتر، ومشهور، وواحد<sup>(٥)</sup>.

- ١ - انظر: الميرزا النائيني، أجود التقريرات ٢: ١٨؛ وأبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٤٩ وعبد الأعلى السهروردي، تهذيب الأصول ٢: ١٠٤ ومصطفى الحميني، تحريرات في الأصول ٢: ٢٥٢.
- ٢ - أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول ١: ٤٧٢.
- ٣ - أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: ١٥٣.
- ٤ - ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر ١: ٢٠٢ - ٢٠٣.
- ٥ - راجع: محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه ١: ٢ - ٣٠٣؛ وأحمد الشقيطي، خبر الواحد وحجّيته: ١١٢ - ١١٥ ولا بأس - لمزيد من اختلاف حول الخبر المشهور والمستفيض - بمراجعة المامقاسي في مقياس الهداية ١: ١٢٨ - ١٢٣.

وهكذا نلاحظ أن الجرجاني (٨١٦هـ) يحاول تعريف خبر الواحد بتعريفين: أحدهما ما ينسجم مع المعنى المتقدم عند الإمامية، وثانيهما «هو الحديث الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً ما لم يبلغ الشهرة وتواتر»<sup>(١)</sup> وبهذا يكون قد عزّر التقسيم الثلاثي، وصيّق من دائرة أخبار الأحاد، والأمر بمسحه مراه عند الشوكاني (١٢٥٥هـ) في «إرشاد الفحول» حيث عرّفه بأنّه ما قلّ رواته عن ثلاثه أشخاص<sup>(٢)</sup>.

وفي خلافٍ آخر نجد أبو العباس القرني (٦٨٤هـ) يصعّ تقسيماً ثلاثياً للأخبار هو: المتواتر، «والأحاد وهو ما أفاد ظناً كان المحبر واحداً أو أكثر، وما ليس بمتواتر ولا أحاد، وهو خبر الممرد إذا احتجّت به القرائن، فليس متواتراً، لاشتراطها في التواتر العدد، ولا أحاداً لإفادته العلم، وهذا القسم ما علمت له اسماً في الاصطلاح»<sup>(٣)</sup> لكنّ هذا الخلاف طفيف، سيما بعد تصريحه بأنّ الأحاد ما كان ظاهراً وبهذا ظهر أنّ خبر الواحد مصطلح يراه به مطلق الخبر الطفي بنفسه عبر المتواتر إلّا عند فئة معدودة من أهل السنّة.

وعلى آية حال، هذه خلاصة بالغة الإيجاز واستعراض شديد الاختصار لبعض المصطلحات التي سوف تمرّ في هذه الدراسة أحيماً تقديمها لمزيد من تنظيم البحث وبرمجته.

١ - الجرجاني، التعريفات: ١٠٦.

٢ - الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ٧٧.

٣ - شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرني، شرح تنقيح المصول في اختصار المحصول في الأصول، ٢٧٣.



الفصل الأول

# نظرية السنة في عصر الحضور

(١ - ٣ - ٤)



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

## ظاهرة الاجتهاد عصر الحضور

لكي نحلل نظرية السنّة عصر حضور أهل البيت عليه السلام، لا بدّ من مدخل منهجي هام، يرصد ظاهرة الاجتهاد وتصنيفاتها في تلك الفترة، لمعرفة كيف ستكون أدواتها للوصول إلى نتائج، لهذا يعقد هذا البحث هنا تمهيداً لتحليل هذه الحقبة.

يدرك المطلع على تاريخ علم أصول الفقه الشيعي، أنّ مقولات هذا العلم لم تعد نظريات مدوّنة ذات طابع تخصصي إلا في مرحلة متأخرة، وأنّ علم أصول الفقه كان قد أخذ نفوذه في الوسط السنّي قبل أن يلقى رواجاً أو مرجعيّة في الأوساط الشيعية.

وهناك تحليلات عدّة لهذه الظاهرة، منها ما أثاره غير واحد من أمثال الباحث الغربي تشارلز أدامر<sup>(١)</sup>، من أنّ الحاجة إلى علم أصول الفقه بوصفه علماً مناهجياً لم تكن ملحة في الوسط الشيعي عصر حضور المعصوم عليه السلام، لأنّ حضور المعصوم عليه السلام يمكنه أن يُلقي حاجات عديدة، فوجود النص بصورة حاضرة بإمكانه أن يزيل التباسات متكرّرة، ومن ثم تكون الحاجة إلى علوم مناهجية أكبر كلّما اتّمد الباحث الدّسي أو الفقيه عن عصر النصّ ومحيطه.

لكنّ السؤال هو إلى أي مدى لم تكن هناك حاجة لعدّة منهجية يستعين بها فقهاء الشيعة ومتكلموهم في ممارساتهم الاجتهادية؟ لأنّ لما استمعنا حول سمة هذا التحليل ودائرته دون أن ننكره بالمرّة، مؤيدين في وجهة نظرياً هذه ما أثاره الشهيد مرتضى مطهري (١٩٧٩م) في بعض إجاباته حول بعض المقولات الاستشراقية<sup>(٢)</sup>، حين أكّد الممارسة

١ - هاراه شيخ طوسي، إعداد وتنظيم علي اندري، ج ٢، دراسة للبروفيسور تشارلز أدامر، ترجمة محمد حسين ساكت، ص ٢٧ - ٢٨؛ وهو ما يراه محمود الشهابي، تقريرات أصول: ٢٨، ٤٣، ويرى السيد عبدالرزاق المقرّم أنّ أول من فتح باب الاجتهاد عند الشيعة هو ابن الجنيد الأسكافي، راجع: مقدّمة تنقيح الفتوى، ص (٥٠) كما يُعرف عن الأخباريين إنكارهم الاجتهاد عند الشيعة، بل كتب الشيخ الأخباري عبد الله السماهيجي البهراسي رسالة خاصّة نسبها إليه صاحب أنوار البدرين وهي: «رسالة في نفي الاجتهاد وعدم وجوده في زمان الأئمة الأمجاد»، انظر: الشيخ علي البلاذري البهراسي، أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، ١٧٥، هذا ولم ينسب هذه الرسالة إليه المحلّث البهراسي في «الؤلؤ لبهرين»

٢ - مرتضى مطهري، المجموعة الكاملة (مجموعه آثار، بالممارسة)، كليات علوم إسلامي، أصول فقه ٢٠: ٦٢؛ والمصدر نفسه: ١٢٨ - ١٤١، إلهامي أر شيخ الطائفة طوسي،

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

الاجتهادية لعقهاء الشيعة عصر الحضور مبرراً مقولته بالبعد المكاني عن المعصوم نفسه من جهة، وما تؤكدُه الشواهد التاريخية من ضواهر تحتاج بدورها إلى عمل اجتهادي دقيق مثل ظاهرة تعارض الأحاديث التي كشفت عنها النصوص والأمثلة التي كان يثيرها أصحاب الأئمة عليهم السلام فيما يخص ما يردهم من الحديثين المختلفين وفق الاصطلاح القديم، أو المتعارضين وفق الاصطلاح الأكثر رواجاً في العقبة المتأخرة.

إنَّ حضور المعصوم عليه السلام لا يلغي الحاجة إلى الاجتهاد أو تأسيس مناهجه. وذلك لمناصر<sup>(١)</sup>:

أولاً: إنَّ حضور المعصوم عليه السلام لا يعني إمكانية الوصول إليه على الدوام، وعلى اليسر والسهولة سيما في تلك الأعصار، فلم يكن المجتمع الشيعي كتلةً بشريةً واحدةً تجمعها حفرافيا محددة، فصرح عليها تواصلاً من الدرجة الأولى، بما يزيل الاختلافات أو الفوارق أو المصاعب، فالبعد المكاني له دوره الوصح في هذا الموضوع فعندما يكون الإمام عليه السلام في المدسة المنورة، فيما ينتشر النشوة في بلاد العراق وقم والري وحراسان ومناطق أخرى، فليس من المنطقي افتراض مساهمة في هذا التناغم، إنَّه يحلق قطيعةً بدرجة أو بأخرى بين ما يمكننا تسميته المحتملات الشيعية، وليس المجتمع الشيعي، فليست تلك الأزمنة مشابهةً لمصرنا هذه في مظاهر التطور في وسائل الاتصال بما بات يعرف أيضاً بعصر انفجار المعلومات، لقد غدا العالم ليوم قرية كويبة واحدة بعمل قوى الدمج الإعلامية والاقتصادية فتقاربت المظاهر المصوكية وغيرها وعدا التواصل أمراً أكثر يسراً وسهولة، إن تلك الأزمنة تمثل أرملة سيطره الجمرها وفرصها أنواعاً من القطيعة - بدرجة أو بأخرى - بين الشعوب والأمم رغم أنها لا تنكر مظاهر الاتصال والوحدة.

وهذا معناه، أنَّ الكيان الشيعي لم يكن على تواصل دائم مع المعصوم عليه السلام لكي يتم عبر هذا التواصل نقادي الإشكاليات اليومية العادية أو الحواب عما بات يعرف عند أهل السنة بفقهاء الفوارق، ونتيجة ذلك، أن تظهر ثقافياً مرجعيات بديلة - طولياً لا عرضياً -

١ - ذهب إلى وجود الاجتهاد عصر الحضور عدد من الباحثين فراجع النص والاجتهاد عبد الحسين شرف الدين، مقدمة السيد صدر الدين شرف الدين ٧١، حيث رأى أن الاجتهاد كان عصر الرسالة أيضاً، ومن ذهب مثل قوله الشيخ علي كاشف الغطاء، كتاب أنوار علم الفقه وأطواره ١٥ - ١٦ والشيخ إبراهيم الجنائي، أدوار اجتهاد ٤٣ - ٤٦ وذهب إلى وجود الاجتهاد عصر النبي صلى الله عليه وآله السيد الحوئي في التحقيق، الاجتهاد والتقليد ٨٧ - ٨٨ وإلى وجود عصر الأئمة عليهم السلام الإمام العملي في الاجتهاد والتقليد ٧٠ - ١٧٨ وحسين مدرسي طباطبائي، مقدمة بر فقه شيعه ٣ - ٢٧ وله أيضاً: رمي در فقه إسلامي ١ - ٢٧ - ٤٥ والشيخ حسين علي منتظري دراسات في ولاية الفقيه ٢ - ٨٧ وعلي الفاضل القائمي النجفي، علم الأصول تاريخياً وتطوراً ٢٩ - ٢٥ ومهدي علي بور، در آمدي به تاريخ علم أصول: ٤٧ - ٥٩ وعدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية ٢١٧ - ٢٤



عن المعصوم عليه السلام، في المجتمعات النائية عن مركز حضوره مما يستدعي أن تعارض هذه المرجعيات دوراً وسيطاً بين مصدر النص والقاعدة الشعبية الشيعية، الأمر الذي يخلق - تلقائياً - حاجة إلى الاجتهاد، ولو بظاهرة السبيل، ومن ثم فمن غير الصحيح اعتبار حضور المعصوم عليه السلام مؤخراً لأصل تكون ظاهرة لاجتهاد في المناخ الشيعي بحجة انعدام الحاجة إليها.

ثانياً: إن الشواهد التاريخية والروائية تؤكد أن العقل الشيعي قد بدأ بممارسة شيء من الاجتهاد في عصر الحضور، فظاهرة ولادة المدارس الفكرية في الوسط الشيعي كمدرسة نيشابور بما قدمته لنا من أسماء بارزة كالمصل بن شاذان و... معن وصف بعضهم السيد المرتضى (٤٢٦هـ) في رسائله بأنه كان عاملاً بالقياس <sup>(١)</sup>، تدل على ممارسات اجتهادية في تلك الحقبة، أو كمدرسة قم التي امتارت بالطابع الحديثي النقلي ونقلت إلينا أسماء شخصيات بارزة كان لها موقف من ظاهرة الحديث والمحدثين كأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وغيره <sup>(٢)</sup> أو كمدرسة بغداد التي كان لها طلابها الخاص أيضاً، علاوة على مدرسة الكوفة و... <sup>(٣)</sup>

إن تعدد المدارس بل وتصارعها - كما هو الحال في صراع محدثي قم مع المتكلمين - يكشف عن تعدد الاجتهادات، من غير تعدد المذهب بمسماها، مما يؤكد أن ظاهرة الاجتهاد كانت موجودة في الوسط الشيعي عصر الحضور.

ثالثاً: الانقسامات الكلامية التي عرفها تاريخ التشيع في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، فإن هذه الانقسامات، مهما فسرت بأسد بثوتها، تفرص ظاهرة جدل واسع وهو جدل نقل لنا التاريخ الكثير عنه، وعن مساهمات رجال كبار من الشيعة فيه أيضاً، بمن فيهم الأئمة عليهم السلام أنفسهم، كما يشهد بذلك مثل كتاب الاحتجاج للطبرسي (ق٦هـ) <sup>(٤)</sup>.

١ - السيد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ٢، ٢١٦.

٢ - حول مدرسة قم راجع: علي الجابري، الفكر الإسلامي عند الشيعة الإثنا عشرية ١٩٨ - ٢٠٥؛ وعلي الماصِل القائمي، علم الأصول تاريخاً وتطوراً، ٨٤ - ٨٧، ومحمد رضا رضوان طلب، خير الواحد مستند وحيته: ٢٥ - ٢٦.

٣ - حول مدرسة بغداد انظر: علي الجابري، الفكر الإسلامي عند الشيعة الإثنا عشرية، ٢٠٦ - ٢٢٠ و حول مدرسة الكوفة راجع علي الماصِل القائمي، علم الأصول تاريخاً وتطوراً: ٨٢ - ٨٤؛ ومحمد رضا رضوان طلب، خير الواحد مستند وحيته، ٢٢ - ٢٤.

٤ - احتوى كتاب الاحتجاج على ثلاثمائة وستين مسطرة معظمها في كلاميات وما يتعلّق بها في تلك العصور، وبعض هذه المناظرات قد لا يصدق عيه هذا لقوان لكنه سرد الاحتجاجات من عصر النبي صلى الله عليه وآله إلى عصر الإمام المهدي عليه السلام انظر: أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، الاحتجاج.

## نظرية السفة في الفكر الإمامي الشيعي

وهذا الجدل الواسع كان يقوده علماء كبار من الشيعة من أمثال مؤمن الطاق، وششام بن الحكم ويوس بن عبد الرحمن والمصل بن شاذان وغيرهم<sup>(١)</sup>، وهو ما يلازم - عادةً - ممارسات عقلية اجتهادية تأويلية بالغة الكثرة، ومن ثم فالاجتهاد في العقليات وفي تأويل النص كان ظاهرةً بلغت أوجها في القريب لثاني والثالث الهجريين، مما يضع بنيةً تحتيةً ويخلق مناخاً موائماً يتقبل ظهور الاجتهاد الشيعي في الفقه وغيره أيضاً عصر العصور، بمعنى أن الحلفيات العسكرية عند الشيعة في مجال الكلام وتأويل النصوص الراجعة للإمامة وغيرها، تساعد على ظهور اجتهاد فقهي وتسجيم أكثر من عدم الظهور، ومن ثم تكون عنصراً موائماً لتطور مدرسة الاجتهاد في العقل الشيعي.

رابعاً: إن طليمة الطواهر تستدعي - منطقياً - ولادة الاجتهاد في التاريخ الشيعي عصر العصور، لا بعده، فظاهرة اختلاف الأحاديث وتعارضها لم تكن ظاهرةً عابرةً في الثقافة الشيعية بل كانت كبيرةً وعظيمة، الأمر الذي يعني أن علماء الشيعة في ذلك العصر كانوا يواجهون واقعاً حياً، ومن طليمة الأشياء أن تكون لهم حلولهم إزاء هذا الواقع الصاعق، وهذه لا شك أنها تشكل جزءاً من نظرية أصولية وعمل اجتهادي في العلوم العقلية والفقه على السواء.

ومما يؤكد أنها لم تكن ظاهرة عابرة خصوص تعود لتلك العترة أو ما يقاربها حيث تكشف هذه النصوص عن سبب ظاهرة التمارض في تحنر بعض الشيعة بل ورجالات هذا المذهب، وهذا التحنر المصفي أحياناً إلى التحلي عن المذهب الإمامي كاشف صادق عن عمق حساسية ظاهرة التمارض مما يعني - أكيداً - أن تمكيراً ما قد بدل للخروج من هذه الأزمة، سواء اعتبرنا سببها ظاهرة التقية كما يقول بعض الأخباريين - كما سيأتي - أو ظاهرة الدس والتحريف ووضع في الروايات أو هما معاً لا فرق.

ومن هذه النصوص / الوثائق، نص دال للشيخ أبي الحسن علي بن الحسن بن بابويه القمي (٣٢٩هـ) والد الشيخ الصدوق (٢٨١هـ) في كتابه «الإمامة والنبصرة من الحيرة»، حيث يقول: «ورأيت كثيراً ممن صنع عقده، وثبتت على دين الله وطأته، وظهرت في الله خشيته، قد أحادثه الفية (عبيبة الإمام الثاني عشر)، وطال عليه الأمد حتى دخلته الوحشة، وأفكرته [وأنكرته] الأخبار المختلفة، والآثار الواردة...»<sup>(٢)</sup>.

١ - حول معركة الآراء الكلامية الشيعية نظر حسين مدرسي صباطبائي تطور المباني الفكرية للنشيع في القرون الثلاثة الأولى.

٢ - الصدوق الأول، الإمامة والنبصرة من الحيرة ٩ وتحذر الإشارة إلى وجود جدل في صحة نسخة الكتاب الذي بين أيدينا للصدوق الأول لكن هذا غير مهم ما دام الكتاب يكشف عن صدوره في القرون الأولى، سواء كان مصنعه الصدوق الأول أو شخص آخر.

ثم يفرد الصدوق الأول بحثاً في «أسباب اختلاف الروايات وموجبات الحيرة والاشتباه» في صفحات عدة، مما يدل على تأثير هذه الظاهرة وصعقتها على العقديات الشيعية آنذاك، أي عصر الغيبة الصغرى.

وهذا النص المتأخّر لعصر الحضور، قد احتصر بظاهرة الغيبة مما قد يجعله مخصوصاً بغير عصر الحضور فإن بصاً آخر لطوسي (٤٦٠هـ) يتحدث فيه عن ظاهرة عامة في التراث الحديثي الشيعي، وهي ظاهرة لم تولد بعد الغيبة، بل كانت موحودة في عصر الحضور تبعاً لوجود هذه الروايات المنقولة، مما يسمع لنا - إلى حدٍّ - بتوطيف النص الآتي.

يقول الشيخ الطوسي في مقدمة «تهذيب الأحكام»: «ذاكرني بعض الأصدقاء آتية الله من أوجب حقه [عليها] بأحاديث أصحابنا أنهم والله ورحم السلف منهم، وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمساواة والنص، حتى لا يكاد يتفق خبر إلا وبإرائه ما يصادف، ولا يسلم حديث إلا وفي مقابلته ما يباهيه، حتى جعل محالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرقوا بذلك إلى إبطال معتقدينا .. حتى دخل على جماعة ممن ليس لهم قوة في العلم، ولا بصيرة بوجه النظر ومعاني الأنماط شبهة، وكثير منهم رجع عن اعتقاد الحق لما اشتبه عليه الوجه في ذلك» (١).

كما أن تنامي مدرسة الرأي في العراق، وعلى رأسها الإمام أبو حنيفة النعمان (١٥٠هـ) لنظرية الرأي والقياس واجه ردات فعل واسعة في الوسطين الشيعي والسني معاً، وقد خاص الشيعة معركة فكرية كبيرة كان على رأسها أئمة أهل البيت عليهم السلام أنفسهم، ومن الطبيعي أن تولد هذه المعركة الكثير من الأفكار حول معايير الاجتهاد ومواريس الصواب والخطأ فيه، سيما إذا صح ما قيل إن مجموع ما جاء عن أهل البيت عليهم السلام في أمر القياس بلغ حوالي الخمسمائة رواية (٢).

وهكذا الحال في ظاهرة الروايات نفسها حيث كان فقهاء ذلك العصر يواجهون كمّاً كبيراً من الروايات التي ترددهم، فكان من الطبيعي أن يأخذوا ببعضها ويطرحوا بعضها

١ - أبو جعفر الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٢

٢ - السيد الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٦، والسيد مصطفى العميني، تحريريات في الأصول ٦: ٢٠٥  
٥١٤ - ٥١٥، و٧: ١٦٦. وقد ذكر الشيخ حسن الجواهري أن خصوص النهي عن القياس يلغظه في خصوص كتاب وسائل الشيعة كانت ٢١ رواية والنهي عن الرأي في الدين كان ١ روايات، ثم قال، «فكم هو عدد الروايات الباهية عن القياس والرأي في كل كتب الروايات لو أحصيت؟»، انظر له: مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام العدد ٢٣، ١: ٢٠١م، إعادة النظر في القياس (الفقهية): ١٢٠.

### نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

الآخر، كما تؤكد الشواهد التاريخية من مثل السياسة المتشددة بسبباً التي كان يمارسها بعض كبار مدرسة قم مثل أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وغيره<sup>(١)</sup>، أو مثل ردّ الفعل المترقب إزاء النصوص التي صدرت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تعلن وجود الكذابين بين الشيعة والرواة عموماً، بل ودسّهم بروايات عديدة الكاذبة في مصنفات أصحاب الأئمة عليهم السلام، كما جاء بالخصوص حول المعيرة بن سعيد وغيره<sup>(٢)</sup>، إن ردّ العمل الطيبيّة إزاء نصوص التحذير هذه أن يمارس الفكر الشيعي عموماً عملية حذر وانتقاء، يقومان في نهاية المطاف على صوابط لدى أصحابها، مهما كان تقييمنا لهذه الصوابط.

إنّ ما يقوله رعماء الأخباريّة المتأخرون من أمثال المحدث يوسف البحاربي (١١٨٦هـ) حول ظاهرة تصفية النصوص وروايات، إنما يرغمه الأخباري - كما سيأتي بحثه لاحقاً - في العثرة اللاحقة، أي أنّ كتب الأربعة التي ولدت في القرنين الرابع والخامس الهجريين صنّعت في سياق عملية تصفية واسعة، والا فلا يكون هناك معنى للتصفية إذا كانت النصوص لا التماس فيها طيبة فترة الحضور، وهذا ما يؤكد أن الأطراف كافة - بما فيها الأخباري - يعتمد بطوائف الخلط والدسّ والارتباك في روايات تلك الحقبة، ومن ثمّ فمن الطبيعي - كما أشرف<sup>(٣)</sup> - أن يكون للمعتكّم والعقيد الشيعي رأي وموقف في تقويم هذه الروايات وانتقائها.

ولكي نؤكد هذا الأمر، ما غلبنا سوى رصد كتب الرجال والنراجم، حيث تصيد أنّ العديد من علماء الشيعة ومصنّفيهم كانت لديهم مصنّعات رجالية<sup>(٤)</sup> فقد قيل إنّ الحسن بن محبوب (ق ٢ - ٢هـ) أو عبدالله بن جبلة بن حبان بن أنحر الكفائي (٢١٩هـ) كان من أوائل من صنّف في الرجال عند الشيعة<sup>(٥)</sup>، بل ذهب جماعة إلى أن الطوسي

- ١ - راجع في طرده ابن خالد البرقي من قم الرجال لاسيما لعضائري ٢٩ والعلامة العلي في الرجال: ٦٢، باب الفهرّة! والحوثي، معجم رجال الحديث ٢: ٢٦٥.
- ٢ - راجع: الحوთي، معجم رجال الحديث ١٨: ٢٧٥ - ٢٧٩.
- ٣ - الشيخ الطوسي، عدّة الأصول ١: ١٤١، حيث ذكر أنّه وجد الطائفة قد وثّقت الثقات وصنّعت الضعفاء، مما يدلّ على أنّ ظاهرة المتابعات الرجعية كانت موجودة في الوسط الشيعي قبل الطوسي. وقد نقل الرجالي الماهر الشيخ مسلم الدوري أنّه وقف على اسم أربعين كتاباً في الرجال من مؤلّعات الشيعة المتقدّمين، راجع له أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٢٦، وانظر أيضاً: باقر الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجائية ١٩٤ - ١٩٥ والحوثي، معجم رجال الحديث ١: ٤١ - ٤٢؛ والأما برزك الطهراني، مصمى المقال في مصنّفي علم الرجال، حيث استعرض فيه مصنّفي الرجال من الشيعة في الحقبة الرسمية المستعصمة، كما استعرضها أيضاً في الجزء العاشر من الذريعة.
- ٤ - السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة علوم لإسلام، ٢٢٢ وراجع الحوთي، معجم رجال الحديث للحوثي ١: ٤٢.

(٤٦٠هـ) كانت أمامه - حينما آلف رجاله أو فهرسته - عشرات المصادر الرجالية، إلى حد يرى فيه أمثال العالم الرجالي المعاصر أية صلة الحوثي (١٤١٣هـ) أن كثرة هذه الكتب - والتي يبدو أنها كانت شيعية كما بهم - حلت من كثرتها التوثيق والتصغير بمثابة الحسيني<sup>(١)</sup>، وهي مقولة وإن كان هناك مجال لمناقشتها كما ذكره غير باحث رجالي معاصر<sup>(٢)</sup>، إلا أنها تشي بظاهرة مصنعات ذات عدد لا يستهان به، وهذه المصنعات قد آلف الكثير منها - كما يظهر من صاحب هذه المقولة - في عصر الحضور، مما يدل على وجود متابعة لظاهرة الروايات ومنهج في التعمق معها

والعلاصة، إن ظواهر مثل التعارض، أو حتى نفس الروايات، وكذا القياس والرأي، تستدعي منهجاً في التعامل، ومن المنطقي أن يكون لدى فقهاء تلك المرحلة وعلامتها موقف أو رأي، يصنّف - تلقائياً - عملاً احتشادياً وبطريقة مساهجية، مهما كانت بسيطة وشبه عفوية بالنسبة إليها.

خامساً: ومن الشواهد المؤكدة لوجود ظاهرة الاجتهاد عصر الحضور، ما ذكره الإمام الحميني (١٤٠٩هـ) من النصوص والروايات، التي تلاحظ فيها نوعاً من التعليل والوجوه الذي كان يمارسه أهل البيت عليهم السلام بحق أصحابهم<sup>(٣)</sup>، فقد دلت العديد من الروايات على أن الأئمة عليهم السلام كانوا يرشدون أصحابهم إلى كيفية الاجتهاد وشكل التعامل مع النص، مما يكشف في وقت واحد عن وجود هذه الظاهرة لأن أهل البيت عليهم السلام كانوا يسمون لترويجها، ووجودها أيضاً لأن سمي أهل البيت عليهم السلام لترويجها كان نابهاً عن وجود حاجة أو لا أقل استمداد ثقافي عام لتكون ظاهرة من هذا النوع، فهذه النصوص بشكل شامداً تاريخياً على ظاهرة الاجتهاد في عصر حضور

وحصيلة ما قدّمناه، أن العقه لشيعة والكلام لشيعة مارسا اجتهاداً في العقل وفي فهم النصوص والتعامل معها زمن الحضور وأن لمقولة التي ترى أن حركة الاجتهاد تأخرت إلى ما بعد الميعة الصغرى للإمام شافعي عليه السلام، ليست دقيقة عندما يرد منها إطلاق حكم عام وجذري.

١ - راجع: السيد أبو القاسم الحوثي، معجم رجال الحديث ١: ٤٢

٢ - راجع: الشيخ محمد السند بحوث في مباني علم الرجال ٨٥ - ٨٨

٣ - الإمام الحميني، الاجتهاد والتقليد ٧ - ٧٨ وبراهيم اجبائي، أدوار اجتهاد، ٨٩ - ٩٤ وراجع محمد رضا جواهرى، اجتهاد در عصر أئمة معصومين عليهم السلام ١٧٠ - ١٧١ وتراجمة عيّنات من هذه الروايات يمكن الاطلاع على الكتاب نفسه من ١٧١ - ١٨٢ وقد جاء في هذا الكتاب وكتاب أدوار فقّه جملة من الشواهد على ظاهرة الاجتهاد عصر حضور لكن في نفس شيء من الكثير منها، ولا مجال لبحث هذا الموضوع عملاً لكنهما كتابان جيدان في بابهما

## نظرية المسنة في الفكر الإمامي الشيعي

لكن وجود ظواهر اجتهادية ومساهمات تأويلية في قراءة النص الديني لا يلبي مجموعة حقائق من الضروري وعيها بدقة مهم طبيعة المواقف النظرية في تلك الحقبة الزمنية، والتي منها الموقف النظري من الأخبار والأحاديث بأبوابها.

## الفقه المنصوص أو الفقه الروائي

هناك كلام بين دارسي تاريخ الفقه الشيعي يدور حول اعتبار ابن الجبير الأسكافي (ق ١٤هـ) والحسن بن أبي عمير العماسي (ق ١٤هـ) أول من أسس المصالح الاجتهادية العملية، وبدرا بدور الفقه الاستدلالي والتصريفي في الوسط الشيعي<sup>(١)</sup>

لكن - مع ذلك - تكاد القراءات لتاريخية الفقه الشيعي تجمع على أن كتاب «المبسوط في فقه الإمامية» للشيخ أبي حمزة الطوسي (١٦٠هـ) هو أقدم كتاب فقهي شيعي وصلنا يعتمد المنهج الاستدلالي والتصريفي في تعامله مع المادة الفقهية<sup>(٢)</sup>، والكتب الفقهية التي آلفت قبل الطوسي ووصلتنا كانت كتناً روائية، بمعنى أن نص المتوى أو الموقف الفقهي لهذا الفقيه أو ذلك كان مطابقاً حرفياً أو شبه مطابق لنص الرواية التي كان الفقيه يستند إليها في اجتهاده<sup>(٣)</sup>، فهذا كتاب «المقنع» للشاح الصدوق (٢٨١هـ) أو كتاب الهداية له أيضاً، حصيلة جملة الروايات دون زيادة أو ترميم، وكأنه يعيد تقرير النصوص الروائية، على شكل كتاب فقهي، ومن هنا نجد بعضهم مثل «المقنع» و «الهداية» و... روايات وأحاديث<sup>(٤)</sup>.

وحتى الشيخ الطوسي الذي ثبت الوثائق التاريخية أنه كتب كتاب «المبسوط» في مدينة النجف بعد هجرته إليها عقب الأحداث الدامية التي وقعت في بغداد بين السنة والشيعية عام (٤٤٨هـ)، وأن هذا الكتاب كان آخر ما ألّفه في علم الفقه<sup>(٥)</sup>، حتى الطوسي ألّف كتاب «النهاية» على الطريقة قديمة وثمة نص دالّ للطوسي نفسه حول

١ - راجع: السيد محمد مهدي بحر العلوم الموائد، برحالة ٢ - ٢٢٠؛ وصدور الرافق المرقوم مقدمة لتفصيل الحوئي، الاجتهاد والتقليد (هـ)، وأبو الماسم كرخي، تاريخ فقه وفقها ٣١٧، وحسن مدرّسي طباطبائي، زمن در فقه إسلامي ١٨ : ١.

٢ - انظر: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١ - ٥٤ - ٥٥، ومجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدد ١٣، ١٨١ - ١٨٢ في مقال السيد صدر الحكيم تحت عنوان «مراحل تطوّر الاجتهاد في الفقه الإمامي، القسم الأول» ومحمد إبراهيم العناني، ابواب فقه ٢٥ - ٢٥٤.

٣ - السيد حسين البروجردي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر ٨ - ١٠.

٤ - راجع، محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١ - ٥٠ ومحمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٢٨ : ٦، والشيخ مسلم الدوري، أصول علم الرجال ١٩ - ١٩١، واعتبر رسائلها غير صارح بحجيتها.

٥ - محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٨٢.

ذلك المنهج النصي الذي كان متبعاً في الوسط الشيعي، إذ يكتب الطوسي في مقدمة المبسوط ما نصّه: «... وتُصنّف نيّتي أيضاً فيه قسمة رعية هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به، لأنهم ألفوا الأخبار وما روه من صريح الألفاظ، حتى أن مسألة لو غير لمظها وعبر عنها بمير اللفظ المعتاد لهم، تمجّبوا منها، وقصر فهمهم عنها، وكنت عملت على قديم الوقت كتاب «النهاية»، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصولها من المسائل، وفرّقوه في كتبهم، ورتّبته ترتيب لفقه، وجمعت بين النظائر، ورتّبت فيه الكتب على ما رتّبت للعلّة التي بيّنتها هناك، ولم أتمرّض للترجيع على المسائل، ولا لتعقيد الأبواب، وترتيب المسائل وتعليقها وابعثت بين نظائرها، بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك...»<sup>(١)</sup>

وهذا النص / الوثيقة، شاهد واضح على النعمة النصيّة في العقل الشيعي في تلك المرحلة، لا أقلّ في مجال علوم التعلّيات كالنفسير والتحديث والعقّة، وبهذا يظهر أن التعكير الشيعي في المجال النقلي كان ينزع نزعة بغيّة أحباريّة بهذا المعنى، أي أن الخروج عن دوائر النصوص المنقولة، حتّى مثل تغيير لغة النصّ إلى لغة فقهية تحارج لغة الرواية، كان جرماً، ومن ثمّ الاجتهاد الذي كان يمارسه لفظه كان محدوداً جداً، فعندما سردنا عناصر توكّد وجود ظاهرة الاجتهاد في الوسط الشيعي عصر حضور النص، لم نضد مفهوم الاجتهاد في أبعد مدّياته، بل تلك الظواهر الأولى، وبهذا نجمع بين المعطيات المتوفرة لدينا، فلا نفرط في هذا الطرف أو ذلك

ومن الضروري أن نعرف أيضاً أن الباحثين في تاريخ العقّة، ذهبوا إلى أن مؤسّس هذا المنهج النصي في الاجتهاد الشيعي كان عبي بن بابويه القمي (٢٢٩هـ)<sup>(٢)</sup> والد الشيخ الصدوق (٢٨١هـ)، وأنّ رسالته إلى ولده، والتي عرفت برسالة الشرائع، وصمّنت أجزاء منها الصدوق في كتابه «المقنعة»<sup>(٣)</sup> كانت متون روايات، دون إشارة، ولهذا ينقل الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في مقدمة كتابه الذكرى: «وقد كان الأصحاب يتمسّكون بما يجدون في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه - رحمة الله عليهم - عند إغوار النصوص لحسن ظنّهم به، وأن فتواه كروايته، وبالجملّة تنزل فتاويهم مسرّنة رواياتهم»<sup>(٤)</sup>

وعندما يقال: إن ابن بابويه هو مؤسّس هذه الطريقة، فإنّ عموضاً يلمع المنهج الذي اتبعه فقهاء الشيعة قبل ابن بابويه، فقد كان المنهج المنصوص قد ولد مع ابن بابويه

١ - الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط ١، ١٤ - ١٥

٢ - علي همت بناري، ابن إدريس الطلي، رتد مدرسة المقد في الفقه الاسلامي ٢٨١ - ٢٨٢.

٣ - انظر الشيخ الصدوق، المقنعة، ٤٣، ١١٢، ١٥٩، ٢٧٢ ١ ١ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٥٤١

٤ - الشهيد الأول، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١، ٥١.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

في القرن الرابع الهجري، ووند المهج الاستدلالي مع الطوسي في أواسط القرن الخامس الهجري، فإن سؤالاً يلح عن طبيعة منهج الذي كان سائداً قبل القرن الثالث الهجري، أي زمن العصور؟

لكن الجواب محدد، وهو أن العلوم العقلية الشيعية كانت نفس كتب الروايات عادة، فقد كانت المصنفات مجموعة الروايات المنقولة بالمشاهدة أو غيرها عن أهل البيت عليه السلام، ومن ثم فقد كان يذكر أنها روايات، غاية ما في الأمر أنه كان يوضع لها عناوين أو ما شابه ذلك، والممارسة الاجتهادية إنما كانت تتبدى إنما في سياق الجدل الفكري في الموضوعات ذات الإشكالية أو الخلاف أو في بعض المصنفات المحدودة التي كانت توضع ذلك، وربما كان انتقاء النصوص نفسه نتائج عملية اجتهادية مسبقة فيما كان المعروض نصاً خالصاً.

وبهذا تبدو الصورة أمامنا بالاحياء شيئاً مشتبهاً، فإن العلوم العقلية لم تلعب اجتهاداتها مرحلة التدوين النظري أو التنظير الفكري المعمق، لقد كانت النصوص حاضرة بقوة، وكان الجهد الاجتهادي أقل حضوراً وعملياً.

لكن الصورة ربما تختلف بعض الشيء على سعيد العلوم العنيفة كعلم الكلام إذ نلاحظ من نصوص المصنفات التي كانت تقع بين متكلمي الشيعة ومتكلمي المرق الإسلامية الأخرى أن العمل العقلي كان هو المسيطر، علاوة على أن طبيعة الموضوعات كانت تستدعي ذلك كالتقصاء والعدول والاستطاعة والأوراق والأحوال و

وهذا معناه - طبيعة - انقساماً في الوعي الشيعي إلى مدرستين تمايزان في المناهج والوظائف والآليات، مدرسة الكلام التي كانت مجبرة على استخدام مناهج العمل أكثر من النص بحكم طبيعة الماهية الدعائية السجالية التي دخل في سياقها علم الكلام الإسلامي عموماً، ومدرسة الحديث التي كانت تعمل - مثل ابن بابويه - اتجاه العلوم العقلية، لا سيما منها الفقه وما يتصل به، وقد مثلت مدينة قم مركز المدرسة الأولى فيما مثلت مدينة بغداد مركز الثانية وفق ما هو المعروف<sup>(١)</sup>

وكان من الطبيعي أن تمتاز المدرستان يوماً بيوماً، فمطلب الطابع العقلي مدرسة الكلام، فمطلب الطابع النقلي مدرسة الفقه والحديث، وهذا ما كَوَّن مدرستين من أكبر مدارس الفكر عند الشيعة، وكان لانقسامهما دور كبير في نظرية السنة وحرر الواحد كما سيأتي لاحقاً.

١ - مسألة انقسام الشيعة إلى هذين الميادين أمر ذكره العديد من الباحثين بذكر على سبيل المثال يوسف شاخت، أصول الفقه ٩١ - ٩٥ ومدرسي صياضاني. رمين در فقه إسلامي ١ - ١٥ - ٥٢ ومجلد مصنف تاريخ الفقه الشيعي كآبي انقاسه كرجي ومحمد مهدي الأعصفي وعبدالله المصلي وغيرهم.



## عصر التدوين ومرحلة التكوّن النظري

يجب - بدايةً - أن نعرف أن مشوء علم ما لا يعني تاريخياً الشروع في تدوينه، ومرحلة المشوء تسبق عادةً مرحلة التدوين، لكن التدوين يمثل الواقع الحقيقي لمشوء ذلك العلم مشوءاً نظرياً، أي تكون نظرياته في الوعي وإدراكها، لا مجرد ممارستها أو كمونها في اللاوعي، إنَّ ما قلناه سابقاً عن ظاهرة الاجتهاد عصر النص، يعني أن هذه الظاهرة كانت موجودة، تمارس في الذهن الجماعي لكن ذلك - كما أشرنا - لا يعني التكوّن النظري لهذه الممارسة في عالم التدوين والمصنّعات، وهذا معناه أن تأخر ظهور التصانيف ليس دليلاً حاسماً على تأخر ظهور العلم.

وعلى أية حال، فقد اتّضح معنا، أن العلوم العقبية في المدرسة الشيعية اعتمدت على العقل إلى جانب النص، وكان من الطبيعي أن يُمارس العقل فيها دوره فيكوّن النظريات ويصنّفها، ثم يسكبها في قوالب التدوين، لقد كان بإمكان العقل أن ينتج بنفسه معطيات، فقد كان معبوراً على ذلك لكي يصرّح منتصباً من معركة الجدل الكلامي، كان إنتاج النظريات فرصة كبيرة لتدوين معطيات مشوّبة في علم الكلام، أما العلوم العقلية كالمنطق وأمثاله فلم تكن قد تبلورت بعد أو خرجت من رحم علم الحديث، كما أشرنا، وكان معنى هذا أن العمل العقلي الواعي لداته كان متراجماً لصالح وعي النص نفسه في دوائر الانفعليات، كان تدوين النص هو الذي يملك الأولوية، لأنَّ علوماً كالمنطق كانت تقوم - بالدرجة الأولى - على النص، سيما في المدرسة الشيعية التي حاربت القياس الحنفي كما حاربت الاستحسان والرأي، ولهذا ظل دور العقل في لغة الشيعي متأخراً عن دور الكتاب والسنة حتّى عصر ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) إذ يصرّح بذلك أكثر من نص هام، من مطلع «التذكرة بأصول الفقه» للشيخ المعيد (٤١٢هـ)<sup>(١)</sup>، وحتى مقدمة السرائر لابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)<sup>(٢)</sup>، كانت المرحلة مبطنة للنص تبدّد الحاجات إلى العقل، فكان من الطبيعي أن تتركز الجهود على النص تدويناً وتصنيفاً، لعدم وجود نتاج عقلي منفصل هام يستحق التدوين.

من هنا، تأخّر تدوين علم أصول الفقه عند الشيعة عن علم الكلام فترة، إذ يرى بعضهم كالسيد حسن الصدر صاحب «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» وغيره، أن أقدم

١ - الشيخ المعيد، التذكرة بأصول الفقه ٢٨، حيث جمل العقل كاشعاً للكتاب والسنة لا مصدراً للاجتهاد.

٢ - ابن إدريس الحلّي، السرائر ١٦٠-١٦٦، حيث أقرّ بالعمل مصدراً في الاجتهاد عند فقدان دليل الكتاب والسنة والإجماع معاً؛ وانظر حول تطوّر مفهوم العقل ودوره في الاجتهاد الشيعي، محمد تقي كرمي، العقل في الفقه الشيعي، الماهية والوظائف، مجلة سهاج، العدد ٢٨، ٢١٠-٢١٦.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

نصّ أصولي مدوّن شيعياً هو كتاب لألعاظ لهشام بن الحكم (١٩٩هـ)<sup>(١)</sup>، وكتاب احتلاف الحديث ومساائله ليونس بن عبد الرحمن (٢٠٨هـ)<sup>(٢)</sup>، وكتاب «إبطال القياس» و«نقص اجتهد الرأي» و«الخصوص والعموم» لإسماعيل بن علي التوبخني (٣هـ)<sup>(٣)</sup>، وإذا صدق هذا القول فإن تأليف الشيعة في الأصول سبق وضع الشافعي (٢٠٤هـ) كتاب «الرسالة» الذي يعدّ - على ما هو المعروف - تولادة الأولى لعلم أصول الفقه عند السنة<sup>(٤)</sup>.

ويقطع النظر عن بسط النقاش في هذا الاستنتاج، لا يبدو لنا واضحاً أنّ هشام بن الحكم قد صنّف في علم أصول الفقه لأن اسم الكتاب لا يؤكّد هذه المقولة<sup>(٥)</sup>. فرسالة في

١ - السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلم الإسلام ٣١ وله أيضاً الشيعة وهنوع الإسلام ٧٨ وراجع، النجاشي، الرجال ٤٣٣

٢ - يمسب الطوسي إلى يونس كتاباً باسم «اختلاف الحديث» وذلك في المهرست ٥١١ ويسبب ذلك له أيضاً السيد الصدر في تأسيس الشيعة لعلم الإسلام ٣١١ ومحسن الأمين في الشيعة في مسارهم التاريخي، مقدّمة الأعيان ٤٧٦ - ٤٧٧ أما النجاشي فلا يذكر له هذا الكتاب وإنما يسبب له كتاب علل الحديث، كما في رجاله ٤٤٧

٣ - يسبب الطوسي له كتابي الخصوص والعموم، وعلى إحدى نسخ المهرست كتاب بعض مسائله عيسى بن أنار في الاجتهاد وذلك في المهرست ٣١ ويقتض أن ابن سديم يسبب له كتاب بعض اجتهد الرأي على ابن الراوندي المصدر نفسه ٣٢. كما يسبب النجاشي له ما نسب إليه الطوسي أيضاً وذلك في رجاله: ٢٢

٤ - المعروف في أوساط الباحثين من أهل السنة، أن قرآن من تص في علم أصول الفقه هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي، انظر خلال الدهن السبوطي الوصل إلى مسامرة الأوائل ١١٧، وعبد الرحمن بن حلدون، المقدّمة، ٤٣٧.

٥ - لاحظت بعد كتابتي هذه المكرة أن السيد محسن الأمين العاملي يذهب إليها في مقدّمة الأعيان المحققة في كتاب معرّد اسمه. الشيعة في مسارهم التاريخي ٤٧٦، لكنه يكتفي بعدم ظهور اسم الكتاب بذلك دون إشارة إلى الشواهد التي ذكرها في نصّ أعلاه ومن هنا يذهب إلى أن يونس هو أول من صنّف في الأصول، لكن لما كانت وفاة يونس عام ٢٠٨هـ وكان كتابه محتصاً بصرع أصولي هو التعارض بين الأحاديث. فيما كانت رسالة الشافعي تشمل وفاته أميني، أي ٢٠٤هـ فلا يمكن القول بتقدّم التصنيف الأصولي الشيعي على لسبي، نعم، قد يتصور أن يونس ألف هذا الكتاب في حياة الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، مما يعني أنه سبق الشافعي حيث كانت وفاة الكاظم عام ١٨٢هـ، والسبب في ذلك أن الطوسي حينما يسبب به هذا الكتاب يقول «وكتاب اختلاف الأحاديث ومساائله عن أبي العباس موسى عليه السلام»، وهو ما سمعته من بعض الاحوة المشعلين بالبحث عن مسائله المتعارض، لكنه يناقش باحتمال أن المصدر كتاب حرّ غير اختلاف الحديث كما يظهر من النسخة المحققة للمهرست. مع احتمال أن يكون تأليف الكتاب قد تأخر ما بعد وفاة الكاظم، وهو احتمال وارد أيضاً، والمهم هنا هو تاريخ التصنيف والنشر هذا إذ نحاول ما قاله الباحث في تاريخ الفقه الإسلامي، الدكتور محمود الشهابي في المقدّمة على مؤلّد الأصول ١ - ٧ أن أب يوسف الفاصي (١٨٢هـ) أو الشيباني (١٨٢ أو ١٨٩هـ) ألف قبل شافعي في الأصول، فإن الإمام الكاظم توفي عام ١٨٢هـ

الألفاظ ربما تكون منتمة إلى علوم اللغة لا علم الأصول، فمن لا ندري ماذا يوجد في هذه الرسالة، إذ لم تصلفنا، ومن ثم فمجرد التشابه في العنوان لا يؤكد هذا الزعم، سيما وأن هذا العنوان اشتدت غلبته على أصول الفقه في العقبات المتأخرة، ويشهد له مراجعة مثل كتاب الرسالة للشافعي، بل وأكثر الكتب الأصولية المصنفة قبل القرن السادس الهجري<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر هشام كتاب آخر باسم «كتاب الأخبار» وعده بعضهم في علم أصول الفقه، لكن هذا أكثر عموضاً من سابقه، إذ العنوان - مع عدم وصول الكتاب - لا يدل على أن الحديث كان حول حجية الأخبار كما قيل<sup>(٢)</sup>. نعم، هذا الكتاب سماه ابن السديم في الفهرست باسم «الأخبار وكيف نصح»<sup>(٣)</sup> وعلى هذه التسمية غير الموجودة في المصادر الشيعية الأخرى يكون الكتاب منتهياً إلى علم أصول الفقه<sup>(٤)</sup>.

كما ذكر لعبد الله بن جعفر الحميري «كتاب ما بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم في القياس والأرواح والحنة والنار والحديثين المختلفين»، وحمل دليلاً على أسبقية هشام في التصنيف في أصول الفقه<sup>(٥)</sup>. لكن الموجود في رجال النجاشي العنوان نفسه مع حذف كلمة «ما بين»<sup>(٦)</sup>. مما يحمل احتمال أن تكون كلمة «القياس» وما بعدها إشارة لكتب أخرى للحميري، فلا تكون دالة على وقوع خلاف في أمر الحديثين المختلفين بين الهشامين، لكن مع ذلك، فاحتمال إضافة هذه الكلمة وارد جداً، لأن ما قبل هذا السطر وما بعده من مصنفات الحميري مضمون بكلمة «كتاب» أو «مباحث»، فلو كان القياس والأرواح و... كتاباً مستقلاً للزم سبق كلمة «كتاب» على كل منهما، حسبما يقتضيه سياق النص، إلا أنه رغم ذلك لا يدل كتاب الحميري هذا على تصنيف هشام بن الحكم في أمر

١ - يذهب السيد علي الميرزا إلى أن وفاة الشافعي معاصرة لوفاة يوسف بن عبد الرحمن ولو تقدمت قليلاً، ومعه لا مجال للتأكد من تقدم تصنيف الشافعي، إذ لم يونس صف قبله ولكنه مات بعده، وهو كلام وجهه، لكنه يحاول فقط بمي تقدم التصنيف الأصولي انسني لا إثبات تقدم التصنيف الشافعي كما تناقض نحن الآن. انظر له: الرافد في علم الأصول ١ - ١٠ - ١١.

٢ - مهدي علي بور، در آمدي به تاريخ علم اصول، ٢٣.

٣ - ابن السديم، الفهرست، ٢٢٤، وفي الهامش أن في نسخة أخرى من الفهرست «الأخبار وكيف ينصح»  
٤ - بناء على ما قبل من تقدم تقييمات وتوصيفات ابن السديم على غيره، لأنه كان يعمل وفاقاً، يكون هذا الكتاب الذي سماه «الأخبار وكيف نصح» من مصادر أصول الفقه الشيعي القديمة التي سبقته الشافعي، وإن كانت دائرة موضوعاته محدودة، إضافة إلى مناقشة بمصهم في رسالة الشافعي نفسها وإنها إملاء لا تصنيف، فراجع ذلك في مصادر.

٥ - دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (المنارسي) ٩ - ٢٩٧، دراسة لأحمد باكتجي

٦ - النجاشي، الرجال: ٢٢٠.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الحديثين المختلفين، لاحتتمال إيراد أفكار صحت كتب أخرى له، مما يحمل معركة الآراء بينه وبين هشام بن سالم واردة، وحديثنا فعلاً عن التصنيف، لا عن وجود أفكار فهذا ما لا نذكر سبقه على الشافعي أكهداً في الوسطين الشيعي والسني

وعلى أية حال، كان علم الأصول - بوصفه علم مناهج الاجتهاد الفقهي - حائلاً عن ساحة التدوين والتصنيف على خلاف علم الكلام، ولهذا ظهر المقه الشيعي مجرد أحاديث في ميدان التصنيف، وبقيت الممارسات الاجتهادية، المعنوية كامة في داخل الفقيه الذي ينتقي النصوص لبصمتها كتابه، أو يدرس جمعاً عاماً لها

وبهذا يتبين لنا أن الصيرورة النظرية لمناهج النقليات تأخرت عن عصر الحصول أو تاخست المترة الأخيرة منه، ومعنى ذلك أن الباحث عن نظرية في المنهج لن يستطيع العثور عليها في النص بل في الممارسة والعمر، لأن تلك الحقبة لم تترك لنا نصاً واضحاً في المنهج في كثير من الحالات<sup>(١)</sup>، فعدونا مصطريين لتحليل بنية الممارسة كي يتمكن من معرفة المنهج المستكن خلف الممارسات.

وهذا بالصيغ ما أردنا إيضاحه هنا. من هذا المدخل كله أي أننا لا نملك مصنوعات في تلك الفترة توصل لنا الموقف من السنة وأخبار الأحاد و. فقبل الشرح الطوسي لم نورد كتب الرجال والتراجم والتصانيف مؤلفات تتعلق بنصرة نظرية حجية الخبر عما سببه المعاشي للحسن بن موسى أبي محمد النوبختي الذي وصفه بشحننا المتكلم المبرر على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها، وقال: إن من كتبه: كتاب العصوص والعموم، وجواناته لأبي حمزة بن قبة وكتب في حبر الواحد والعمل به و. وكتب كثيرة أغلبها في الكلام<sup>(٢)</sup>، وهو ما سطره الأعا بزرگ الطهراني في الذريعة أيضاً<sup>(٣)</sup>.

ورغم أن عنوان الكتاب لا يفيد أنه لنصرة حجية الخبر أو رده أو غير ذلك صراحة، إلا أن هناك نحواً من التماثل على أنه لو كان نقداً لعبروا عنه بـ «كتاب في رد الخبر» كما هو واضح، لكن هناك احتمالاً في أن يكون الكتاب في صدد إثبات جوار العمل بخبر الواحد عقلاً، سيما بقرينة أن النوبختي كان من كبار المتكلمين، وكان هذا هو موضوعهم الشاغل آنذاك، وكذلك قرينة رده على ابن قبة المعروف بقوله باستحالة

١ - ينص السيد عبد الأعلى السبزواري على أن بحث خبر الواحد لم يكن له أثر ولا أثر في عصر العصور، فراجع له، تهذيب الأصول ٢: ٩٩ ويبدو أنه يقصد أنه لم يتحول إلى نظرية في الوعي وساحات العدل والتظير.

٢ - أبو المباس أحمد بن علي بن أحمد بن المباس المعاشي الأسدي الكوفي، الرجال، ٦٣، رقم ١٤٨.

٣ - أعا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٦: ٢٧٠ و٢٧٠: ١٢٨، يذكر أن البرزكلي في الأعلام ٢: ٢٣٩، أشار إلى ادعاء كل من الشيعة والمعتزلة بنسب النوبختي إليهم.

التمبّد بالعبر<sup>(١)</sup>.

نعم، على سعيد أهل السنّة ولمرق الأخرى ذكرت بعض الكتب القليلة، فقد نسب ابن النديم لعلي بن موسى القمي<sup>(٢)</sup> أن له ردّاً على الشافعي، وقال، له كتاب إثبات القياس والاجتهاد وخبر الواحد<sup>(٣)</sup>، كما نسب لأبي الحسين أحمد بن يحيى الرواسي كتاباً اسمه: إثبات خبر الواحد<sup>(٤)</sup> وهكذا نسب لعيسى بن أبيان (٢٢٠هـ) كتاب خبر الواحد<sup>(٥)</sup> ولداوود بن حنبل الإصفهاني (٢٧٠هـ) كتاب خبر الواحد<sup>(٦)</sup>، وأيضاً نسب الذهبي في «سير أعلام النبلاء» لأبي محمد السبائي (٢٧٦هـ) كتاباً شريعاً في الحبر الواحد<sup>(٧)</sup>، وإلى جانب نسبة ابن حجر في لسانه لعبد الرحيم بن محمد بن عثمان أبي الحسن العياط أحد متكلمي المعتزلة كتاباً اسمه، الردّ على من أنست حبر الواحد<sup>(٨)</sup>، كان الذهبي في تذكرة الحفاظ قد نسب لشيخ الإسلام أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي (٤٦٢هـ) أحد حفاظ الحديث في المغرب كتاباً اسمه: الشواهد في إثبات حبر الواحد<sup>(٩)</sup>.

كانت هذه أبرز الكتب المعاصرة أو السابقة قليلاً لعهد الشيخ الطوسي والتي خصّصت لدراسة مسألة حبر الواحد بعنوانها، عدا عن درس هذه المسألة بالتأكيد في ثانيا الدراسات الأصولية - الكلامية سيما المنيّة من هذه نقتصر مما تكشف عنه «الرسالة» لابن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)<sup>(١٠)</sup>، وما جاء له أيضاً في كتاب الأم، من ردّ على الطائفة التي طرحت الأخبار كلها<sup>(١١)</sup>، ما يدل على وجود جدل سابق حول هذا الموضوع في المساج

١ - لم تصلنا بصورة أصلية مؤكدة أنّ محمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر كان يصول بأسبحة النعبد باظفون ولعلّ أقدم نسبة بلغتنا عنه هي ما جاء في كلام نحقق نجم الدين لعلي في كتابه معارج الأصول ٢٠٢ - ٢٠٤.

٢ - هذا غير علي بن الحسين بن موسى بن بابويه قمّي المعروف بالصدوق الأول وولد لشيخ الصدوق والمتوفى عام ثمان المئوم ٢٢٩هـ، كما نلاحظ من كتب اسراحم هرايج على سبيل المثال (برركلي، الأعلام ٨٧٠٥، ١٧٨ حيث ترجم الاقص معاً).

٣ - ابن النديم، المهرست: ٢٦٠.

٤ - المصدر نفسه: ٢١٧.

٥ - المصدر نفسه: ٢٥٨.

٦ - المصدر نفسه.

٧ - شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٣، ٢٢٩.

٨ - ابن حجر العسقلاني، لسان الميران ١٤: ١٠.

٩ - شمس الدين الذهبي، تذكرة الحفاظ ٢: ١٢٩.

١٠ - محمد بن إدريس الشافعي ١٩٦ - ٢٤٠ وانظر طول هذا البحث سبباً مما يدل على مدى تطور درس السنّة في تلك الحقبة.

١١ - ابن إدريس الشافعي، كتاب الأم ٧ - ٢٧٢ - ٢٧٨.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الإسلامي العام - سيما السنّي - مثل المعترلة طرف الرفص عليه، وأهل الحديث الطرف المقابل كما سيأتي من نصّ المصيد وغيره لاحقاً إلى جانب بحث سنّي مطوّل حول مسألة الأخيار عاصر الشيخ الطوسي كما يلاحظ بعد حمة أصول السنة في تلك الحقبة كمستصفي العمالي، وبرهان وتلخيص الحويي وغيرهما

لكن رغم ذلك، لم يوجد في المباح لشيعة نصيب عدا كتاب الموبحني السالمة الإشارة إليه، ومن هنا يظهر كتاب الطوسي «في العمر بحير الواحد» كما نصّ عليه هو نفسه وغيره<sup>(١)</sup>، بوصفه أمودحاً إمامياً متقدماً على هذا الصعيد، أي على صعيد نظرة نظرية الخبر. علاوة على كتابه «نقص عسى ابن شاذان في مسألة المار» والذي ذكر صاحب الدريمة أن بحر العلوم في فوائده وصف الكتاب بأنه يدور حول مسألة المار والعمل بخبر الواحد. مما يظهر أنه (بحر العلوم) قد رآه كما يقول الأعلم برك<sup>(٢)</sup>. هذا إذا افترضنا أن موضوع البحث في مسألة المار هو نظرة نظرية الخبر لا ردّها. من هنا - وبناء على ذلك كلّ - نجد أن دراسة نظرية السنة عصر الحصور يجب أن يتم عبر طريقتين:

أحدهما: رصد الممارسات وتحليل ما لديها من وثائق تاريخية حولها، وتقديم فرضيات بإمكانها الإجابة عن الطواهر الموثقة تاريخياً

ثانيهما: رصد العقيدة المتأخمة أي من الكليني (٢٣٩هـ) وحسن الطوسي (٤٦٦هـ) بعد تقدّم شواهد توضح طبيعة الموقف من سنة في العصر السابقة، كونها أقرب العصور إلى زمن الحصور

أمّا عن الطريق الأول، فهذا ما سوف نعالجه وندرسه في هذا الفصل، وأمّا عن الطريق الثاني فهو ما سيكون حصيلة دراسة الفصل الثاني، الذي نفتقد آه من أهم الدراسات التي تعيننا

١ - أبو جعفر الطوسي، المهرست: ١٤٨؛ وابن النجاشي في رجاله: ١٠٢

٢ - الدريمة إلى تصانيف الشيعة ٢٤: ٢٨٧، رقم: ١٤٧٢.

## مقولة السنة في الممارسة العملية الشيعية في القرون الأولى

والذي يهمهم من محاولات بعض كبار علماء أصول الفقه السني والشيعي أن السيرة التشريعية وعمل أصحاب النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام - بقطع النظر عن منشأ هذا العمل - كان قائماً على العمل بأخبار الأحاد<sup>(١)</sup>، بل اعتبر لعلامة محمد باقر المجلسي (١١١١هـ) ذلك من الأمور المتواترة بالمعنى بحيث لا يمكن إنكارها على حدّ تعبيره<sup>(٢)</sup>. فضلاً عن مبدأ حجّة السنة الواقعية، أو تلك المحكّة اليقينية الصدور، ولكي نمالغ هذا الموضوع بدرجة تفكيكية أكبر نلقت لقارئ إلى أن بعض الشواهد المسطورة في المؤلفات قد أتت على ذكرها ومحاكمتها في الفصل القادم هــ الحديث عن معرّرات دعوى الشيخ الطوسي (١٦٠هـ) الإجماع على عمل الطائفة الإمامية بأخبار الأحاد، وقد حللنا تلك الشواهد هناك لأسما وحداء المكان المناسب ونأقشها بكثير منها، وبحاول هنا رصد جملة الشواهد الأهمى التي يمكنها أن تدعم ما هو المتداول اليوم من أن الشيعة عاملة بأخبار الأحاد عصر العصور، لقرى مدى إمكانية العمل بها بشكل معصّل.

وقبل أن نذكر شواهد هذه النظرية لا بد أن نؤكد على أمور:

الأول: إن مبدأ حجّة السنة - كما أشرنا سابقاً - يبدو أنه لا مجال للنقاش فيه، فاصل عمل الشيعة بالروايات عن النبي ﷺ ولأئمة عليهم السلام أمرٌ مقطوع به تاريخياً، وإقامة الشواهد عليه تطويل بلا حاجة، فسواء كان عملهم بالروايات لقطعهم بصدورها أو لا طمئنأهم أو لقولهم بالعجبة التعبدية الشرعية - فإن ذلك كله يصبّ لصالح أنهم كانوا يرون السنة مصدراً من مصادر المعرفة الدينية، والآ لم يكن هناك معنى لثبات المصنّفات

١ - راجع - على سبيل المثال - : محمد باقر الصدر بحوث في علم الأصول، ٢٩٦ - ٢٩٧، ومحمد تقي المجلسي، لوامع صاحبقراني ١٠٠ : ١، وأحمد سراقي، عوائد الأيام ٤٥٧ - ٤٦٠، ومحمد صادق الروحاني، ريدة الأصول ١٥٨ : ٢، ومسيّاتي مرشد رصد لمقولة السيرة التشريعية في كلمات علماء الإمامية في الفصل الخامس من الكتاب بن شاء الله تعالى، أما المصادر غير الإمامية التي ذكرت عمل الصعابة فهي كثيرة منها، أبو إسحاق الشيرازي، تنبصرة ٢٠٧ - ٢٠٨، والشوكاسي، إرشاد المعول ١ - ١٣٦، ١٣٧، وانظر، الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام ٢ : ٩٢ وغيره

٢ - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢ : ٢٤٥

في الحديث وفي الرجال وغيرها من العلوم

من هنا، سيكون بحثنا مركزاً على أن الشيعة هل كانوا يعملون بالسنة المحكية ليقينهم بصدورها عن النبي ﷺ وأهل بيته عليه السلام، أم أنهم كانوا يعملون بها ولو مع الظن دون اليقين أو الاطمئنان؟

الثاني: إن الشواهد التي تؤكد أو ترعص عن الشيعة بحبر الواحد الطيني والتي تعود إلى نصوص ووثائق لاحقة على تلك الحقبة لا يعيننا فعلاً، لأننا سوف ندرسها بالتفصيل في الفصل القادم عند محاكمة حل نظرية السنة منذ بداية عصر العيسة وحتى العلامة الحلي، فلنكتفي لا يحصل تكرار أو اشتباك سوف يترك تلك الشواهد إلى حيله، ونبقى هنا مع الشواهد المباشرة عن تلك الفترة التي - نحن - على يقين من أصل وجودها.

وهذا معناه أن نتبحة البحث حول الموقف الشيعي من السنة عصر الحضور ستكون متوقفة على الفصل القادم أيضاً، وهناك سوف نتصح لدينا - دفعة واحدة - النظرية الشيعية من السنة المحكية وأخبار الأحبار منذ صدر الإسلام وحتى أوائل عصر العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، إن شاء الله تعالى.

وعلى أية حال، فأبزر ما يمكن ذكره لدعم هذه النظرية القائلة بعمل الشيعة بأخبار الأحاد الظنية هو أن ظاهرة العمل بالروايات كانت ظاهرة أكيدة لا يرتاب فيها أحد ممن يطلع على الحال في تلك الفترة، وهذا معناه أننا أمام مرصيين لتفسير هذه الظاهرة:

**الفرضية الأولى:** أن يكون عملهم هذا منطلقاً من اعتقادهم بحجية الروايات الظنية فضلاً عن اليقينية، غاية الأمر أنه كانت لديهم بعض الشروط التي يلزم عندهم العمل بها لأخذ الروايات، حذراً من عمل الجعسين ووضع الواضمين وكذب الكاذبين وهذا الاحتمال قادر على تفسير جملة لظواهر التي تتوهر معلومات عنها في تلك الحقبة الزمنية، فاهتمامهم بعلم الرجال وعنايتهم بصحت الأحاديث وكتابتها وتساقلها سماعاً وقراءة وإجازة ومناولة و... وعملهم بنصوص مصدراً للحكم والمعرفة والفتيا وذلك كله بالإمكان تفسيره على أساس هذه المرصنة

**الفرضية الثانية:** أن يكون عملهم بالنصوص انطلاقاً من يقينهم بصدورها عن المعصومين عليه السلام، وهي المرصنة التي سنرى لاحقاً أن المدرسة الأخبارية باصرتها حتى النهاية بمعنى من معانيها.

لكن أحداً بهذه الفرضية غير قادر على تفسير جملة المعطيات، فلماذا اهتموا بعلم الرجال؟! ولماذا ركزوا على توثيق الرواة؟! وكيف حصل لهم القطع بالصدور مع هذا



الاختلاف العظيم بين الروايات والتعارض الكبير الحاصل فيها؟ كيف صحّحوا ما يصحّ عن الثلاثة (ابن أبي عمير، والبرقي، وصموان) كما يحبرها الطوسي<sup>(١)</sup> رغم إرساله وهم يرون ضرورة القطع بالروايات؟ وكيف ساع لهم القطع في ظلّ ظاهرة الوضع والدرس وظهور احتمال خطأ النقل أو المسح أو غير ذلك؟<sup>(٢)</sup> هل يمكن أن يُقطع نتيجة رواية واحدة ذات طريق واحد مما هو كثير في أبواب الفقه والعقيدة والأخلاق؟ بل بماذا يفسّر الروايات التي تدلّ على مفروعية الاعتماد على أخبار الأحاد في وعي أصعاب الأئمة؟ وبناء عليه، تكون العرصة الأولى هي العرصة الأكثر قدرة على تفسير الظواهر والمعطيات، فيجب الأخذ بها، ومن ثمّ تكون النتيجة أنّ الشيعة كانوا عامدين رغم الحضور بالسنة المحكيّة بقسميها القطعي والظنيّ ضمن شروط خاصة

وقد لاحظنا أنّ الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) كان أبصر من درس هذا الموضوع في كتابه «مبادئ الأصول»<sup>(٣)</sup>، إلى حدّ استغنى السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) بكلامه - أي الأنصاري - عن أن يقيم شواهد أو مؤيدات على دعم العرصة الأولى بحسب ترتيبنا ألا وهي عرصة الظن والاعتماد على الروايات الظنية<sup>(٤)</sup> وقد أحملنا كلام الأنصاري هنا، ونعصر حوثياته<sup>(٥)</sup> على ذكرها معصلاً في الفصل القادم بحول الله تعالى.

هذا هو أقصى شأن وحدهاء كدعم القول بمفهوم الشيعة بأخبار الأحاد الظنية عصر الحضور.

### معالجة نقدية لفرضية الظن

لكن بإمكاننا الوقوف عند هذا المحصول، لأنّ لشواهد التي بيّنت غير كافية - فيما يبدو - لإثبات الفرضية الأولى، وذلك لأنّ احتمال أنّ الشيعة كانت عاملة بالأخبار المهيمنة للعلم العامي هو احتمال قوي جداً، بل الأقوى وذلك.

أولاً: إنّ تقلّص حجم الوسائط الواقعة بين الراوي الأخير والإمام عليه السلام، يساعد على حصول اليقين بشكل أسرع مما لو استندت الوسائط، إذ احتمالات الدس أو الخطأ

١ - محمد بن الحسن الطوسي، الفقه في أصول الفقه، ١، ١٥٤.

٢ - يقول الإسمهاني الراري في هداية المسترشدين ٣، ٢٢٦: «من القول بحصول العلم للقدماء من قول الثقة مجازة بينة؛ فأين احتمال السهو والنسيان و...» ١٩٠٠.

٣ - الشيخ مرتضى الأنصاري، مبادئ الأصول ١، ١٥٢ - ١٦٢ وحول هذا الموضوع نظر البروجردي، نهاية الأصول: ٥٢٠.

٤ - السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ١: ٢٩٧.

### نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

أو السهو أو التصحيف أو . . . تتفتح كلما رابت الوسائط تلقائياً، وهذا أمر واضح، وحيث إن أغلب الروايات الشيعية منقولة عن مصنفين عليه السلام أي الباقر (١١٤هـ) والصادق (١٤٨هـ) فإن وسائط النقل حتى زمن العيبة تعدو قليلاً مقارنة بالمترات اللاحقة.

وهذا يعني أنه من الخطأ قياس حالك على حالهم دائماً، كما هو الخطأ الذي وقع فيه غير داري لهذا الموضوع، فإن تقلص الوسائط يلعب دوراً في حصول حالة العلم العادي أو الظنّ الاطمئنان كما يسمونه.

ثانياً: إن ظاهرة اليقين في تلك الأوبة يعني عدم قياسها على حالنا اليوم، إذ ثمّة ما يرشد إلى أن المتقدمين كان يحصل لهم يقين حتى من رواية واحدة بمجرد موافقتها للكتاب أو غيره مع عدم معارضي، ولكي سعد هذا الاستعراب عن القارئ يؤكد له أن هنالك أنموذجين دائيين هما:

١ - التيار الأحباري، مهما كان موقفاً من هذا التيار، إلا أنه كان يذهب فريق أساسي فيه، وهم من كبار العلماء المعاصرين لرأس الاسداد إن صحّ التعبير، إلى القول بيقينية الكتب الأربعة<sup>(١)</sup>، بل ذهب بعضهم إلى القول بقطعية صدور الروايات لمودعة في المصادر المعتمدة ولو كانت من غير الكتب الأربعة عليه السلام ما سيأتي بحثه مفصلاً إن شاء الله تعالى

إن ظاهرة اليقين والقطع التي آمن بها التيار الأحباري تلبي كل استبعاد في أن تكون الروايات قطعية الصدور لدى أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإذا كان العلماء الذين عاشوا فيما بين القرن العاشر والثالث عشر الهجريين - بل إلى يومنا هذا - أحدين بمبدأ القطعية واليقينية هذا، فكيف نستبعد أن يكون فقهاء وعلماء عصر الحصور عاملين بالأخبار من باب إعادتها اليقين؟

ومهما كان موقفنا من موضوعية هذا اليقين الأحباري أو منطلقته أو من بسمة الاستراديدي (١٠٣٦هـ) له باليقين العادي فإن نفس وجوده يكفي، حتى لو اعتبرناه غير منطقي من الناحية المميّزة، فلا يصحّ لنا أن نحاكم الآخرين على طرائق تفكيرنا، إذ سرعة اليقين وبطء حصوله أمران يختلفان بين الناس، بل وحتى بين العلماء احتلافاً هائلاً، ومن ثمّ يجب تقبل المفولة التي تجعل بالإمكان حصول اليقين لشخص من معدّمة يُستبعد جداً حصوله منها لآخر، ما دامت لإمكانات متوفرة والشواهد قائمة، والتيار الأخباري خير عينة دالة على إمكان ذلك.

١ - الكتب الأربعة هي: الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ) وكتاب من لا يحضره الفقيه لمحمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالصدوق (٣٨١هـ)، وتهذيب الأحكام، والاستبصار في اختلاف من الأخبار كلاهما للشيخ محمد بن الحسن بطوسي (٤٦٠هـ)

٢ - مدرسة السيد المرتضى (١٢٦هـ) وبسماها «مدرسة» مجازاً للطرف الذي يعتقد أنها لم تكن تمثل مشهور الشيعة في عصرها وبما قربه، فإن هذه المدرسة متمثلة - على الأقل - بالمرتضى وابن زهرة (٥٨٥هـ) وبن إدريس (٥٩٨هـ) وغيرهم، كانت تعتقد بلزوم العمل بالخبر اليقين، وقد بنت فقهاها على ذلك، وأثبتت - سيما تجربة ابن إدريس - أن بالإمكان في تلك المرحلة إنتاج فقه استدلالى موسع على أساس إنكار أخبار الآحاد.

الثنائية

إن عمل الجميع بروايات موجودة في الكتب الأربعة أو غيرها، ليس دليلاً على أن الصورة النظرية عندهم متحدة، وربما عمل بها بعض لقابول العجبة التعبدية<sup>(١)</sup>، فيما عمل البعض الآخر بها لتواتر بعضها أو احتفاءه بقرائن وشواهد توجب الوثوق والاطمئنان مما يسمى بالعلم العادي، كما دأب على تسميته المولى الاسترآبادي صاحب الموائد المدنية (١٠٢٦هـ).

وإضافة إلى هاتين العنيتين الداليتين، عييت المدرسة الأخبارية في العصر المتأخر، ومدرسة السيد المرتضى في العصر المتقدم<sup>(٢)</sup>، فكأن الإشارة إلى أن ملاحظة اليقين ظاهرة لها قوايينها وخصائصها، فهذا لا يكون هناك حذل واحتدام مباشر في أمرها، وإن بالإمكان حصول اليقين، لكن كلما تضاعفت الآراء وبكثرت حول نقطة واحدة، كلما صار الوصول إلى اليقين مدعاة لمزيد من التروّي والترنث، إن كثرة الآراء وتصاربها يساهم أحياناً في بطلان حصول اليقين بالشيء الذي تركزت الآراء المحتملة عليه.

ولسنا نرغم معادلة رياضية أو عضوية لا تختلف ولا تتحلف، لكن الحالة العامة تساعد على مثل هذا المهم لظاهرة اليقين وبإمكاننا - لوغني هذه الحقيقة - أن نرصد التجارب الفقهية منذ عصر الكليني والصدوق والمرتضى وحتى العصر الحاضر، إن محدودية الأقوال في تلك المرحلة كانت تجعل يحرم بأحد المحتملات أسهل مبدائياً، ولهد، لاحظنا أن مقولة الاحتياط في العقر الشيعي القديم كانت تمثل منهاجاً اجتهدياً يحصل

١ - الضحية - كما سيأتي معنا في الفصل الخامس من هذا الكتاب - مصطلح في علم أصول الفقه يراد به جعل دليل ما حجة، أي منجراً ومعدراً، بمعنى أن يعمل به بعد الإنسان على تقدير عدم أصابة هذا الدليل للواقع، ويلزمه بالواقع نفسه على تقدير أصابة الدليل لهذا الواقع، ومعنى لتعبدية أن يكون هذا الاعتبار وتلك القيمة المنوحيان للدليل انطباعاً من جانب الله سبحانه وتعالى، انظر محمد صنقور علي، المجمع الأصولي: ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٧ - ٥٠٩.

٢ - ينص الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) على أن سبيل الوصول للسنة القطعية كثيرة، ويرى إمكان استغناء الفقيه بأدلة اليقين عن الظنون في مجالات كثيرة جداً، مرجع له: كشف الغطاء ١ - ١٩٢.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

من ورائها العدم بالحكم الشرعي، لكن رغم أن علماء أصول الفقه الشيعي بعد الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) قد أطاحوا بنظرية الاحتياط في الشبهات البدوية وحصروها بمجالات معدودة من أمثال موارد العلم الإجمالي<sup>(١)</sup>، إلا أن ظاهرة الاحتياط في المستوى عرت النتائج الفقهية على نطاق واسع، دور أن يكون هذا الاحتياط منهجاً اجتهادياً كما كان عند القدماء، سيما منهم ابن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) صاحب «غنية النزوع»<sup>(٢)</sup>، وابن الجنيد الأسكافي وفق ما قيل عنه من عمه بالرواية الأحوط عند التمارض واختلاف الحديث<sup>(٣)</sup>، ولظاهرة الاحتياط المتأخرة أسباب كثيرة منها أن الفقيه قد تكاثرت أمامه الآراء، فشعر بالوجل والتواضع العلمي إزاءها وأقتنع نفسه بأن الوصول إلى نتيجة حاسمة أمر ليس باليسير، لأنه يتطلب تحاور كل هذه الآراء والافتتاع بمسارها جميعاً، وهو أمر لم يكن سهلاً، ولهذا وحدنا أن الشهرة العشوائية - رغم عدم الاعتقاد بها عند الكثير من الأصوليين المتأخرين - كان لها دور كبير في منح تعقبه اطمئناناً بالنتائج التي توصل إليها، فصار الوثوق بالنتيجة أسرع والاحتياط أمراً حاصراً على هذه الحيلة

إن هذا الواقع، يؤكد أيضاً على أن البدايات الأولى لحركة أي علم يكون اليقين فيها متوهراً عادة بدرجة أكبر، وإن كنا نعتقد بأن هذه البدايات تحسوى - وعادة أيضاً - على شك من جهة أخرى.

وأما الشواهد التي أقيمت على المرسية الأولى أي الأحكام بالأخبار عن تعدد لا عن يقين - فهي أيضاً غير قادرة على ترجيح هذه المرسية على نظيرتها، كما سنلاحظه لاحقاً بشكل أكبر إن شاء الله تعالى، لأن لتتبع الرحالي لا يؤكد أبداً أنهم عملوا بالنصوص الروائية انطلاقاً من حجة حمر الثقة الطنّي، ذلك أن المرسية التي تقوم على أساس أخذهم باليقين يمكنها - هي الأخرى - أن تفسر ظاهرة الاهتمام الرحالي في الوسط الشيعي، لأنه ما دام اليقين هو المعيار من المنطقي جداً أن يدرس الباحث طبيعة الناقلين للأخبار، إذ لا يجدر الشك في أن أحولهم تصاعد بشكل كبير على الوصول إلى

١ - يقصد بالشبهة البدوية، كل شك متجرد عن أي علم، مثل الشك في وجوب صلاة الميدين عصر انفية، أما العلم الإجمالي فيسبب الشك امضون بضم، مثل العلم بوجوب إما الصلوة ظهر يوم الجمعة أو الظهر، فكل من الجمعة والظهر مشكوك لكن مع هذين الشكّين يوجد علم بوجوب إحدى هاتين الصلاتين، راجع: محمد صفور علي، المعجم الأصولي، ٦٥١ - ٦٥٢.

٢ - راجع اعتماد ابن زهرة على الاحتياط بوصفه دليلاً إلى جانب بقية الأدلة سيما الإجماع، غنية النزوع، قسم النزوع: ٢٥، ٣٦، ٣٧، ٤٨، ٥٠، ٥٨، ٥٩، ٦٢، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٧، ٨٨، ٩٤، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١٢١، ١٢٤، وغيرها من الموارد الكثيرة.

٣ - دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (عربي) ٢: ٦١٠، ٦١١.

اليقين بالحبر صدقاً أو كذباً، إن فرصة اليقين لا تعني أن العقيدة مثلاً غير معني بمناصر إنتاج هذا اليقين، وإنما يلقي هذا اليقين في قلبه أو يُنثَر في روعه، وهذا معناه أن اليقين عنده نتائج عناصر، من أبرزها حالة الرواة وأوضاعهم

ومما يؤكد تفسيرنا هذا، أن مدرسة السيد المرتضى الراضية لأخبار الأحاد الظنية، ثمة في نتائجها الفكرية عموماً اهتمامات رجالية ملموسة قياساً بحال تلك الفترة. فالسيد المرتضى مثلاً لديه بعض المساهمات رجالية المتفرقة، كحديثه عن أبي بكر بن أبي سبرة، ويزيد بن أبي رباد، ولحم بن عمار، وعمر بن شبيب، وهذيل بن شرحبيل، وشهر بن حوشب وغيرهم<sup>(١)</sup>.

وهكذا الحال مع ابن إدريس الحلي، إذ وجدنا له وقفات رجالية تتعلق بالرواية السنة أو المطبوعة أو زرعة أو سماعة أو اسكوي<sup>(٢)</sup>. وهذا يعني أن النحو تحاه رخص أخبار الأحاد الظنية لا يُعَدُّ العقيدة الحديثة إلى علم الرجال.

وأما الحديث عن استنماء حصول اليقين لعلماء عصر النص فتجده ظواهر الدس والوضع والحمل، فهذا ما لا يحده شاهد، لأن نظام تحميل القرائن يمكنه أن يحسم الموقف في هذه الرواية أو تلك، فموافقة الرواية للكتاب أو السمة المطبوعة المتواترة أو الإجماع أو العقل كان يمكنه أن يحصل له في اليقين بمدى الوضع، كما يلاحظ في مساهمات مدرسة المرتضى وفق ما سيأتي.

ولكي نقرب المكرة، نلاحظ موقف علماء الشيعة من جملة وأهرة من روايات أهل السنة، وموقف علماء السنة من جملة وأهرة من روايات الشيعة، إن بإمكان الطرفين الجرم بوضع آلاف الأحاديث من العاصيين، انطلاقاً من معطيات يقينية مسبقة، وهذا يعني أن قدرة تصفية الأحاديث الموضوعية متوفرة - في الجملة - وفقاً لأصول يجري العمل عليها، مهما كان تقويمنا نحن اليوم لهذه الأصول والمعايير. وسوف يأتي أن الطوسي عدّ موافقة الكتاب مهما يوجب الوثوق بمضمون الرواية، رغم أن هذه السمة تمرّست للنقد منذ عصر الشهيد الأول وحتى اليوم.

وأما استغراب حصول اليقين من حراء رواية واحدة، فهذا ما يدفعه اليقين الذي طرحه المحقق الحلي (٦٧٦هـ) - كما سيأتي - من العبر الواحد عندما لا يكون له

١ - الشريف المرتضى، الانتصار: ٢٩١، ٥٥٨، ٥٦٦، ٥٩٠، ٥٩٩، ٦٠٠ و

٢ - راجع السرائر ٢٦٧، ٢٠، ٢١٣، ٤٩٥، و٢٣، ٤٨، ٢٠٤، ٦٧٥ و٢٧٢، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٥٢ و  
وحول اهتمامه الرجالي، راجع علي حبيب بديري ابن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في النسخة الإسلامية: ٢٣٤ - ٢٣٨

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

معارض<sup>(١)</sup>، أو ما قاله الأمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) من أن حبر الثقة المأمون موجب للقطع واليقين<sup>(٢)</sup>، فإذا كان المحقق العليّ، وهو في القرن السابع الهجري، أو كان الاسترآبادي وهو يعيش في القرن العادي عشر الهجري، يتسنى لهما اليقين برواية واحدة لا معارض لها، فلماذا الاستعراب من الأمر بعينه لعلماء عصر العصور وهم يعيشون تصاوّل طول الأسانيد وقلة الاختلافات و... كما يدعوه أيضاً، اليقين الذي حصل للأخباريين الآخرين من النصوص، وهم يعيشون في القرون الهجرية الأربعة الأخيرة وأما ظاهرة التعارض، فهناك العديد من المنهج التي تجعل فرضية اليقين عادية جداً معها، لا أقل من محاولات الأخباريين، مثل صاحب العدايق وغيره<sup>(٣)</sup> كما سيأتي لاحقاً من أن التعارض لا يعني التشكيك في الصدور ما دام أهل البيت عليهم السلام أنفسهم قد ذكروا الروايات المتعارضة عمداً لمعنى من معاني التفتية<sup>(٤)</sup>، إن مثل هذه التفسيرات حتى لو لم يؤمن بها نحن مثلاً - بإمكانها أن تجعل احتمال فرضية اليقين غير مستبعدة، كما يحاول أنصار نظرية خبر الواحد الإبقاء به.

أضف إلى ذلك تجربة الشيخ أبي جعفر الطوسي (٥١٠هـ) في كتابه «الاستبصار»، فقد كان الطوسي متسماً بعدم وجود تعارض بين ما يقرب من خمسة آلاف رواية احتواها كتاب الاستبصار، ورغم أن المناهج التي أعتمدها الطوسي في هذا الكتاب لم تقنع الكثير من العلماء فيما بعد كما سنلاحظ في الفصل الخامس بإذن الله، إلا أن تنشيطه لمثل هذه المناهج، يدلّ في المحصلة النهائية على تقليصه ظاهرة التعارض في النصوص إلى حدّ بليغ، مما يعني أن من الممكن أن تكون ظاهرة التعارض هذه غير متصورة أذاك بالحجم الذي يتصوره بعضهم اليوم، وما قلناه سابقاً من ظاهرة التعارض المحيرة بوصفها دليلاً على ظاهرة الاجتهاد عصر العصور لا ينفي كلامنا هنا، لأن ما نهدفه هناك أصل وجود هذه الظاهرة، وما نريد مناقشته هنا سميتها وهيمنتها المفصية إلى عدم إمكان الاعتماد - لدى التيار الغالب على الساحة الشيعية - على نصوص نظرية اليقين لتكوين رؤية دينية في الكلام والشرعية على السواء.

وأما الحديث عن نصوص يفهم منها أن مسألة الأخذ بروايات الثقات كان أمراً مفروغاً منه، بحيث أبدى الرواة تساؤلاً حول بعض التفاصيل المتبينة عليه، وليس لذلك

١ - المحقق العليّ، المعتبر ١: ٢٠.

٢ - الاسترآبادي، العاشية على التهذيب، الورقة رقم: ٩٩.

٣ - يوسف البحراني، العدايق الناضرة ١: ٤ - ١٤.

٤ - نريد من الاطلاع راجع: البروجردي، نهاية الأصول: ٥٠٩.

من تفسير سوى اعتمادهم على أخبار الثقات بوصفها أمراً مسلماً وسيرة قائمة بينهم كما يقول ذلك بعض العلماء البارزين<sup>(١)</sup>، وهيصوص يبرر أهمها متمثلاً في أخبار التمارض... أما هذه النصوص فلا تمثل دليلاً على شيوع ظاهرة الأحد بأخبار الثقات من باب الظن، لأن وجود الخبرين المتعارضين يستدعي سؤلاً عن طبيعة الوظيفة المقررة في التعامل معهما حتى لو كان الاعتماد قائماً على اليقين، فإذا واجهت دليلاً من شأنه أن يعطي اليقين ثم اصطدمت بدليل معاكس يحتوي الخصوصيات بعضها، فإن الحيرة تملكك، كيف السبيل للخروج من هذا المأرق ما دام كل دليل من حيث نفسه مفيداً لليقين؟

ومن الطبيعي أن يلجأ المتشرعة المؤمنون إلى إمامهم لكي يخبروه بهذه الظاهرة، فعملٌ عنده قواعد تجعلهم قادرين على الحصول على خصوصية في أحد الخبرين تفرقه فتضعف الخبر الآخر، فيحصل اطمئنان أو يقين بواحدٍ منهما بعد أن كانت الخصوصية كاشفة عن نقطة ضعف في أحدهما أو نقطة قوة في الآخر.

نعم، أشار الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٤هـ) إلى أن أخبار التمارض إذا كانت تجعل الممار هو الأوثق في أحد الراويين أو موافقة الكتاب، فهي لا تتناسب مع فرض كون الخبرين متيقنين، لأن أوثقية أحد الراويين لا تجعل خبر الآخر يصبياً، إذ كيف يمكن اليقين بخبرين معاً، أحدُ راوييهما أوثق من الآخر، والمبروص أنهما محتملان<sup>(٢)</sup> ١٩

لكن هذه المحاولة تقتصر اليقين المعنى بالروايتين حتى مع تعارضهما، وهو افتراض لسنا بحاجة إليه أبداً لكي يبرر - في إطار بحثنا هذا وهو بحث تاريخي لا بحث أصولي يستطلق النص لإثبات حجية خبر الواحد فليلاحظ ذلك جيداً - تساؤل الرواة، بل بالإمكان القول بأن الراوي كان يعتقد بأن كل واحدٍ من الخبرين من شأنه أن يعطي يقيناً، لكن لما تعارضنا انتقد هذا اليقين، فأراد أن يعرف ماذا يعمل في هذه الحالة، تماماً كرجلين تعلم جيداً عند إخبار أحدهما لد أنهما صادقان يقيناً ولنصرصهما إمامين معصومين، فإذا أخبراك بخبرين متعارضين، فإن ثقتك بهما لا تهتز نظراً ليقينك العقدي بعصمتيهما، لكنّ تساؤلاً ينفلت منك حول كيف يمكن العمل مع هذين الخبرين؟ وهل هناك من تفسير لهذا التعارض؟ وهذا ما كان يحصل مع بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين كانوا يسمعون منهم أحياناً - وبالمباشرة - أخباراً وبصوصاً مختلفة كما تقيده المعطيات الحديثة بنفسها.

١ - للمائيني، فوائد الأصول ٣: ١٨٩ - ١٩١ والخميني، أنوار الهداية ١: ٣١١، ومرتضى الميرورآبادي، غاية الأصول ٣: ٢٤١؛ ومحمد صادق لروحاني رتبة الأصول ٣: ١٥٥.  
٢ - محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢: ١٩٧ وذهب إلى ذلك محمد صادق لروحاني في رتبة الأصول ٣: ١٥٥.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

وأما افتراض أن دلالة مثل أخبار التمارض على الحجية يعني بصاً من الأئمة عليهم السلام على حجية خبر الواحد، الأمر الذي يستدعي عمل الشيعة بأخبار الأحاد، فهو افتراض لا يضر بمكرتنا هنا، لأن المفروض أن تعيد مبدأ الأوثنية مخصوص ببعض حالات التمارض، ونحن لا ننكر أن يكون الشيعة عاملين بالأخبار الظنية في بعض الحالات الخاصة، وما ننكره أن تكون هذه الظاهرة هي المبدأ في سيرة المتشعبة عصر العصور، كما سوف نشير إلى ذلك في نهاية الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

وأما حديث السيد الصدر عن الترجيح بملاك الموافقة للقرآن الكريم، فهو أيضاً غير تام، لأن صدور نصين متعارضين محال أحدهما للقرآن ليس بمستحيل أو ممضي، والوجه في ذلك أن الأخبار التي تحدثت عن عدم صدور النصوص المعانفة للقرآن عن لسان أهل البيت مثل «فهو رخرف»<sup>(١)</sup> أو «لم يقله»<sup>(٢)</sup> إنما هي أخبار الطرح، والتي تكون فيها الرواية مناقضة تماماً للنص القرآني، كما لو احات شرب الخمر مطلقاً، أما أخبار الترجيح فإن ما تعنيه المناهضة هي أنها هو الله في بين إحدى الروايتين والكتاب الكريم بنحو العموم والخصوص، لا ينحصر في النص السراني أو روحه برمته، فإذا بُني على جوار تخصيص الكتاب بدليل يقيني، كان معنى ذلك مطابقة إحدى الروايتين المتعارضتين للكتاب تماماً دون أي مناقضة، فيمنع كالأخبار مقيدة لإطلاقه أو مخصصة لعمومه، وحيث كانت الروايتان متيقنتين من حيث دلتهم، أعلم الإمام السائل أن الرواية الموافقة للقرآن هي الصحيحة، وهذه الصحة ليست إنباء نبيهاً عن جميع حالات التمارض الآتي من هذا النوع، بل إنباء مؤثر احتمالي من الإمام على أن عابية الحالات التي تكون من هذا القبيل يكون المطابق منها للواقع هو غير المعانف للكتاب فيكشف بالاحتمال القوي من خطأ اليقين بصدق أو إصابة إحدى الروايتين، أو مجرد حكم تعبدية ظاهري ليس له إنباء عن الخارج فيكون بنفسه حكماً إلهياً مقطوعاً لمرض سماعه منه عليه السلام.

بل ربما أمكن التوقف في هذه النصوص إذا استثنينا أحباب التمارض من مثل نصوص الحث على الكتابة للحديث وبشره ونصوص الإرجاع إلى بعض الشخصيات بأعيانهم وهم من أعظم الأصحاب، ونصوص عدم جوار التعرّج برّد الأحاديث نتيجة أدواق شخصية و... إذ لا تدل على شيء في المقام كما حقق ذلك مصلاً الشهيد الصدر نفسه وغيره أيضاً ممن نحيل إليهم ولي مناقضاتهم حتى لا يطيل البحث هنا

١ - العصر المعاصري، وسائل الشيعة ٢٧، ١١٠، ١١١ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩.

ج ١٢ و ١٤.

٢ - المصدر نفسه، ج ١٥.



لا بل يمكننا القول بأن أبحاث الترجيع قليلة ظنية في سندها كلام فلا تصح لوحدها هنا شاهداً على أمرٍ تاريخي يعترض تحصيل اليقين - ولو الاطمئنان - فيه لا الحجية التنبؤية.

وهذا كله معناه، أن فرضية اليقين فرضية غير بعيدة ولا مستهجنة، بل لعل طبيعة الأشياء تقتضيها، وتجعل منها الفرضية الأقرب إلى الواقع، سيما إذا نحنا في البرهنة على أن مشهور الشيعة منذ بداية عصر العيبة وإلى زمن العلامة الحلي في القرن الثامن الهجري كانوا يذهبون إلى عدم حجية الأحاديث الظنية، فإن فرضية اليقين في عصر الحضور بإمكانها - بسهولة - الانسجام مع هذه الشهرة المتأخرة، أما فرضية التبعد الظني فيجب عليها أن تمسّر هذا التحول في العقل الشيعي بمجرد حصول العيبة، إذ لماذا عدل الشيعة عن العمل تبعداً بأخبار الأحاديث الظنية عصر الحضور إلى رفضها عصر العيبة لما يريد عن أربعة قرون مع استثناء مدرسة الشيخ الطوسي؟<sup>١</sup>

ولسنا سرعاً أن الشيعة كانوا يرون فطرية الروايات كافة أو ما كان موجوداً منها في بعض المصادر المشهورة، كما يحاول القول به بعض الأحمارية على ما سنأتي استعراضه لاحقاً إن شاء الله تعالى، بل يؤكد على أن لمرد أن الشيعة كانت عاملةً بالعبير اليقيني لا أن كل حبر كان عندها يعني، فلم تكن لطائفة الشيعة - كما استقر بها ولم يحرم به - عاملة في الرأي العام الغالب عليها بأخبار الأحاديث الظنية حتى ما كان منها طناً قوياً.

وينتج عن ذلك أن ما يقال من عمل لطائفة قديماً بالعبير الموثوق، إن أريد به العبير المتيقن منه فهذا صحيح، وأما إن أريد منه مجرد حالة الوثوق العام بمعنى كون احتمال الخلاف موجوداً بدرجة معتد بها، عاينه لا يؤحد به مثل ٩٠٪ أو ٩٥٪ فهذا، غير معلوم على ما بينا.

ومن الضروري هنا الإشارة إلى نقطة جدية، ستكون لنا وقعة منها أيضاً في المصل القادم، وهي أنه قد يتصور استبعاد أن يعمل الشيعة بالعبير الموثوق بمعنى العبير الظني المتأخّر للعلم أو ما بات يُعرف اليوم في الدراسات الدينية بالاطمئنان<sup>(٢)</sup> ويطلق

١ - المصدر، مباحث الأصول ٢، ٤٨١ - ٤٩٦ ويبحث في علم الأصول ١، ٢٨٤ - ٢٨٩؛ راجع الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٢.

٢ - يقصد باليقين في الاصطلاح الأصولي السائد الجرم القاطع الصافي لاحتمال الخلاف، وهو اصطلاح جاء من الثقافة اليونانية، فيما يقصد بالاطمئنان عندهم درجة عالية من الظن توجب سكوت النفس، وإن احتمل معها الخلاف والعكس بدرجة مثيلة جداً ونحن نستخدم مصطلحي اليقين والاطمئنان في هذا الكتاب بهذين المعنيين لكي لا يرتبك في درسنا لتأريحي انسجاماً مع المصطلح السائد.

## نظرية المنة في الفكر الإمامي الشيعي

هذا الاستبعاد من أنه من غير المنطقي افتراض أنه كانت تحصل لهم من جميع الأحاديث التي كانوا يعملون بها حالة يقين برهاني يستلطن اليقين بالشيء مع استحالة خلافه، فإن هذا إذا تم في التواتر فلا يتم في جميع الروايات لشي كانت متوافرة آنذاك، إذاً فيجب القول بأنه كان يحصل لهم من تلك التصورات اليقين بالمعنى الأعم من اليقين البرهاني واليقين العادي مما يسمى بالظن الاطمئنان.

ولكي تتجلى صورة هذا الاستبعاد نلاحظ ما ذكره بعض الأحباريين من أن المراد باليقين الذي كان يعمل به معاصرو حقبة الحصور هو اليقين العادي<sup>(١)</sup>، والمقصود باليقين العادي الاطمئنان الذي لا يعنى معه باحتمال الخلاف رغم وجوده، فإذا كان الأحباريون الذين يدعون شطمية الروايات يحاولون تفسير اليقين بذلك، فكيف يمكن تحاورهم - على تشددهم في هذا الأمر - ورغم أن نشيعة زمن الحصور كانت لا تعمل بهذا اليقين بل بخصوص اليقين بمعناه البرهاني؟

والذي يبدو لنا أن هذه الملاحظة لشي أثارها الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) وجماعة<sup>(٢)</sup> في تحليله موقف السيد المرتضى على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، حذيرة بالتأمل، وفي الحقيقة ليس ثمة ما يبعد هذا العمل، إذاً بحطينا مثل ادعاء السيد المرتضى الآتي لاحقاً، والسبب هو أن هذا الاحتمال يمكن استبعاده لو كانت بأيديهاصوص تعود لتلك الحقبة تصرّح - فيما نفهمه منها هنا - بعدم العمل إلا باليقين العاطع الجارم الذي لا احتمال للخلاف فيه، كما قد يقال مع السيد المرتضى وابن إدريس وفق ما سيوافينا بحثه، لكن حيث لا نملك خصوصاً وأردنا عصر الطرف عن حال الحقبة الممتدة من الميّد (١١٢٣هـ) وحتى العلامة (٧٢٦هـ) قد ترجّح طرفاً على طرف، لربما الإبقاء على هذا الاحتمال، فهو قريب جداً، سيما على ما أشار إليه بعض الأحباريين - كما سيأتي في محله - من أن العلم في اللغة المربية يصدق على اليقين الجارم وعلى الاطمئنان وما يسكن النفس على نحو الحقيقة، فإذا صحت هذه المقولة، فإن المترقب حينئذٍ - ما لم يأت دليل على العكس - أن يكون التعاطي العموي منتشرعة عصر الحصور قائماً على هذا المدلول العموي، لا لأن اللغة هي معيار هنا، بل لأن ثبوت تحمل اللغة لهذا المفهوم على نحو الحقيقة شاهد على أن العقل العربي لم يكن على تماس حصري مع مفهوم اليقين البرهاني، مما يدل على أن المقرر الجمعي يقوم ليقين عبده على مفهوم أوسع من المفهوم الأرسطي له، ولهذا نتج عن هذا الوعي الجمعي مدلول عموي على نحو الحقيقة.

١ - الحسين بن شهاب الدين الكركي، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الاطهار: ١٢.

٢ - فرائد الأصول ١: ١٥٦ و١٦٢؛ وراجع المحقق السرافي في نهاية الأفكار ٢: القسم الأول ١٣٩ - ١٢٧.

هذا، ولكن ذلك يُجامع عدم استبعاد اعتمادهم علىصوص اليقين أيضاً لا الاطمئنان، والوجه في ذلك أن المروغ العقبة ونحوها في الوسط الشيعي لم تكن كثيرة عصر الحضور، فإن الفقه التقريعي خطوة ترجع أقدم محاولة لها إلى الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في «المبسوط» أو على أبعد تقدير - كما ألمحنا سابقاً - إلى الإسكافي والحسن بن أبي عقيل العماسي، وقد قيل في ذلك، إن الطوسي أتى بالمروغ من مصنعات أهل السنة، ولم تكن هذه الفروع متداولة في الوسط الشيعي، كما يشهد على ذلك مراجعة الكتب التي سبقت الطوسي مثل كتاب المقنعة للبعيد والانتصار والناصريات للمرتضى، والمقنع والهداية للصدوق ونحو ذلك، حتى كانت محاولة الطوسي هذه معالاً لانتقاد بعض العلماء الذين أتوا بعده وعلى رأسهم ابن إدريس العلي (٥٩٨هـ) <sup>(١)</sup>.

وهذا معناه أن الموضوعات التي تحتاج إلى الروايات، وليس هيها مرجع آخر هي فروع الفقه والأحلاق، وهي موضوعات كانت محدودة جداً <sup>(٢)</sup>، ومن ثم همها كان تحصيل اليقين بأخبارها قليلاً إلا أن قلتها تسبج مع قلته، ومن ثم فلا يصح هيها مرحلة ما قبل الطوسي على ما بعده (عاشمائل أن يكون اعتمادهم على الخبر اليقيني بالتواتر أو الضرائن - مثل اعتصاده بالإجماع أو دليل العقل أو الكتاب - وارد، لا استبعاده فيه ولا بُعد، نعم، لو كانت الفروع العقبة كثيرة جداً كما هو الحال في عصرنا الحاضر، لكان لهذا الاستياد مجال، ولهذا وحدها الشيخ ابن إدريس العلي يؤلف سرائره في الفقه الاستدلالي بعد تأليف المبسوط، لكنه حيث كان منكراً لأخبار الأحاد الظنية - كما سيأتي - لم يكن كتابه في التفرع بحجم كتاب المبسوط، بل الأمر كذلك حتى مع كتب المحقق العلي عليه السلام.

إن العلم الذي وقع فيه بعضهم آثم قدسوا معدرات الأمور فلاحظوها تعطي العلم العادي، فتسبوا إلى المتقدمين أن ما كان ينتج لهم منها هو هذا العلم العادي، وقد قلنا صراً وسنقول: إن هذه المقاربة غير صحيحة، فإن نظرية الإجماع مثلاً على مسئك الدخول أو اللطف قد تعطي اليقين البرهاني فلا يصح لمثل السيد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) أن يدعي أن الإجماع عند المتقدمين يعطي اليقين الاستقرائي أو العلم المادي لمجرد أن تحليله الشخصي للإجماع كان كذلك وفق حساب الاحتمال الرياضي، وهكذا الحال في التواتر، فمجرد تفسيرها للصغرى لا يصح الكبرى، فمن الممكن جداً أن يحصل القطع

١ - ابن إدريس العلي، السرائر ٢: ٢٦٥.

٢ - ينص السيد الخوئي على أن فقه القدماء فيه القليل من بكثير، حسب تمييزه، فراجع له، مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ٨: ٣٧٩ - ٣٨٠.

الجارم المحيل للعلاف لديهم من أمر لا نجد نحن أدنى ما يوجب ذلك فيه، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً.

والمتحصّل: أنّ أخذهم بالخبر الاطمئناسي هو الأقرب والأكثر منطقية مع كون احتمال عدمه وارداً أيضاً بدرجة ضعيفة.

### النتيجة

ونكتفي فعلاً بهذا المقدار من الحديث عن هذه الحقبة، وقد وجدنا فيها أنّ الشيعة كانت ترى - من جهة - مبدأ حقيقة السنة الشريعة الواقعية، كما كانت ترى من جهة أخرى - فيما هو المتيقّن عندنا - أنّ السبيل إلى السنة الواقعية هو السنة المحكية المتيقّن بها إمّا يقيناً برهانياً أو يقيناً عادياً مما يسمّى في علم الأصول بالاطمئنان وفي المنطق باليقين الاستقرائي الموضوعي، وأنّه لم يكن هناك فرق في ذلك بين الأمور الاعتقادية والأمور المرجعية العملية، كما لم يكن هناك فرق بين تبار الكلام والعقل وتيار الحديث والأخبار؛ لأننا لم نجد جدلاً في ذلك خلال تلك الحقبة.

نعم، احتمال عملهم بالأحاد الظنية غير حتمي عندنا تماماً، عايناه آتة مجرد فرضية محتملة، والأقرب لتفسير التوقع - تفسيراً تاريخياً يرمي الظواهر العامة السائدة - هو فرضية الهمين.

وعلى القارئ أن ينتظر للنتيجة في هذا الموضوع المصل القادم، فإنّه وهذا المصل كالواحد الذي لا يمحى.



الفصل الثاني

# التكوّن النظري

## لقولة السنة في العقل الشيعي

### التجاذبات، التناقضات، الجدل

(ق ٤ - ٧ هـ)



## تكوّن نظرية السنة بعد الغيبة مدرسة اليقين

تمهيد

سنسعى في هذا المصطلح لممارسة درس تاريخي لنظرية السنة في المدرسة الفكرية القديمة عند الشيعة الإمامية، ونقصد بالمدرسة القديمة الممتدة زمن بداية الغيبة الصغرى إلى أواسط القرن السابع الهجري، أي إلى الفترة التي تشكلت فيها بدايات نهوض جديد على مستوى العلوم الإسلامية النقية عند الشيعة بعد قرون تقريباً من وفاة الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ). والسبب في تحديد هذه الفترة وعزلها في فصلٍ حاصر، معرفة الاتجاهات الأصولية وغيرها عند الشيعة ما بعد تشكل علمي العقده والأصول بصورتها المتطورة وبداية تفصيل الآليات الاحتشادية التي كانت قد بلغت مصححاً ملحوظاً مع الطوسي، ولأن فترة العلامة العلي (٧٢٦هـ) وما تلاها أحدث طابعاً مستقراً على صعيد أسس الموضوع الذي نعالجه، علاوة على الدور العلمي الذي بتركه موقف الحقبة الممتدة من القرن السابع وما قبل، وفقاً لنظريات عدة من أمثال الإجماع، والشهرة، والسيرة المنتشرة...

هذا كله، يحمل من دراسة هذه الحقبة ضرورة تفوق دراسة الحقبات اللاحقة، مع الاعتقاد الكامل بأن دراسة تطوّر هذه النظرية بكل امتداداتها حتى العصر الراهن - كغيرها من الموضوعات الأصولية والحديثية - هو في نفسه مطلب هام وأساسى، كما سنحاوله في هذا الكتاب.

وسوف نحاول - فعلاً - أن نركّز جهدنا على أصول نظرية السنة وحججه حبر الواحد مع غرض النظر عن الامتدادات والفروع اللاحقة لها، مما يدخل في أبواب التعارض والترجيح والتسامح في أدلة السنن و.. اللهم إلا عند الضرورة، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً؛ موكلين بحثه إلى فصول لاحقة.

وفي إطار منهجية البحث، سوف نسمى لاستعراض وجهات نظر العلماء الذين أبدوا آراءهم، وعندما ننتهي من السيد المرتضى، نتجاوز الشيخ الطوسي لإكمال مواقف الفقهاء الذين أتوا بعده حتى أواسط القرن السابع، نظراً لاقتراب نظريتهم أو تطابقها مع نظرية المرتضى، وبمقد تكميل استعراض نظرية الطوسي، نعرّج على ذكر محاولات التوفيق ثم

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

الترجيح بين الإجماعين المدَّعين من مدرستي الطوسي والمرعشي، لنخرج بنتائج إن شاء الله تعالى، راجين من القارئ الكريم تعليق بعض إشكالات في فهم كلام العلماء، إلى ما بعد قراءته محاولات التوفيق والترجيح معاً

وقبل ذلك نحاول اكتشاف منهج مدرسة الحديث التي ترعّمها الصدوق (٢٨١هـ) والتي كانت أقرب إلى طليعة التعامل الشيعي مع الحديث عصر العصور برايتنا، لذا يذكر موجزاً مطلقاً عنها - لعدم وجود دراسات نظرية لها في موضوعنا - قبل الشروع في الدرس النظري.

## مدرسة الحديث وأهل النقل

تشبه مدرسة الحديث في موضوعنا هذا مرحلة عصر الحضور، إذ لا يحد الباحث طرْحاً نظرياً لمسألة السنة الشريفة لا انوقعية ولا المحكية، لا اليقينية ولا الظنية، مما سنحده مع المعيد والمرعشي والطوسي ومن بعدهم إلى ابن إدريس والمحقق العلي من أحيد وردٌ وبحثٍ وتفسيرٍ وحدلٍ ونقاشٍ حول نظرية السنة لا نجد حصوراً له بهذا الشكل في مصنفات مدرسة الحديث الشيعية التي كانت تسيطر على الحياة الشيعية منذ بدايات الفقه الصمري عام ٢٦٠هـ وحتى قرونٍ ونصهر تقريماً بعد ذلك، أي أواخر القرن الرابع الهجري، حينما ظهرت شخصية المعيد (١١٣هـ) ومن قبله ابن الجنيب الأسكافي وابن أبي عقيل العماسي.

ونحن بمراجعة أمّهات المصادر التي تنتمي إلى هذه المدرسة في تلك الحقبة فيما توفر لنا من مصادر، رأينا أنها مجرد روايات وأحاديث، لا تتعدى ذلك إلا يسيراً كما سوف نستعرضه موجزاً عما قريب

وقبل أن نحلل ظاهرة المحدثين على مستوى بحثنا هنا لا بدّ من صورة عن المشهد الذي كانوا عليه، فإذا أردنا أن نشرع من المحدث أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ) وجدناه لا يصح في كتابه «المحاسن» أيّ مقدّمة للكتاب بل يشرع فيه مباشرة بذكر روايات ما يسمّيه «كتاب القرائن»<sup>(١)</sup>، وعندما ينتهي من كتاب القرائن من «المحاسن» يشرع في كتاب «ثواب الأعمال» مكتفياً بذكر أبواب هذا الكتاب، ليشرع بعد ذلك في نقل النصوص الروائية فوراً<sup>(٢)</sup>، والأمر بمصه نجده مع كتاب عقاب

١ - البرقي، المحاسن: ٦١

٢ - المصدر نفسه: ٨٧ - ٩٢.



الأعمال تماماً<sup>(١)</sup>، وكتاب الصفوة<sup>(٢)</sup>، وكتاب مصابيح الظّلم<sup>(٣)</sup>، رغم أنّه متصل بشؤون العقيدة، إلى أن ينتهي من الكتاب دون تعليق على شيء فيه يذكر أبداً.

هذا المنهج غير المعنيّ إلا بنقل النصوص وسردها، وجدناه حاصراً بقوة عند أبي المباس عبد الله بن جعفر الحميري (ق ٣ هـ)، حيث شرع فوراً بذكر الروايات دون أيّ مقدّمة أو حاتمة أو حتى تعليقات ضمنية<sup>(٤)</sup>، به منهج نقلي بحث غير معنيّ - في إطار التصنيف - بأي ممارسات فكرية أو بيانات تتصل بالعكر أو المنهج

وهكذا يتواصل هذا المنهج بحرّفته مع محدث بارز آخر هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن هروج الصّمار القمي (٢٩٠ هـ) في كتابه «بصائر الدرجات»، حيث فُحد الآليات نفسها والأسلوب نفسه والمنهج ذاته<sup>(٥)</sup>.

كانت هذه عينات بارزة لحال مدرسة الحديث في القرن لثالث الهجري، لكن الأمر بدأ بالاختلاف في القرن الرابع، رغم أننا لا نذكر احتمال أن تكون هناك مصنّعات دلت حال معتلمة في القرن الثالث سيما كتب الجدل الكلامي، التي أشرنا سابقاً إلى وجود اتجاه تطهيري قويّ فيها مع هشام بن الحكم ومؤمن الملاق وعمرهما.

أول تحوّل وجدناه، كان مع الصدوق الأول (٢٢٩ هـ) والد الشيخ الصدوق (٢٨١ هـ)، حيث رأيناه في رسالة الشرائع مقدّم البسيط على شكل فتاوى بلا أسانيد ولا سبيل كتب الحديث، ثم وجدنا له «الإمامة والتبصرة من الحيرة» يتحدّث في مقدّمته عن أزمة العبثة واشكائياتها في الحياة الشيعية آنذاك<sup>(٦)</sup>، ليرد ذلك بسرد بحث معصّل سبباً في تلك الحقبة حول سبب اختلاف الروايات، وما يتصل بهموم أمر الغيبة في محال الحديث<sup>(٧)</sup>، إنّ نصّ طويل في تلك الفترة يبيّن عن بداية تحوّل في منهج تدوين الحديث، بل ومنهاج التعامل مع السّنة، تعامل بدأ بممارسة فعل عقبي - وكلامنا في دائرة التصنيف - حاد.

ويواصل هذا الطريق رمز آخر من أكبر رموز مدرسة الحديث، ألا وهو الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (٢٢٩ هـ)، حيث يتحدّث في بداية موسوعته الحديثية «الكافي»

١ - المصدر نفسه: ١٥٢ - ١٥٧.

٢ - المصدر نفسه: ٢١٩ - ٢٢٣.

٣ - المصدر نفسه: ٢٠١ - ٢٠٥.

٤ - الحميري، قرب الإسناد، ١، ١٧٦، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٩٥.

٥ - الصّغار، بصائر الدرجات، ٢، ٥٦، ١٦١، ١٦٢، ٢١١، ٢١٢، ٢٦٢، ٢٦١، ٢١٣، ٢٦٧، ٢٦٨، ٤١٨، ٤٧٠، ٥٢٨، ونهايا الكتاب الأخرى.

٦ - الصدوق الأول، الإمامة والتبصرة من الحيرة: ٩.

٧ - المصدر نفسه: ٩ - ١٨.

## نظرية السنة في الفخر الإسلامي الشعبي

عن سبب تأليف الكتاب<sup>(١)</sup>، ويشرح موقفه من إشكالية اختلاف الأحاديث وتعارضها، كما يسرد حديثاً يتصل بالكلام والعقيدة<sup>(٢)</sup> بل يدلنا «الكافي» على نقطة مهمة تتصل بالمنهج، ترجع إلى وضع الكليني كتاب العقل والعقل الكتاب الأول في «الكافي»<sup>(٣)</sup> مما يشير إلى وعي مميّز لهذه القضية، يرشد له أن البخاري (٢٥٦هـ) جعل مبدأ كتابه «بدء الوحي»<sup>(٤)</sup>، ولعل في ذلك مؤشراً على النسيبة والعقلية بين البخاري والكليني.

والمنهج نفسه نجده أواسط القرن الرابع الهجري مع القاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي (٣٦٢هـ)، حيث يصنع مقدمة عامة لكتابه «دعائم الإسلام»<sup>(٥)</sup> و«شرح الأخبار»<sup>(٦)</sup>، وتظهر في كتاب الدعائم خطوة جديدة، حيث نجد فصلاً تعلق على بعض الموضوعات سيما الكلامية<sup>(٧)</sup> وهذا تطور مهم في وعي مدرسة الحديث، نجده مع القاضي النعمان أيضاً حاصراً في «شرح الأخبار»<sup>(٨)</sup>، وقد بدأ القاضي النعمان في هذا الكتاب مشروعاً لشرح مفردات الأحاديث والعرب فيها<sup>(٩)</sup>، ولعل لهذا حسبه بمصهم على مدرسة المجتهدين<sup>(١٠)</sup>.

وقد لاحظنا خطوات أولية للخروج من مجرد سرد النصوص الروائية عند ابن شعبة الحرّامي في «تحف العقول» يشير إليه بمقدمة الكتاب<sup>(١١)</sup> لكن أكبر تحول في مدرسة الحديث جاء على يد الشيخ الصدوق (٢٨١هـ) صاحب المصنفات الحديثية الكثيرة، والذي قبل، إنه آخر معكري مدرسة قم الحديثية<sup>(١٢)</sup>، فقد

١ - الكليني، الكافي ١ - ٨ - ٩

٢ - المصدر نفسه، ٢ - ٩، وسوف يأتي الحديث عن صحة روايات الكتب الأربعة لاحقاً

٣ - المصدر نفسه ١٠

٤ - البخاري، صحيح البخاري ١ - ٣

٥ - القاضي النعمان، دعائم الإسلام ١ : ١ - ٢

٦ - القاضي النعمان، شرح الأخبار في مسائل الأئمة الأطهار ١ - ٨٧ - ٨٨

٧ - القاضي النعمان، دعائم الإسلام ١ : ٣٨ - ٥٠ - ٦٨ - ٧٠ - ٢٤٨ و .

٨ - القاضي النعمان، شرح الأخبار ١ - ٩١ - ٩٢ - ١١٢ - ١١٤ - ١١٦ - ١١٧ - ١٣٦ -

١٣٣ - ١٣٧ - ١٩٢ - ١٩٤ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢٦١ - ٢٦٢ و ٢ - ١١١ - ١١٤ - ١١٧ -

١٢٦ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٩ - ٢١٢ - ٢٢٦ وغيرها من موارد الكثيرة التي تشتمل أبحاثاً كلامية تاريخية.

٩ - المصدر نفسه ١ - ١١٤ - ١٢١ - ١٤٩ - ١٨٧ - ٢٧٠ - ٢٧٦ - ٢٨٤ - ٢٩٧ - ٣١١ - ٣٨١ - ٤٨٢ - ٤٠٣ - ٤٠٩ -

٤١٠ و ١٢ : ١٥ - ٤٣ - ٤٦ - ٦٩ - ١٦٩... وغيرها من موارد الكثيرة جداً.

١٠ - علي حسين الجابري، الفكر العلمي عند الشيعة الإثنا عشرية؛ ٩ - ٢.

١١ - ابن شعبة الحرّامي، تحف العقول - ٩ - ١٢.

١٢ - دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٢ : ٤٣٢.

وجدياً في بعض الكتب موجزاً يقرب من طريقة من سبقه عدا عن مقدمة مختصرة كما في كتاب «ثواب الأعمال»<sup>(١)</sup>، و«كتاب المواعظ»<sup>(٢)</sup>، وكتاب «الأمالي»<sup>(٣)</sup>، فيما أسهب في شرح الأحاديث - نسبياً - أو في تسجيل رأي، أو القيام بمداخلة عقائدية في كتب أخرى مرور منها «كتاب التوحيد»<sup>(٤)</sup>، وكذلك كتاب «علل الشرائع»<sup>(٥)</sup>، و«عيون أخبار الرضا»<sup>(٦)</sup>، و«الفصائل»<sup>(٧)</sup>، و«كمال الدين وتعام النعمة»<sup>(٨)</sup>، و... هذا فضلاً عن تعليقاته في كتاب «من لا يحضره الفقيه»

وليس غرضنا من هذا الاستعراض لنأهيك الكتابة الحديثية عند مدرسة الحديث، الإطلاقة على أسلوب الكتابة الحديثية أو تدوين الحديث أو ما شابه ذلك، إنما التذليل على أن المحدثين في القرون الثالث والرابع كانوا يسيرين على نسق عصر الحضور تقريباً مع تحوّل برز مع الشيخ الصدوق (٢٨١هـ) وهذا يعني أن الصورة التي يمكننا أخذها عنهم يجب أن تستحضرها ممّا كنّا أسلفناه في الفصل الأول، لأنّ القرعة البصية الشديدة عند مدرسة الحديث وطرد أشكال الاجتهاد والنقد العقلي تتلاءم مع فرصية اليقين بالنصوص، لأنّ العقل النصي ينبغي عادةً - وفق طبيعة الأشياء - على اعتقاد راسخ بالحق، ومن ثمّ هالتشكيك فيه نتيجة هائير نقدية في السند أو المتن بقدر أمرأ قليلاً، إذ من البعيد أن يتقبّل متعدّد قصص عمره في الأسفار كالشيخ الصدوق أن الكثير من رواياته صميغ الثبوت، ولهذا حزم الصدوق في مقدّمة الفقيه بأنّه لا يمتني فيه إلا بما هو حجة بينه وبين ربّه، وأن هذا الذي يعتمد عليه مما يصحّ مدركاً للافتاء إنما استمدّه من الأخبار المموّل عليها والمصادر المشهورة المعروفة المعتمدة في الوسط الشيعي<sup>(٩)</sup>، ومعنى ذلك

١ - الصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٧

٢ - الصدوق، كتاب المواعظ: ١٥، ١٢١، ٢٢٣ و

٣ - الصدوق، الأمالي: ٤٩ و.

٤ - الصدوق، التوحيد: ٢٦، ٢٧، ٦٥، ٨٠، ١١٩، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٣، ١٥١، ١٥٥، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٥، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٦٩، ٢٩٠، ٢٩٨، ٣١٧، ٣١٨، ٣٤٥، ٣٨٩، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤١٠، ٤١٥ و

٥ - الصدوق، علل الشرائع: ٩، ١٤، ٢٧، ٥٧، ٦٢، ٦٨، ٦٩، ١٥٦، ٢١١، ٢٢، ٢٣٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩ و.

٦ - الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١، ٢٠، ٢٦، ٢ و، ٩٧، ١٠٤، ١٠٨، ١٠٩ و.

٧ - الصدوق، الفصائل: ٤١، ٧٥، ٨٩، ١٢٦، ١٣٦، ١٤٥، ١٥٥، ١٦٥، ١٦٨، ٢٤١، ٢٥٢، ٢٨٣، ٢٩٠، ٣١٤، ٣١٨، ٣٦١، ٣٩٦، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٢٨، ٤٣٦، ٤٩٢ و

٨ - الصدوق، كمال الدين وتعام النعمة: ٣٤ - ١٥٧، وهو عبارة عن المقدمة وكلّها بحث كلامي جدلي فلتراجع.

٩ - الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ١، ٢

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

أن ما يأخذ به الصدوق من النصوص هو ما كان موجوداً في المصادر المشهورة المعتبرة المعتمد عليها عند الشيعة، مهما كان موقفه من تجربته، وهل وفي بما وعده أم أنه سهى وأخطأ؟ وما كان موجوداً في مثل هذه المصادر يبعد جداً أن يكون مظهرين في تلك الحقبة، سيما وأن المعركة الفكرية بين المعيد والصدوق - كما سيأتي - تملن مدى ضعف عمليات النقد من طرف مدرسة الحديث للسنة المحكية الأمر الذي بصاعف من احتمال اليقين، بعد ضم ما أشرنا إليه في الفصل الأول.

وأما القول بأن الصدوق لا دليل على أنه يعتمد بكل ما رواه فهذا ما لا يميننا هنا لأننا لا نبحث حول اعتقاد الصدوق بصحة جميع ما رواه في كتبه الحديثية، بل نبحث أنه على ماذا كان يعتمد عندما يريد الخروج بعقري أو حكم يدين الله تعالى به، وهكذا الحال في بقية المحدثين فالقول الذي يذكره المرتضى من عدم الاحتجاج بالمحدثين وكلماتهم مرجعه إلى أن تدوينهم لا يعتبر عن آرائهم أو إلى إصرارهم في الأحاد بالروايات دون تمحيص كما يظهر من كلامه وفق ما سيأتي قريباً

وأما القول بأن الصدوق كان يعتمد على قول شيعه محمد بن الحسن بن الوليد في أمور توثيق الرجال، ومعنى ذلك أنه (لم يكن عنده يقين بها، فهو الآخر غير وحيه، وذلك لأن كثيراً من اعتماد الصدوق على ابن الوليد كان في الحرج والتقصيف وهذا مبرر حتى على نظرية اليقين، لأن تضعيف عالم رجاله كسبي لأحد الرواة يمكن أن يخلق شكاً في روايته، فتترك لعدم حصول اليقين منها، إضافة إلى أن من الممكن أن تكون شهادة ابن الوليد قرينة توسع إلى جانب القرائن الأخرى الموجودة في الرواية كنفها في الكتب المشهورة، كما يشير الصدوق نفسه في مقدمة «تفقيه»، وهذا معناه أن الاعتماد على ابن الوليد لم يكن يعني كون قوله المعيار النهائي الوحيد، إذ سيأتي أيضاً أن قيام نظرية الخبر الواحد على معايير السند بوصفها لمعايير الأولى بدأ يظهر بقوة في القرن السابع الهجري، ومعنى ذلك أن اعتماد الصدوق على قول ابن الوليد لا يجعله المعيار الوحيد حتى يدرج الصدوق في زمرة الفائلين بحجية خبر الثقة الظني على طريقة مدرسة العلامة الحلي (٧٢٦هـ) أو ما شابه، وإنما تكون هذه لشهادة إحدى القرائن التي توجب بصحتها إلى غيرها وثوقاً أو اطمئناناً.

ولسنا نريد الجرم بتبني مدرسة الحديث القديمة لنظرية اليقين أو الاطمئنان، بل نؤكد على أن هذه العرضية أكثر المصحيات الثاماً بطورها وهي المصحية التي تحمل مدرسة الحديث امتداداً لما كان الحال عليه عصر الحصور كما أسلفنا.

إن مبدأ العمل باليقين أو الاطمئنان بدووقع هو لأصل، أما العمل بالظن ولو المعتر فهو ما يظهر لنا على خلاف العادة الجارية في مثل هذه القضايا الهامة.

## المفيد (٤١٣هـ) وبداية للتوحيح بموقف شيعي

يعدّ الشيخ محمد بن محمد النعمان المعروف بالمفيد (٤١٣هـ) أحد أبرز الوجوه الشيعية في القرنين الرابع والخامس الهجريين. ويحسب المفيد على مدرسة العقل والكلام في الثقافة الشيعية، إلا أنه - مع ذلك - امتاز بجهود في علم التاريخ برزت في بعض كتاباته سيما كتاب «الإرشاد»، ورغم شخصيته العقائدية التي تعلّلت في رسائله الفقهية، وفي كتابه «المقنعة»، إلا أن شخصيته الكلامية والعقلية كانت أوضح بكثير.

يذكر الشيخ المفيد (٤١٣هـ) في كتابه «التذكرة بأصول الفقه» أنه: «لا يجوز تخصيص المام بخبر الواحد، لأنه (أي خبر الواحد) لا يوجب علماً ولا عملاً، وإنما يخصّه من الأخبار ما انقطع المدر بصحته عن النبي ﷺ وعن أحد الأئمة <sup>(١)</sup>». وهذا النصّ يدلّ على أن الشيخ المفيد لا يرى حر الواحد معيداً للعمل فضلاً عن العلم الأمر الذي يساوق سقوطه عن الاعتبار رأساً، إلا إذا قيل، إن مراده الخبر الضعيف بقرينة قوله بعد ذلك: «ما انقطع المدر بصحته» مما يعني أن الخبر الصحيح مستثنى من القاعدة، وإن كان هذا الاحتمال غير قوي.

إلا أن هذا البرّد في دلالة هذا النصّ، لو سلّمنا به - ولا سلّم بقرينة صدر الكلام - سرعان ما يتلاشى، عندما يبيّنه المفيد الكلام فيما هو الحجّة عنده من الأخبار. فيقول: «والحجة في الأخبار ما أوجب العلم من جهة النظر فيها بصحة محبّتها وبصي الشك فيه والارتياح، وكل خبر لا يوصل إلى صحة محبّته، فليس بحجّة في الدين، ولا يلزم به عمل على حال» <sup>(٢)</sup>.

ومن الواضح أن تقييده بصي الشك والارتياح كاشف جلي عن أنه أراد الخبر المعلوم الصدور، ولكي يحدّد المفيد تحديداً مبدائياً آليات العلم بالصدور يذكر التواتر واقتراح الخبر بما «يقوم مقام التواتر في البرهان على صحة محبّته، وارتفاع الباطل منه والفساد» <sup>(٣)</sup>.

١ - الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه: ٤٨، وتصدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب الموجود حالياً إنما هو مختصر الكتاب الأصلي للمفيد عمل به ذلك الشيخ محمد بن علي بن عثمان الكراچكي (٤١٩هـ) وقد حتم الكراچكي المختصر بقوله «ولم أتمدّ فيه مصموم كتاب شيخنا المهدّي <sup>(٤)</sup> حسب ما طلبت» المصدر نفسه، ص ٤٥، الهامش رقم ٥ وانظر الكراچكي في كسر الفوائد ١٥ - ٢٠، حيث نصّ مختصر التذكرة: وحول هذا الكتاب ومختصره وتوثيقه ونسخه ومخطوطاته وما يتعلّق بصنّه، راجع: محمد حسين نصران، جهود الشيخ المفيد الفقهية ومصابير استنباطه، ١٨٩ - ١٩٦.

٢ - المصدر نفسه: ٤٤.

٣ - المصدر نفسه.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

وفي خطوة أكثر تقدماً، يشرح المفيد هذا النوع من الخبر المحذوف بالشاهد والقرينة، حينما يقول: «فأما خبر الواحد لقاطع للمدر، فهو الذي يقترب إليه دليل يمضي بالناظر فيه إلى العلم بصحة خبره، وربما كان الدليل حجة من عقل، وربما كان شاهداً من عرف، وربما كان إجماعاً بعير حلف، فمتى خلا خبر الواحد من دلالة يقطع بها على صحة خبره، فإنه - كما قدمناه - ليس بحجة، ولا موجب علماً ولا عملاً على كل وجه»<sup>(١)</sup>.

وهذا معناه أن الخبر الحجة عند الشيخ المفيد هو المعلوم صحة خبره، إما للتواتر أو القرينة من عقل أو عرف أو .. ومن ثم مما يذكره الرنجاسي في حواشيه على «أوائل المقالات» من أن كلام المفيد أعم يشمل الاطمئنان للنوعي، فلا يكون المفيد - عليه - موافقاً للمرتضى في إنكار حجية الخبر، ولو بقريبة أساده ذلك إلى جمهور الشيعة حيث هم على العكس<sup>(٢)</sup>، ما يذكره الرنجاسي معرّضاً احتمال، فإن طاهر عبارات المفيد ضرورة العلم ونفي الشك والارتباب، وهو طاهر في ضرورة تحصيل اليقين بوجه من الوجوه وسيأتي مزيد بحث حول مسألة الاطمئنان لاحقاً ثمون الله سبحانه.

وأما حمل المفيد المعرفة شاهداً يقينياً على صحة الخبر، فليس دليلاً على إرادته الاطمئنان بصدور اليقين دون اليقين، لأنَّ اشوهد المعرفة قد تصلح أحياناً - ولو قليلة - لتحصيل يقين جارم

وهكذا يجمل المفيد في «المصول مختارة» تلقّي الأمة الإسلامية لخبر واحد بالقبول دون ردّ أحد على صاحب الرواية بل جمعوا على الأخذ بها - يجمله شاهداً آخر على الخبر الواحد<sup>(٣)</sup> وصار بالإمكان - عنده - التهمة به ولو كان من الأحاد إدا بات يقيد اليقين.

وفي نصّ آخر دالّ بقول المفيد في «تصحيح اعتقادات الإمامية» ما نصّه: «إنّ المكذوب منها [الأحاديث المحتملة] لا ينتشر بكثرة الاسناد انتشار الصحيح المصدق على الأئمة عليه السلام، وما خرج للثقة لا تكثر روايته عنهم كما تكثر رواية المأمول به، بل لا بدّ من الرجحان في أحد الطرفين على الآخر من جهة ترواة حسب ما ذكرناه، ولم تجمع العصابة على شيء كان الحكم فيه ثقة، ولا شيء دلس فيه، ووضع متغرضاً عليهم وكذب في إضافته إليهم، فإذا وجدنا أحد الحديثين متفقاً على العمل به دون الآخر علمنا أنّ

١ - المصدر نفسه: ٤٤ - ٤٥، وانظر مارس مكرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد ٢٨٢ - ٢٨٤.

٢ - الرنجاسي، التعلّيق على أوائل المقالات، سلسلة المصنفات ٤: ٢٧٨.

٣ - المفيد، المصول المختارة: ٩٧.

الذي اتفق على العمل به هو الحق في ظاهره وباطنه، وأن الآخر غير معمول به، إمّا للقول فيه على وجه التقية، أو لوقوع الكذب فيه...»<sup>(١)</sup>

وهذا النصّ يصرّح ما قلناه سابقاً من أنّ التعارض لا يعني عدم إمكان الحسم باليقين بأحد الخبرين.

ولا يكتمى المفيد بتحديد موقفه من أخبار الآحاد، بل يحاول نسبة ذلك أخصاً إلى جمهور الشيعة، فيذكر في «أوائل المقالات» به: «لا يجب العلم ولا العمل في شيء من أخبار الآحاد، ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين، إلا أن يقترن به ما يدل على صدق راويه على البيان، وهذا مذهب جمهور الشيعة، وكثير من المعتزلة والمحكمة، وطائفة من المرحئة، وهو خلاف لما عليه متفقه العامة وأصحاب الرأي»<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت العملة الثانية «أن يقطع بخبر الواحد في الدين» تحتل التدنيل على تحصيل العلم بخبر الواحد، الأمر الذي كان مثير بحث وحدال بين علماء الأصول والكلام في تلك الحقبة وأن العسر عموماً هل يحصل منه العلم أو لا يحصل؟ وهل هذا الأمر ضروري أو غير ضروري؟ فإن مطلع هذا النص فيه يعني شامل للعلم والعمل في أخبار الآحاد جميعها، ولو كان هناك من أخبار الآحاد مكرّك حجة - رغم كونه ظناً - لما صحّ يعني العمل عنه مطلقاً.

والخطوة التي يمتار بها هذا النصّ الأظهر بسببه ذلك إلى جمهور الشيعة، وأن حلاقه مقولة أهل السنة، وهي نقطة سوف تدحر لاحقاً في عملية دراسته معاربه لتحديد موقف الشيعة عموماً من أخبار الآحاد في تلك الحقبة الزمنية.

والى جانب هذه النصوص بصوص أخرى أيضاً، ففي المسائل الصاعانية يردّ المفيد حديثاً لابن عمر يحمي بجهة أنه من أخبار الآحاد علاوة على مشكلة أخرى فيه<sup>(٣)</sup>، ويعيد قصية أنه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً في المسائل العكبرية لدى ردّه على رواية استغلاف النبي ﷺ أبا بكر للصلاة ويقول: «وما كان هذا سبيله لم تثبت به حجة في الدين»<sup>(٤)</sup>.

وفي رسالة «المسح على الرجلين» يردّ كلام أبي جعفر السبفي الخنمي بقوله: «أنا أسلم لك العمل بأخبار الآحاد تسليهم بطر، وإن كنت لا أعتقد ذلك، استظهاراً في الحجة...»<sup>(٥)</sup>.

١ - المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٧ - ١٤٨.

٢ - المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ١٤٧.

٣ - المفيد، المسائل الصاعانية: ٩٠.

٤ - المفيد، المسائل العكبرية: ٥٢.

٥ - المفيد، المسح على الرجلين: ١٨.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

ويعيد المفيد سلب العلمية والعملية عن «حبر الواحد» في رسالته في صي سهو النبي ﷺ ثم يقول: «ومن عمل عيه (حبر الواحد) فعلى الظن يعتمد في ذلك دون اليقين»<sup>(١)</sup>. ورغم أن الموضوعات المشار إليها بعضها عقائدي وفيه طابع جدلي مع أهل السنة، إلا أن سلب الحجاب العملي يعطي انصبغاً عاماً بعد أن لم يكن المفيد مضطراً له في سياق هذا الجدل الكلامي. سيما وأن حوره في سهو النبي ﷺ كان حواراً داخلياً لا مع أهل السنة.

وبهذا يظهر أن المفيد لم تكن عنده مشكلة مع مبدأ السنة الواقعية، حيث قبل بها مع التواتر، وإنما كانت مشكلته مع بعض أشكال السنة المحكية، عنيت ثبوت هذه السنة عن طريق «شئ» عُبِّرت عنه الثقافة الإسلامية بمصطلح «حبر الواحد».

لقد كان موقف المفيد هذا، أول موقف صريح شيعياً يؤسس بنياناً في السنة المحكية، ورغم احتصار معالونه وتفرقها في أطراف كتبه إلا أنها حصرت بقوة عند تلميذه المرتضى (٤٣٦هـ) كما سيأتي. ومن ثم لا يفهم الكلام المحمل الذي ساقه بعض المعاصرين<sup>(٢)</sup> حول معاملة المرتضى لاستقائه المفيد في مسألة الأحبار، إذ لعله فهم من المرتضى خصوص حجية التواتر، دون الواحد المحموف بالقربة، ولا فهما معقاران في الرأي، كما سيظهر قريباً أيضاً.

## المرتضى (٤٣٦هـ) وخبر الواحد، قمة الرفض

يمثل السيد أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، المعروف بالسيد المرتضى علم الهدى (٤٣٦هـ) شخصية مصلية في موضوع حبر الواحد هو والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) فقد ادعى - كما سيأتي - الإجماع على عدم حجية الحبر الواحد، إجماعاً يعارض ما ادعاه الطوسي، الأمر الذي أشعل العلماء فيما بعد في محاولات توهيق بين الدعويين سوف تأتي على ذكرها إن شاء الله تعالى.

## نظرية الخبر عند المرتضى، منهج للبحث

وبدايةً يجب أن نعرف أن المرتضى شكّل في تاريخ الثقافة الشيعية أبرز شخصية كلامية عقلية، حتى أنهم بالاعتزال<sup>(٣)</sup>، لقد كان المرتضى في مجمل دراساته، ذا عقلية

١ - المفيد، عدم سهو النبي: ٢٧.

٢ - محمد حسين نصر، جهود الشيخ المفيد الفقهية ومصادر استنباطه ٢٣١.

٣ - راجع: خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات ٢١ ٧ حيث وصف المرتضى بأنه «كان رسماً في الاعتزال»؛ وأما الفرج بن الصوري المستظم ١٥ ٢٩٤، حيث وصفه بقوله «لو كان يعيّل إلى



كلامية نقّادة، واتهامه بالاعتزال مؤثّر - بالنسبة لنا - على منعه العقلي الذي ترك أثراً في نظريته في السنة النبوية. وقد تابع في ذلك سليل أستاذه الشيخ المصيد، ومن شدة العمل العقلي عنده، رأينا انحساراً نصيباً لظاهرة النص قياساً بالمدرسة الحديثية التي تحدثنا عنها، ولعلّ لرأيه النقدي في أخبار الأحاد دوراً في هذه خارطة.

يبيد المرتضى اهتماماً بمسألة الخبر فيستحصرها إلى الدرس، بعد أن كانت مسألة كلامية، وقد ذكرها المرتضى في كتابه الكلامي «الذخيرة» مشيراً إلى ضرورة بحث مسألة الخبر من زاوية انتفاء مقولات النبوة والإمامة معاً عنده عليها<sup>(١)</sup>.

وبعد المرتضى مؤسس البحث الأصولي الموسّع في نظرية الخبر، فقد شهدت هذه النظرية - بقطع النظر عن النتائج المياريّة - رتصاماً متطوراً معه، وسوف نحاول هنا، في سياق استعراضنا موقف المرتضى من الحسنة المحكيّة، أن نجمل القارئ على إطلالة بمنهجية البحث حول هذه النظرية في كتاب «الدرية» للمرتضى، لأن خارطة البحث هذه كما سنجد - استمرت حاضرة في العقل الشيعي لما يقرب من سبعمئة عام، فكان من الضروري لنا أن نطلع على خارطة بحث الخبر عند الشيعة، لنعرف مداخلتها وتبرعاتها بصورة واضحة وهي الوقت بمصحه موحده.

تبدأ عملية دراسة نظرية الخبر في الفكر الأصولي الشيعي عند المرتضى من تعريف الخبر بما يقابل الإنشاء، وتدخل الآراء في معركة حول هذا التعريف ومدى دقته واستيعابه<sup>(٢)</sup>. ثم يدخل السيد المرتضى في مبدأ إفاضة الخبر لتيقين وهل يمكن أن يبيدنا خبراً ما يقيناً أو لا؟ ويؤكد المرتضى - ومجمع الموضع الشيعي إلى يومنا - أن بالإمكان إفاضة بعض الأخبار للتيقين خلافاً لمرفقة المسميّة التي رعت العكس<sup>(٣)</sup>.

وبعد تأسيس هذا المبدأ يشرع المرتضى في تقسيم الأخبار فيراها على ثلاثة أقسام. الأول: ما يعلم صدقه والثاني ما يعلم كذبه ولثالث ما يتوقف فيه<sup>(٤)</sup>. ثم يأخذ بتقسيم الأخبار بشكل أكثر تفصيلاً، في محاولة منهجية لمرر الأقسام عن بعضها بعضاً<sup>(٥)</sup>.

الاعتزال. وكان يظهر مذهب الإمامية. «والمعقلاي في سائر الخبران ٢٥٦ - ٢٥٧ والبركلي في الأعلام ٥ - ٨٩، ومن أبرز منظري فكرة اعتزال المرتضى في الفترة الأخيرة الدكتور محمد حسين الذهبي في التفسير والمفسرون ١ - ١٠٤، ٥ - ١٢٥، ٢٢٩، وغيرها الكثير، وقد وضعه في قسم المرفقة في هذا الكتاب

١ - المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ٢٤١

٢ - المرتضى، الدرية ٢: ١ - ٤؛ وانظر له الذخيرة: ٢٤٧ - ٢٤٤

٣ - المرتضى، الدرية ٢: ١٥؛ وانظر الذخيرة: ٢٤٤

٤ - المرتضى، الدرية ٢: ٥.

٥ - المصدر بمصحه: ٦ - ٨.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

وبعد تكون مفهوم العبر المميد لعلوم، والآخر غير المميد له، يدخل المرتضى في بحث مطول نسبياً في تحليل بنية هذا العلم المستعاد بالأخبار المفيدة للعلم، هل هو علم ضروري أو كسبي؟ وما هي طبيعته؟ وفي هذا البحث كله تحد صراعاً كلامياً محتدماً<sup>(١)</sup>. وبهذا المدخل الذي يقسم فيه المرتضى العبر العلمي إلى ما يفيد العلم بالضرورة، وما يفيد بالتأمل، يلج المرتضى مباحث التواتر، هيولس - شيعياً - بلغة صريحة شروط الخبر المتواتر الذي يراه مما يفيد العلم بعد التأمل والنظر<sup>(٢)</sup> وهذه الشروط هي:

١ - بلوغ المخبرين حداً في الكثرة لا تحير المادة اتفاقهم معه على الكذب.

٢ - أن يعلم أنهم لم يجمعهم على الكذب جامع.

٣ - أن يعلم انتفاء اللبس والشبهة فيما أحصوا عنه<sup>(٣)</sup>

ولا تمر هذه الشروط مرور الكرام، بل تأخذ بصيبتها - عند المرتضى - من البرهنة والاستدلال<sup>(٤)</sup>، والأكثر من ذلك أنها تدرس من زاوية السبل والآليات التي تجعلنا على يقين بتحقق هذه الشروط بصحتها، فكيف نعرف انتفاء الشبهة؟ وكيف نعرف انتفاء التواطؤ والاتفاق على الكذب من جماعة من المخبرين؟<sup>(٥)</sup>

وبذلك ينهي المرتضى مباحث التواتر ليشير في حاشيتها إلى تلك الأخبار التي تميد العلم بيد أنها غير متواترة فيذكر:

أ - ما يعلم صدقه بإخبار الله تعالى عنه

ب - ما يعلم صدقه بإخبار الرسول ﷺ عنه

ج - ما تحير به الأمة برمتها عنه

وهي معررات ثلاث يطرحها المرتضى ويبرهن عليها جميعاً ببراهين تتسم كلها بالطابع العقلي<sup>(٦)</sup>

بعد ذلك، يورد المرتضى بحثاً لدراسة الأخبار التي يعلم كذبها اضطراباً أو عن اكتساب، ويذكر نماذج عدة ويناقش في نماذج أخرى<sup>(٧)</sup>

١ - المصدر نفسه: ٨ - ٢٢؛ وانظر الدجيرة: ٢٤٥ - ٢٥١

٢ - المرتضى، الذريعة: ٢: ٢٢

٣ - المصدر نفسه: ٢٢ - ٢٣؛ وانظر الدجيرة: ٢٥١

٤ - المرتضى، الذريعة: ٢: ٢٢ - ٢٥؛ انظر الدجيرة: ٢٥٢ - ٢٥٣

٥ - المرتضى، الذريعة: ٢: ٢٥ - ٣١؛ والدجيرة: ٢٥٢ - ٢٥٥

٦ - المرتضى، الذريعة: ٢: ٢١ - ٢٢

٧ - المصدر نفسه: ٢٥ - ٢٩.

وبعد انتهائه من دراسة مباحث الأخبار العلمية التي علم صدقها أو كذبها، يبدأ المرتضى دراسة مباحث الخبر غير العلمي، فيطرح احتمال وجود أخبار كاذبة عن النبي ﷺ ويرى أنه «إنما يعلم كذب بعض الأخبار المروية عنه ﷺ على سبيل الوصف دون التعيين، فنقول: كل خبر دلّ ظهرياً على إجبار أو تشبيه أو ما جرى مجرى ذلك، مما علمنا استحالة، من غير قرينة، ولا على وجه الحكاية، وكان احتمالاً للصواب بعيداً متمسكاً، وجب الحكم بطلانه، لأنّ الحكمة ولدين بمنع من العطب بما يحتاج إلى تعسف وتكلف شديد حتى يحتمل الصواب»<sup>(١)</sup>.

وهذا النص الذي يؤسّس فيه المرتضى مبدأ احتمال الكذب فيما جاءنا عن النبي ﷺ، يكشف عن صدارة معايير نقد النص في تلك المرحلة أكثر من نقد السند، كما سنؤكد لاحقاً إن شاء الله تعالى، ويدلّ على أنّ مفتاح المرتضى لنظرية حبر الواحد هو مبدأ احتمال الكذب هذا.

ومن هنا، تبدأ نظرية حبر الواحد بالدرس في المنهاج الذي وضعه المرتضى، فيبدأ تأسيس مبدأ احتمال الكذب في السنّة النبوية، يساهم المرتضى في تأسيس مبدأ عدم علمية حبر الواحد «وإنما يقتضي علمه الظن بصحة ما إذا كان عدلاً»<sup>(٢)</sup>. ويناقش المرتضى في إفاضة حبر الواحد العلم، ويرى أنّ من قال: إنه يعبد العلم الظاهر، إنما خالف في التسميات، فإنّ العلم الظاهر هو علم الظن لا غير<sup>(٣)</sup>.

### نظرية المرتضى في أخبار الآحاد

يقرّ السيد المرتضى - بدايةً - بإمكان تعبد بحبر الواحد عقلاً ولا يرى ذلك أمراً مستحيلًا<sup>(٤)</sup>. خلافاً لجماعة كابن قبة والعمدني ممن أثاروا إشكاليات على مبدأ التمسك بالظن عموماً كما سيأتي التمرّص له في المصل الخامس إن شاء الله تعالى، ويتحمّل المرتضى هذا العاجز العقلي، ليثبت حتى وجوب العلم بالحبر الذي لا يعلم أن محبّره على ما تناوله المحبّر، على حد تعبيره الأمر الذي يشمل أخبار الآحاد الظنية عموماً، هذا الوجوب تارة يكون عنده (المرتضى) عقلياً، كأنحصر الذي يتعلّق بالمصار والمنافع، وأخرى شرعياً كما في موارد الشهادات بلا خلاف أو الحبر الواحد على خلاف<sup>(٥)</sup>.

١ - المصدر نفسه: ٢٩ - ٤١.

٢ - المصدر نفسه: ٤١.

٣ - المصدر نفسه: ٤١ - ٤٢.

٤ - المرتضى، التريفة إلى أصول الشريعة ٢: ٤٣، ٥٢ - ٥٣، ١١٨١ وانظر رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٢ وج ٢٠٢.

٥ - المصدر نفسه: ٧.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشرعي

ويحاول المرتضى - استيفاً مع العموم لكلامي والأصولي العام آنذاك - أن يؤكد طئنة حبر الواحد، فيصرّ على أنه لا يوجب علماً حلاًماً للظلم، وإنما غلبة الظن بالصدق إذا كان المخبر عدلاً، معرصاً - كما ذكرنا - بمن سمى التصديق الناتج عن الحبر بالعلم الظاهر، بأن هذا مجرد خلاف في عبارة، إذ سمى غالب الظن علماً<sup>(١)</sup>.

لكن، ورغم أحده بالحبر المتواتر امسند للعلم بشروط منها الكثرة، وعدم التواطؤ على الكذب، وعدم الشبهة كما قلناه<sup>(٢)</sup>، لا أنه يصح ورود العبادة بالخبر الواحد - مع إمكانها - حتى لو كان الراوي في عتبة العدالة على حدّ تعبيره<sup>(٣)</sup>. فائلاً «الصحيح أن العبادة ما وردت بذلك (التمسك بحبر الواحد) والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، أنه لا خلاف بيننا وبين محصلي (محققي) معاصم في هذه المسألة أن العبادة بقبول حبر الواحد والعمل به طريقة الشرع (الشريعة) والمصالح، فعلى محرمي سائر (كسائر) العبادات الشرعية في اتباع المصلحة، وأن يفعل غير دالّ عليه، وإذا فقدنا في أدلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به (بما)، علمنا بقاء العبادة به، ويمكن أن يستدل بمعنى هذه الطريقة بعبارة أخرى، وهو أن يقول (يقول): العمل بالخبر لا بدّ من أن يكون تاماً للعلم، إما أن يكون تاماً للعلم بصديق الخبر، أو العلم (للمعلم) بوجوب العمل به مع تحوير الكذب، وقد علمنا أن حبر الواحد لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة، فلم يبق إلا أن يكون العمل به تاماً للعلم بالعبادة بوجوب العمل به<sup>(٤)</sup>، ولم نجد دليلاً على وجوب العمل به نقيضاً»<sup>(٥)</sup>.

وبعد تأسيسه هذا الأصل، الذي توأصع علماء الأصول فيما بعد على التعبير عنه بقولهم: «الأصل عند الشك في الصحة هو عدم الصحة»، يشرع المرتضى باستعراض أدلة القائلين بحجية الخبر، فيأتي على ذكر آية نمر، والكتمان، والنساء، وما دلّ على الإبلاغ، واجماع الصحابة، ورسول النبي ﷺ وعفّاه، والقياس بقول المصنّي، وحكم الضرورة

١ - المصدر نفسه، ٢٤ و ٤١ و ٤٢ و ٢٢٨ و ٢٤١ و ج ١ ٦٩ و ١٨٦ و ٢٤٢ و ٢٤١ و رسائل الشريف المرتضى ١  
٤٦ - ٥٢ و ٥٣ و ٥٦ بل يرى السيد في رسالته ٣ ١٢٥ أن الصدق في أخبار الأحاد أقلّ كثيراً من الكذب.

٢ - المصدر نفسه ٢٢ - ٢٣

٣ - رسائل الشريف المرتضى ٢ ٢٦٩ - ٢٧ و لاحظ بميه التمسك في ج ١ ٢ ٢ و ج ٢ ٩ ١٣ وهو ظاهر كلامه في ج ٢ ٤٧ و ٢٥١ في جوابات لمسائل الرسمية الأولى وقال إن أحوال الأحاد لا يعمل عليها في الشريعة كما في الانتصار ١٢٠ و ١٨٢ و ٢٠٥ و ٢٤١ و ٤١٤ و ٤٢٤ و ٤٢٧ و ٤٣٥ و ظاهر ٥٢٩ وصرّح بأنه حتى لو كان الأحاد عدولاً من ٣٧٦ وأنها لا توجب العلم والعمل من ٢٣٥ و ٢١١، حتى لو كانت قوية ص ١٣٨.

٤ - المرتضى، الشريعة ٢: ٥٧ - ٥٥.

والتحرّز من المضار، ثم يناقش هذه الوجوه التسعة بالتفصيل دون أن يرضى بواحد منها<sup>(١)</sup>، قائلاً بعد ذلك كلّ: «إعلم أنا إذا كُفِّدَ دلتنا على أنّ حبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دلتنا على بطلانه، لأن الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أن المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بمص الأخبار على بمص، وفيما يردّ له الحبر أو لا يردّ في تعارض الأخبار، فهذا كلّه شغل قد سقط عنا بإبطالنا ما هو أصل لهذه المروغ، وإنما يتكفّف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحة أصلها، وهو العمل بحبر الواحد»<sup>(٢)</sup>. الأمر الذي اضطرّ الشيخ الطوسي في «العدّة في أصول الفقه» لبحثها بالتفصيل انطلاقاً من اعتقاده بحجية الخبر الواحد<sup>(٣)</sup>.

ويمرّج السيد المرتضى على الاستدلال بالمسيرة العقلانية معتمداً ذلك حطاً بين الشرعيات والعاديات، كما يرفض الاستدلال بالرجوع إلى كتب اللغة مع كونها أحاداً<sup>(٤)</sup>. وما يميّز مص المرتضى على صعيد «استكشاف الموقف الأصولي الشيعة في تلك العقبة، تركيزه في موارد متعدّدة على سبيل عدم العمل بحبر الواحد إلى الطائفة الشيعية، في نصوص تبدو عليها الشدّة والمؤة وانقاطعية، هي «جوابات المسائل السياسية» المخصّصة - تقريباً - لماعة موضوع لعبر ابواحد، يقول السيد المرتضى: «إنّا نعظم علماً ضرورياً لا بدخل في مثله ريب ولا شك، أنّ علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن أخبار الأحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة، ولا التمسك عليها، وأنها ليست بحجّة ولا دلالة، وقد ملأ الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك، واليقص على محالّهم، ومهم من يزيد على هذه الجملة، ويذهب إلى أنّه مستحيل من طريق العقول أن يتعبّد الله تعالى بالعمل بأخبار الأحاد، ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الأحاد محروى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وحظره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس، والعمل بأخبار الأحاد عقلاً

وإذا كان الأمر على ما ذكرناه من الظهور والتحني، فكيف يتعاطى متعاطي صرباً من الاستدلال في دفع هذا المعلوم، إلا كمن تكفّف وصنع كلام في أنّ الشيعة الإمامية لا تبطل القياس في الشريعة، أو لا تعتقد نصراً على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة!<sup>(٥)</sup>

١ - المصدر نفسه: ٥٥ - ٧٨.

٢ - المصدر نفسه: ٧٨ - ٧٩.

٣ - الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١١٦ - ١٥٥.

٤ - رسائل الشريف المرتضى ١: ٥٧ - ٧٣.

٥ - المصدر نفسه: ٢١ - ٢٥.

### نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

ورغم نسبته ورود العبادة إلى الفقهاء وأكثر المتكلمين<sup>(١)</sup> مما ظاهره أهل السنة، إلا أن ما يشبه هذا النص في قوته بصفته الآخر في «حوايات المسائل الموصلية الثالثة» حيث يقول: «... إن أصحابنا كلهم سئمهم وحلمهم ومتقدمهم ومتأخرهم يمتنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن القياس في الشريعة، ويميلون أشد ميل الداهب إليهما، والمتعلق في الشريعة بهما، حتى صار هذا المذهب - لظهوره وانتشاره - معلوماً ضرورةً منهم وغير مشكوك فيه من المذاهب»<sup>(٢)</sup>.

وفي الحوايات نفسها يقول: «علم كل موافق ومخالف، الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة من حيث لا يؤدي إلى عيب، فكذلك نقول في أخبار الآحاد...»<sup>(٣)</sup>.  
وفي رسالة «إبطال العمل بأخبار الآحاد»، لا يتردد السيد المرتضى في القول بأن: «العلم الضروري حاصل لكل مخالف الإمامية أو موافق بأنهم لا يمتنعون في الشريعة بحسب لا يوجب العلم، وأن ذلك صار شعاراً لهم يعرفون به، كما أن نص القياس في الشريعة من شعارهم الذي تعلمه منهم كل مخالف لهم»<sup>(٤)</sup>.  
ومثل هذه النصوص عرّفها مؤكّداً بصراحة أو بظهور - النسبة إلى رأي الإمامية<sup>(٥)</sup>، بما يحمل الوصوح في الأمر - تحميل عوائده على حدّ الوصوح في الموقف الشيعي من مسألة القياس.

### المرتضى وتفسير ظاهرة الأحاديث في الوسط الشيعي

وتبدو ظاهرة النصوص الروائية الكثيرة الموحدة في الوسط الشيعي واحدة من العقبات التي تواجه الشريف المرتضى، فلو كان الشيعة لا يقولون بحجة العبر الواحد، فما معنى كل هذا الكم الهائل من الرويات الموحدة بينهم، مما يعتمدون عليه في مباحثهم الفقهية وغيرها؟

يحاول المرتضى الخلاص من هذه الإشكالية بصيغ متعددة أبرزها:

أ - الركون إلى الوصوح الذي ادّعاء في ترك الشيعة العمل بالعبر الواحد بل وذهاب بمصهم إلى استحالة التعبد به، فيقول: إن نسبة العمل بالعبر للشيعة - مع ما

١ - المرتضى، الدريعة ٢، ٥٢.

٢ - رسائل الشريف المرتضى ١، ٢٠٣.

٣ - المصدر نفسه: ٢١١.

٤ - المصدر نفسه ٢: ٢٠٩.

٥ - انظر: رسائل الشريف المرتضى ١، ٧ و ٢٦ و ٢٧ و ٢٦ و ٢١٦ و ٢١٧ - ٢١٧، ٢٠ و ٦٠ في رسالة في الرد على أصحاب المذاهب وانظر تلخيص الشافي مج ٢، ج ٢: ١٢٨.

تقدّم - إنما هو أقبح المناقصة وأفحشها على حدّ تعبير المرتضى نفسه في الموصليات الثالثة<sup>(١)</sup>، وهو اتهام سيء لكبراء الطائفة بأن عملهم مناقض لقولهم على حدّ تعبيره في المسائل الثبانيات<sup>(٢)</sup>.

وكان المرتضى في هذا اللحن من الإجابة يريد الرجوع إلى الوضوح الذي يلمّ بالموقف الشيعي ليجعله معيّنًا له في دفع هذه الإشكالية.

ب - محاولة التمييز بين نوعين من المعياء، من عليه المعوّل ممّن يدري ما يأتي وما يدر كما تفيد عبارة المرتضى، وهؤلاء لا يعملون بالحرر الواحد، وبين أصحاب الحديث الذين «رووا ما سمعوا.. وليس عليهم أن يكون حجة في الأحكام الشرعية أو لا يكون»<sup>(٣)</sup>.

وعبر هذه الطريقة أراد المرتضى إفرغ العهد التحميمي للتراث الحديثي من أي إشارة دائمة، لأن أهل الحديث عنده لا يهدفون سوى تحميم النصوص المأثورة غير مباليين بالصحيح منها أو بما إذا كان يُعتمد على هذا ولا يعتمد على ذلك أو لا، وكلامه في جوابات المسائل الثبانيات واضح صريح حين يقول: «دلّونا على موضع اعتمد فيه أصحابنا المتكلمون على أخبار الاحاد، ودعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أولئك محتج، ولا من يعرف الحجة، ولا كتبهم» موضوعة للاحتجاج<sup>(٤)</sup>.

وهذا الكلام من المرتضى يحكي لنا بوضوح - كما تقدّم في الفصل السابق - عن تيّارين في الحياة الشيعية: تيار الحديثي ونهار الكلام، الذي عبّرت عنه بعض الكلمات المنتمية إلى خارج المحيط الشيعي كالصعدي وابن الحوري والذهبي و - بالاعتزال، أو الميل الاعتزالي داخل الشيعة، كما كانت تعبّر بالمثل الشيعي لدى بعض المعتزلة، وفق ما تفيد عبارة الشهرستاني (٥٤٨هـ) في المر والمحل عن النظام أحد أعلام المعتزلة ووجوهها<sup>(٥)</sup>.

وسوف نأتي أكثر على هذا الانقسام الشيعي في أواخر هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

ج - يرى المرتضى أن احتجاج علماء الإمامية على معاصمهم كان بالكتاب والسنة المقطوع بها، كما كان بما رووه - أي أهل السنة - من أخبارهم على سبيل المناقصة والاستظهار عليهم، دون الاحتجاج بحبر واحد تزويه لشيعة<sup>(٦)</sup>.

١ - رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١١

٢ - المصدر نفسه: ٢٢ - ٢٤

٣ - المصدر نفسه: ٢١١

٤ - المصدر نفسه ١: ٢٦ - ٢٧

٥ - أبو بكر الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٥٩

٦ - رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٧

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

وكان السيد المرتضى يريد إفراغ بعض الاستخدامات لأخبار الأحاد من مدلولها، أي يريد القول بأن خبر الواحد الإمامي أمر غير مهمود وما هو المتداول بين الشيعة هو توظيف أخبار أحاد محال عليهم للرد عليهم مناقضة لا غير فلا يشتهب الأمر ويتصور أن علماء الإمامية كانوا يستدلون بأخبار الأحاد أما أخبارهم فلا استدلال بها، وأما أخبار غيرهم فأمرها للمناقضة لا غير، هذا في إصدار الجدل مع الآخر.

د - إن الكثير - كما يرى المرتضى - من لأخبار المدرجة في مصنعات الإمامية متواتر وليس بأحاد، وهذا ما يجعل إيرادها حبيباً عن الاعتراف بحجية خبر الواحد<sup>(١)</sup> علاوة على أن المرتضى يعتقد بأن الخبر المحموم، بالفقيرة القطعية - كما أسلمنا - يمكن الأحاد به، كما يعتقد بأن إجماع الشيعة على لأحد بحبر يجعله هو الآخر قطعياً<sup>(٢)</sup>. ومن ثم بإمكان المرتضى - على أصوله ومبانيه - القول بأن جملة كبيرة من الأخبار قطعية يقينية، لا فقط لتواترها بل لقرائن قطعية محيطتها بها.

وهكذا يتحرر المرتضى عن معاناة المعلوم حانه إلى أمر محتمل ملتزم، فعدم عمل النطائفة بأخبار الأحاد أمر معلوم عنده، أما إيرادهم الروايات في مصنعاتهم فهو محتمل وليس ذو وجود، مؤحد بالنسبة وترك المشتبه<sup>(٣)</sup> لجعل

## مدارك الاجتهاد ومصادره عند الشريف المرتضى

لكن على السيد المرتضى - بعدما طرح أخبار لأحاد جاساً - أن يقدم تصوراً بديلاً يؤصل لعمليات الاجتهاد الفقهي و قد يرى بعضهم أن ترك أخبار الأحاد لا يمضي سوى إلى فوضى وفراغ لا نظير لهما، ومن ثم يطالب المرتضى بوضع حلّ حذري جاد لهذا الصراغ الهائل، وهو ما يطرحه في أكثر من موضع، حيث يرى أن العمل أولاً يكون على ما في ظاهري الكتاب، وعلى ما في السنة القطعية وعقب فقدتهما يرجع إلى الإجماع، ومقصود المرتضى هنا، إجماع الإمامية على حكم ما<sup>(٤)</sup>، فإن لم يكن هناك اتفاق بل كان هناك اختلاف ممتدّ به بين الإمامية، رجعنا إلى نصّ الكتاب، وإلا كان الممول على حكم العقل<sup>(٥)</sup> والا فالنخير.

وإذا تجاوزنا إشكالية إحالة المرتضى لأمر - بعد فقد الإجماع - إلى نصّ الكتاب

١ - المصدر نفسه: ٢٦.

٢ - المصدر نفسه: ١٩.

٣ - المصدر نفسه: ٢٥ - ٢٦.

٤ - المصدر نفسه، ١١ - ٢٠ و ٨٩ و ٢٠٤ - ٢٠٥ و ٢٠٦ و ٢٠٧ و ٢٠٨ و ٢٠٩ و ٢١٠ و ٢١١ و ٢١٢ و ٢١٣.

٥ - المصدر نفسه ٢ - ٢١٢ - ٢١٣.



الكريم مع أن العودة إلى الإجماع بحسب مبادئه فرع فقدان نص الكتاب، إلا إذا أراد ما يوافق من الرأيين القرآن وما يحالف على طريقة تعارض الخبرين إذا تحاورنا هذه الإشكالية بدا لنا بوصوح عنصران أساسيان مبررا منهج السيد المرتضى عموماً في الاستنباط الفقهي، وهما: الإجماع، والعقل.

والإجماع كثير المحصور في المباحث المفهية للسيد المرتضى لمن يراجع مصنّعاته أدنى مراجعة، كما أن تحكيم العقل كان ميرة هامة في المنهج الاستنباطي عنده، وقد قال عنه صاحب روضات الجنّات<sup>(١)</sup> بأنه لما سدّ العمل بأخبار الأحاد اضطرّ إلى استنباط الشريعة من الكتاب والأخبار المتواترة المحصورة بقرائن لعلم. ونحوه ما ذكره البحراني في لؤلؤة البحرين<sup>(٢)</sup>.

وكنتيجة تلقائية لمبنى المرتضى، يصرّح مراراً بأن الخبر الواحد لا يخصّص القرآن<sup>(٣)</sup>، وهذه نتيجة طبيعية لا من باب الاستحالة بل من باب عدم ورود التعمّد، وإن لم تكن محصورة بمدرسة المرتضى، كما سيورد منها أن بعض من قال بأخبار الأحاد كالشيخ الطوسي منع عن تخصيص الخبر الواحد لمعوم الكتاب الكريم.

وهكذا، شاد المرتضى نظريه المعنى في المكوّن الديني، ورخص السنة المحكيّة الظنيّة بعدما آمن بالسنة الواقعية، انطلاقاً من أحدها بالرواية المتواترة أو ما كان شبيهاً لها، كما آمن بالسنة المنقولة اليقينية، دون أن يشرّق في ذلك كله بين معالي الأصول والصروح ولا بين السنة القولية والعملية والتقريرية.

### امتدادات مدرسة اليقين بعد الشرف المرتضى

وبعد المرتضى تبنّى جماعة من علماء الإمامية القول بعدم حجية خبر الواحد برر من بينهم:

### ابن البرّاج (١٤٨١هـ) وعدم حجية خبر المتواتر

١ - القاضي عبدالعزير بن البرّاج الطرابلسي (١٤٨١ هـ)، أحد أعلام الإمامية في القرن الخامس الهجري، فقد استمرص في بحث القضاء من مبادئه شروط القاضي، وفي القضاء بعد وصوله إلى «السنة» قال: «يحتاج أن يعرف [أي القاضي] منها شيئاً:

١ - محمد باقر الموسوي العواسدي. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ١ - ٢٠

٢ - يوسف البحراني لؤلؤة البحرين في الإجازات وترجم رجال الحديث ٣١٩ - ٣٢٠

٣ - انظر المرتضى، مسائل الناصريات ٢٧٦؛ والدرجعة ١: ٢٨٠ - ٢٨١ و٢١٦ و٥٥٤

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

المتواتر والآحاد ليعمل بالمتواتر دون الآحاد، والعاص والعاصم، والناسخ والمنسوخ... ويعرف الإجماع والاختلاف، لأن الإجماع حجة لثلاث يقضي بخلافه»<sup>(١)</sup> ومن الواضح أن ابن البرّاج صريح في بطلان هذا بدم العمل بحبر الواحد، جاعلاً إياه في مقابل المتواتر، أي أن كل ما ليس متواتراً لا يصح العمل به. وبهذا تصحّ النسبة إليه أيضاً على ما جاء في بعض الكتب الأصولية والرحالية المتأخرة<sup>(٢)</sup>.

### للطبرسي المفسر (ق ٦ هـ) وتكرار أخبار الآحاد

٢ - الشيخ أبو علي المصل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨ أو ٥٦١ هـ)، المفسر المعروف صاحب كتاب «مجمع البيان»، حيث نسب إليه متاعمة المرتضى في رأيه<sup>(٣)</sup>، ويبدو أن النسبة صحيحة انطلاقاً مما أوردته الطبرسي في تفسيره لآية النساء في «مجمع البيان». حيث ذهب إلى دلالتها على عدم حجية خبر الواحد لا فقط إلى عدم دلالتها على العجبة، وأنه لا يفيد علماً ولا عملاً، وضرباً بأنها تنهى عن الأحد بحبر من لا يأمر أن يكون حرمه كذباً، ولم يكتب الطبرسي بذلك بل ناقش كلام المسندين بالآية نفسها على الجمعية، مبيناً أن دليل الخطاب لهم بجعة عندنا وعند أكثر المحققين<sup>(٤)</sup>.

وهذا النص يعرض أحده مدركاً ومستنداً لنسبة القول بعدم حجية الخبر، إلا إذا قيل - ما سيأتي مثله مع الشيخ الطوسي - بأن فيه حجية الخبر بدلالة الآية لا يعارض إثباتها بالإجماع كما حصل مع الشيخ الطوسي في التبيان والعدة، لكننا نرى هذا مجرد احتمال، ولو كان عنده رأي آخر بهائي سيئه، سيما وأنه لم يكتف بنفي دلالتها على العجبة، بل تعداه لإثبات دلالتها على عدم حجية دون أن يرفق كلامه بأي استثناء أو تعديل مما كان ذكره لازماً.

وأما نص «التبيان» فلم يقرّبته ما كان ذكره سابقاً في العدة، أما هنا فتبقى على مقتضى الظهور حيث لا قربة.

وثمة نص آخر في «مجمع البيان» استبعاد منه بعض ادعاء الطبرسي إجماع الإمامية على عدم حجية الأخبار، وهو قوله في تفسير الآية ٧٩ من سورة النساء حول قضاء داود وسليمان مستنداً على أن الأمر لم يكن اجتهداً من النبي وإنما وحياً من الله

١ - ابن البرّاج، المهدب ٢: ٥٩٨.

٢ - لاحظ - كمثل - المعالم: ١٨٩ وكفاية الأصول: ٢٣٨.

٣ - لاحظ، الأخوند محمد كاظم الحراساني، كفاية الأصول ٢٣٨.

٤ - أمير الإسلام الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٩: ١٩٩.

تعالى، قال، «إن النبي ﷺ إذا كان يوحى إليه وله طريق إلى العلم بالحكم فلا يجوز أن يحكم بالظن، على أن الحكم بالظن والاجتهاد والقياس قد بين أصحابنا في كتبهم أنه لم يتعمد بها في الشرع إلا في مواضع مخصوصة ورد النص بحوار ذلك فيها، نحو قيم المتلفات، وأروش الجنائيات، وجزاء الصيد، وانظروا وما جرى هذا المجرى...»<sup>(١)</sup>.

فإن هذا النص يبين أن الأصحاب - أي الشيعة الإمامية - نمووا التعمد بالظن - ومنه خبر الواحد - إلا في مواضع مخصوصة، ولو كان التشريع أو العقائديات مورداً من هذه الموارد المخصوصة للزم أن يبينها الطبرسي قبل أن يذكر أروش الجنائيات وقيم المتلفات مما هو فرع جرئي جداً إذا ما أحديناه بالنسبة.

وقد حاول الميرزا الآشتياني (١٢١٩هـ) في كتابه «بحر الموائد» أن يجعل هذا النص غير ظاهر في ادعاء الإجماع كما تلوح به عبارة الفرائد، سيما بقريضة أن المستثنى كان من الموضوعات، فيضعف لذلك احتمال ردة الأعم من الموضوعي والعلمي في طرف المستثنى منه<sup>(٢)</sup>.

لكن محاولة التضعيف هذه غير واضحة، فإن إرهاب الظن بالاجتهاد والقياس، وبسبب عدم التعمد بهذه الثلاثة إلى الأصحاب<sup>(٣)</sup> دال على أنها في حكم واحد، والمصرف من حكم القياس والاجتهاد هو استتمالها في موارد الأحكام، حتى لو كان السياق العام في قصة سليمان يعطي مناحاً موضوعياً لا حكماً.

لكننا لا ندعي أن هذا النص صريح في دعوى لاتفاق، إذ لم ترد فيه كلمة إجماع أو اتفاق، والتعبير بـ(أصحابنا) لا مصادقة في ردة المشهور منه، وكون الدلالة بالظهور لا يضعف من ضم دعوى الاجماع أو الشهرة هذه إلى دعوى السيد المرتضى، وإن كانت دعوى الأخير أصح وأشمل وأكثر فاعلية.

### ابن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) ومطابقة رأي المرتضى

٢ - حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) ذكر ابن زهرة أن الحبر الواحد لا يفقد العلم، وإنما عيبة الظن إذا كان المخبر عدلاً<sup>(٤)</sup>، ورغم موافقته على جواز التعمد بهذا الخبر عقلاً<sup>(٥)</sup> إذا كان المخبر على صفة مخصوصة، إلا أنه لم يرد - عنده - هذا

١ - المصدر نفسه ٧؛ ٩١ - ٩٢.

٢ - الميرزا محمد حسن الآشتياني، بحر موائد في شرح الموائد ١٢٤ - ١٢٥.

٣ - ابن زهرة الحلبي، حجية السورع إلى علمي الأصول والصروع، قسم السورع ٢٥٤.

٤ - المصدر نفسه: ٢٥٥.

التعبد في الشرع حيث لا علم بمصمون الخير<sup>(١)</sup>.

ويتابع ابن زهرة في عنيته كلام صاحب الدريمة - ولو باختصار - فيورد أدلة القائلين بحجية الخبر ثم يناقشها دليلاً<sup>(٢)</sup>. مجيباً عن نفس الإشكال الذي كان المرتضى أجاب عنه من قبل، وهو علة وجود الروايات في مصنفات الإمامية، حيث يرى بأن هذا يقيد في حصول التواتر<sup>(٣)</sup>، معتبراً الملجأ إلى العقل حيث لا دليل<sup>(٤)</sup>. وبهذا يظهر أيضاً صحة ما نسبته العلماء<sup>(٥)</sup> إلى ابن زهرة من موافقته رأي المرتضى في مسألة الخبر.

### ابن شهر آشوب (٥٨٨هـ) ومتابعة مدرسة اليقين

٤ - محمد بن علي بن شهر آشوب الماربردي (٥٨٨هـ)، العالم الشيعي الذي اشتهر في القرن السادس الهجري بكتابه «معالم العلماء» الذي ترجم فيه عدداً كبيراً من رجالات الشيعة، وقد ألم الماربردي بكتابي في القرانيات هاتين هما: أسباب نزول القرآن، ومتشابه القرآن ومختلفه، ولبي مراجعتهم كتابه الثاني، وحدها له خصوصاً دالة على عدم اعتماده بأخبار الأحاد. لأنها ظن. فهي المسم الثاني من الكتاب يعقد فصلاً مستقلاً - بدون عنوان - للآيات والآلة على مسألة خبر الواحد، فيأخذ بتلك الناهية عن العمل به، ويناقش استدلال من استدلّ بتلك المعيرة الاعتماد عليه.

أ - وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا نَحْنُ نَحْنُ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٦٨، يقول: «يدلّ على فساد العمل بخبر الواحد، لأنّ العامل به في الشرع يكون عاملاً على الظنّ من غير علم يصدق الراوي، فوجب أن يكون داحلاً تحت النهي<sup>(٦)</sup>. وهو نص صريح في رفض خبر الواحد، معطلاً بأنه ظن.

ب - وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْعُ مَا تَنْسُ لَنْ بِهِ عَذَابٌ﴾ الإسراء: ٣٥، يقول: «يدلّ على أنّه لا يجوز العمل بالقياس وبالخبر الواحد أبصاً، لأنهما لا يوجبان العلم...»<sup>(٧)</sup>.

١ - المصدر نفسه: ٣٥٦.

٢ - المصدر نفسه: ٣٥٦ - ٣٦٤.

٣ - المصدر نفسه: ٣٦٣ - ٣٦٤.

٤ - المصدر نفسه: ٣٦٢ - ٣٦٣.

٥ - الشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني، معالم الدين وملاذ المجتهدين، المقدمة في أصول الفقه: ١٨٩، والعراشي، كفاية الأصول ٣٣٨، أبو علي الحائري منتهى المقال ٥: ٣٤٦.

٦ - ابن شهر آشوب، متشابه القرآن ٢: ١٥٢.

٧ - المصدر نفسه: ١٥٢ - ١٥٤.

وجعله القياس وخبر الواحد في عرص بعضهما البعض لا يدع مجالاً للتأويل في نصّه. بعد ما كان التعليل بالخصوص - وهو عدم إيجابهما العلم - مبيّناً أمر المسألة على أحسن بيان وأتمّة.

ج - وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّا نَعْلَمُ مَنْ كَرَّمَ وَجْهَ اللَّهِ لَئِنَّمَا لَنَا فِي الدِّينِ وَحْيٌ مُبِينٌ﴾ (١) إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون» التوبة: ١٢١، وهي الآية التي كانت على الدوام أحد أدلة القائلين بحجية خبر الواحد، يقول الماربردي، «لا يدلّ على أنّه يحوز التمسّد بخبر الواحد، لأنّنا إذا سلّمنا أنّ اسم الطائفة يقع على الواحد والاثنين، فلا دلالة في الآية على أنّه تعالى سمّاهم مديريّن، والمصدر هو المحوّف المحدث الذي ينبّه على النظر والتأمّل، ولا يجب تعليله ولا القبول منه بخبر حجة...» (٢).

وهكذا يواصل سرد بعض الآيات مثل آية النبأ والكتمان وغيرها ويرفع دلالتهما على اعتبار أخبار الأحاد (٣)، وهو ما يؤكّد رفضه نظرية خبر الواحد وحصره السنة المنقولة باليقينية منها.

### ابن إدريس الحلّي (٥٥٩هـ) وبدلية نقد نظرية الطومسي

٥ ابن إدريس الحلّي (٥٥٩هـ) الذي يمتدّ من أصول المتشددّين في نصي حجية الخبر اتباعاً للسيد المرتضى، ينقل في بدايات سرائره نصّاً مطوّلاً له في نصي الخبر عن أحوية المسائل الموصليات بتبناه الحلّي مدافعاً عنه، ويتصمّن النص مجمل الأفكار التي سبق أن أوردناها عن السيد المرتضى، فلا نعيد (٤).

وقبل أن يشرع الحلّي في ذكر كلام المرتضى، يحدّد منهجه الفقهي وما سيسير عليه في سرائره، وأنه سوف يرجع للكتاب والسنة المتواترة والإجماع والعقل (٥)، خاتماً كلام المرتضى بالتعليق بالقول: «فعلى الأدلة المتقدمة أعمل، وبها أخذ وأفتي وأدين الله تعالى.. ولا أعرّج إلى أخبار الأحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي؟...» (٦)، وهو نصّ يكشف عن مديّات التشدّد الذي حملته الحلّي إزاء أخبار الأحاد.

ولتأكيد مدى تشبّث الحلّي في موقفه من الأخبار، نلاحظ مدى تكراره في سرائره

١ - المصدر نفسه: ١٥٤.

٢ - المصدر نفسه.

٣ - ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ١ - ٤٦ - ٥١.

٤ - المصدر نفسه: ٤٦.

٥ - المصدر نفسه: ٥١.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الجملة التالية: «عدم حجية إلا المتواتر»<sup>(١)</sup>، وأنه لا يلتفت لحبر الواحد<sup>(٢)</sup>، وأنه لا يوجب علماً ولا عملاً<sup>(٣)</sup>، وأنه لا يرجع إلى أخبار الأحاد<sup>(٤)</sup>، وأن أخبار الأحاد عند «أصحابنا» غير معول عليها ولا يلتفت إليها<sup>(٥)</sup>، كما أن «أصحابنا» لا يميلون بحبر الواحد<sup>(٦)</sup>، أو لا يعمل «عندنا» في الشرعيات بأخبار الأحاد<sup>(٧)</sup>، بل إن إجماع أصحابنا سلفهم وخلفهم على ترك العمل بالخبر<sup>(٨)</sup>، ويذكر أن أصحابنا يميز خلاف بينهم، ومن المعلوم الذي يكاد يحصل ضرورة، أن مذهبهم ترك العمل بأخبار الأحاد، ما خالف فيه أحد منهم ولا شد<sup>(٩)</sup>، بل بسبب العلوي عدم العمل بالخبر إلى أهل البيت عليهم السلام<sup>(١٠)</sup>.

ويُعرف العلوي نقده اللادع للشيع الطوسي، ولذا يراه مخالفاً لإجماع أصحابنا سلفهم وخلفهم، حتى أن المعالين من أصحاب المقالات يدكرون في كتبهم ومقالات أهل الآراء والمذاهب: أن الشيعة الإمامية لا ترى عمل في الشرعيات بأخبار الأحاد معتبراً - أي ابن إدريس - أن العهد والمرئضي أعرف بغيرهما بأصعب المقالات، فكيف حسي عليهما هذا الأمر سيما المصنف<sup>(١١)</sup>.

والشي الملتصق في كلام ابن إدريس أنه يحاول أن يجعل ما يورده الطوسي في كتابه «النهاية في مجرد المقام والفتاوى» روحي غير مجرد إيراد رواية لا الاعتماد بها أو المتوى، ويكرر هذا الأمر مراراً ومرة<sup>(١٢)</sup> ويعتذر للطوسي بأنه روى ذلك في نهايته لنثلاً

١ - المصدر نفسه، ١٤٢ و ٦٣٤ و ٦٣٩.

٢ - المصدر نفسه ١ ٢٤٩ و ٢٣٤ و ٢٨٢ و ٤٤٧، ٢ ٥٨ و ٩٦ و ٢٠ و ٢٢٢ و ٢٥٧ و ٤٦٨ و ٤٨٨ و ٥٢٠ و ٥٧١ و ٦٠٧ و ٦٩٢.

٣ - السرائر ١: ٨٢ و ٢٦٧ و ٢٧١ و ٢٠٩ و ٢٩٤ و ١٣١ و ٤٩٥، ٢ ٩٦ و ١٤١ و ١٤٥ و ٢٥٤ و ٢٢٢ و ٢٥٢ و ٤٢٢ و ٥٤٩ و ٥٦٤ و ٥٩٧ و ١ و ٦ و ٦٦٠ و ٦٩٢ و ١ و ٧، ٢ ٨ و ٢٢ و ٦٢ و ٧٨ و ٨٨ و ١٧١ و ٢٠٠ و ٢٠٢ و ٢٠٧ و ٢١٠ و ٢٢٢ و ٢٢٧ و ٢٤١ و ٤٠١ و ٤١٠.

٤ - المصدر نفسه ٢، ٢٨١ و ٤٣٤ و ٤٦٥ و ٤٦٨.

٥ - المصدر نفسه ١: ٢٧١ - ٢٧٢.

٦ - المصدر نفسه ٢: ٩٦.

٧ - المصدر نفسه ٢: ٢٠٢ و ٢٦٧.

٨ - المصدر نفسه ١: ٣٢٠.

٩ - المصدر نفسه: ٨٢.

١٠ - المصدر نفسه: ٤٩٥.

١١ - المصدر نفسه ٢: ٢٨٩.

١٢ - السرائر ١: ٢٦٩ و ٢٠٩ و ٢٨٢ و ٢٩٤ و ٤٤٧ و ٤٧ و ٤٧١ و ٤٧٢ و ٥٦٦ و ٥٦٧ و ٦٣٩، ٢ ٤٤ و ٥٢ و ٥٤ و ٨٠ و ٩٥ و ١٩٩ و ٢١٢ و ٢٢٧ و ٢٩٤ و ٢٥٦ و ٥٤٢ و ٥٨٥ و ٥٩٢ و ٥٩٨ و ٦٠١ و ٦٣٦ و ٦٢٢ و ٦٣٩ و ٦٤٠ و ٦٨٩ و ٦٩٢، ٢: ٢٢ و ١٣١ و ١٧١ و ٢٠٧ و ٢١٠ و ٢٢٢ و ٢٧٠ و ٢٨٦ و ٢٧٢ و ٤٦٨.

يشدّ عنه من الأخبار شيء، طبقاً لما اعتذر به نفسه [أي الطوسي] في العدة من أن أصحاب الحديث والأخبار يوردون ما سمعوا، ويروون ما روي لهم وحدثوا، وكان ابن إدريس يعتبره - لا أقل في كتاب «النهاية» - من طرارهم<sup>(١)</sup>. ومن هنا يرجّح العلي - كما يعمم من بعض عبارته - أن يكون الطوسي غير قائل - في كتاب النهاية - بحجية الخبر الواحد<sup>(٢)</sup>.

وهذه الفكرة من ابن إدريس تثير فيما بعد المحقّق الأبّي، فيسجّل نقده عليه بأنه كيف عرف ابن إدريس أن هذه الروايات أوردها الشيخ إيراداً لا اعتقاداً رغم أنه ما اجتمع به مشافهةً، ملاحظاً عليه أنه يكرّح حجية الخبر وفي عين الوقت يعمل به<sup>(٣)</sup>. إلا أن ما يبدو أنه دفع صاحب السرائر للقول بأن الطوسي أورد إيراداً هو ما ذكره الطوسي نفسه في مقدّمة المبسوط حين أتى على ذكر كتاب النهاية فقال: «وكنيت عملت على قديم الوقت كتاب «النهاية» وذكرت جميع ما روه أصحابنا في مصنّعاتهم وأصولهم من المسائل، وفرّقوه في كتبهم، ورشته ترتيب المقام. بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألماط المقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك»<sup>(٤)</sup>. فاعمل هذا النصّ بعيد أن الطوسي كان يهدف في «النهاية» تقديم كتاب على بساطة فقهي لا روائي، لكن يشتمل متون الروايات دون أن يريد الاجتهاد بمصمومه، يوصف ذلك خطوة مألوفة غير مستوحشة في التأليف الفقهي الشيعي.

ولا نريد ترجيح موقف، فلا يعنيها فضلاً، وعلى أية حال، لا يكتفي العلي بذلك بل يسجّل نقده على الطوسي في عدّته - وهو أوّل نقد يتناول الطوسي صراحة في هذا الموضوع - من أنه كيف يقول بحجية خبر خصوص الإمامية لم يأخذ بحبر المكوي السني المذهب، مستعيناً بذلك بما ينقله عن الشيخ محمود الحمصي (ق ٦ - ٧ هـ) في كتابه «المصادر» بأن الطوسي ناقض نفسه في عدّته حينما عاد أخيراً وركّز على الوثاقة بقطع النظر عن المذهب، فيما كان أساس مبناه هو حجية خبر الإمامي<sup>(٥)</sup>. واستتباعاً لكل ذلك ينسب العلي عدم لحلاف إلى المنكّمين في أصول الفقه في أن أخبار الآحاد لا يخصّ بها العموم المعلوم ولو كان روايتها عدولاً<sup>(٦)</sup>.

١ - السرائر ٢: ٢٨٠ - ٢٨١؛ ويذكر الشهيد الثاني أن الطوسي لا يراعي في عمده تصحيح الرواية، سيما

في كتاب النهاية، فراجع؛ مسائلك الأهمام ١٠ - ٢٢

٢ - المصدر نفسه: ٥٢ و ٥٤ و ٧٢

٣ - المحقّق الأبّي، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ١: ٤٨٢

٤ - محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ١: ١٥

٥ - السرائر ٢: ٢٩٠ - ٢٩١

٦ - المصدر نفسه: ٢٦١

كما وبما أسلفنا، تظهر صحة نسبة بقول بعدم حجية الخبر إلى ابن إدريس الحلبي أيضاً<sup>(١)</sup>.

### المحقق الحلبي (٦٧٦هـ) وآخر صرخات نظرية اليقين

٦ - المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن الحلبي (٦٧٦هـ) صاحب كتاب «شرائع الإسلام»، الشخصية التي وقع تصارب في مهم كلامها، فذهب بعض إلى أن كلامها يدل على عدم القول بحجية الخبر الواحد<sup>(٢)</sup> فيما عارض ذلك آخرون، ووصف الأشعري (١٢١٩هـ) في «بحر الفوائد» كلام الحلبي بالمضطرب<sup>(٣)</sup>، مما يشي بشيء من العموص الذي لم موقفه

وفي الحقيقة، هناك نصان هذان للمحقق الحلبي، أحدهما في كتابه «المعتبر في شرح المختصر»، وثانيهما في كتابه «معارج الأصول»

أما نصّ المعتبر، فالذي يظهر من عبارته تشييه عدم حجية الخبر، وبسته ذلك إلى أكثر الإمامية، فقد عرّف خبر الواحد بأنه ما لم يبلغ العلم القطعي باستحالة التواطؤ مسنداً كان أم مرسلأً، ممرجاً بأن المتواتر حجة لإفادته اليقين، وكذا ما أجمع على العمل به، وما أجمع الأصحاب على اطراحه فلا حجة فيه<sup>(٤)</sup> ويقرّ المحقق بما قبله الأصحاب أو دلت الفرائض على صحته، مستنداً لرفض خبر ذلك بأنه إما أن يعيد الظن أو لا، وعلى الثاني الأمر واضح، وأما على الأول فيتمسك بما دلّ على اليقين عن الظن قرأياً<sup>(٥)</sup>، وهذا يدلّ على أن المحقق الحلبي لا يقبل بمهر القطعي الصدور، وإلا ما كان لاستدلاله معنى.

وفي تطوّر لافت، يورد المحقق على نفسه بأن الإمامية - أمله بالأخبار وعملها حجة، وهو ما كان الشيخ الطوسي قد قاله سابقاً، ثم يجيب بأننا نضع ذلك، فإن أكثرهم يردّ الخبر بأنه واحد، وبأنه شاذ...<sup>(٦)</sup>

وفي إشارة بالغة الأهمية تمنعنا تصوراً عن تكون اليقين في سالف الأركان مما أشرنا له مراراً وسيأتي، يذكر المحقق أنه مع عدم الطغر بالطائس بالخبر والمحال

١ - الشيخ حسن، المعالم، ١٨٩: والحراساني، كهدية الأصول ٢٢٨، والستري، هاموس الرجال ٩٢ - ٩٣ وأبو علي السائري، منتهى المقال ٥: ٢٤٦.

٢ - ألفروي الإصفهاني، بهرامون ظن قلبه: ٢٢٢، ٢٢٦.

٣ - الأشعري، بحر الفوائد، ١٦٧ - ١٦٨.

٤ - المحقق الحلبي، المعتبر ١: ٢٩.

٥ - المصدر نفسه: ٣٠.

٦ - المصدر نفسه.



لصمونه بعمل به، لكن المحقق لا يرى ذلك عملاً بحبر الواحد الظنّي، بل يردف سريعاً كلامه قائلاً: لأنّ مع عدم الوقوف على الطعن والمخالف له يتيقن (لاحظ) أنّه حقّ، لاستحالة تمالي الأصحاب على القول الباطل، وحقّ الحقّ بينهم<sup>(١)</sup>، وهذا ما يؤكّد شكل الحصول على اليقين الأمر الذي قد لا يفهمه نحن سريعاً اليوم، ومن ثمّ فإذا عمل المحقق بالخبر فلمنّه للحصول اليقيني له، وهو من أرباب نقر السابغ الهجري وهكذا يأخذ المحقق بالفرائض، لأنها حجة بانمرادها فتكون دالة على صدق مضمون الحديث<sup>(٢)</sup>.

ولا يرضى المحقق بحمل إيراد الشيعة للأخبار دليلاً على عملهم بحبر الواحد، كما حاول ذلك غير واحد، معيّلاً بأنهم أوردوا أخبار الكسرة والمسقة، كما وأوردوا أخباراً عقائدية كالتوحيد والعدل<sup>(٣)</sup>.

وبهذا ظهر أن المحقق العليّ غير قائل في «المعتبر» بحجية خبر الواحد الظنّي. وأما معارج الأصول، فقد ذكر المحقق العليّ فيه استدلال المرتضى على عدم التعميد<sup>(٤)</sup> دون نقاش، ثم ذكر أدلة المنعسكي بالخبر كحقلاً وردّها، وأعقب ذلك بذكر أدلة النعل من أمة النمر، هبة النبا، هارسال النبي ﷺ، واجتماع الصحابة<sup>(٥)</sup>، معنداً الوجوه الأربعة برمتها<sup>(٦)</sup>.

وبعد ذلك، ذكر المحقق نظرية بطوسي، والتي يفهم هو منها أن الطوسي لا يعمل بكل خبر إمامي، بل منصفاً إلى تدوين الأصحاب له، أو رواه غير الإمامي واشتهر نقله في كتب الأصحاب<sup>(٧)</sup>، مما يمرّر فهمه أمراً رائداً عن الحجية التعبّدية.

ويردّف المحقق ذلك بذكر أدلة الطوسي، وهي الإجماع، واختلاف الأصحاب باختلاف الأحاديث، واهتمام الطائفة بالرجال دون أن يناقشها، جاتماً كلامه بذلك<sup>(٨)</sup>.

والى هنا لا أقل، لا يظهر أن المحقق عامل بالخبر الواحد الظنّي، كما لا يظهر عدم عمله، فلا يكون نصّ المعارج دليلاً على أنه ذهب إلى خلاف ما ارتآه في المعتبر، وإن

١ - المصدر نفسه.

٢ - المصدر نفسه.

٣ - المصدر نفسه: ٢١.

٤ - المحقق العليّ، معارج الأصول: ٢٠٦.

٥ - المصدر نفسه، ٢٠٧ - ٢٠٩.

٦ - المصدر نفسه: ٢٠٩ - ٢١٢.

٧ - المصدر نفسه: ٢١٢ - ٢١٤.

٨ - المصدر نفسه: ٢١٤ - ٢١٤.

لم نجزم - فرضاً - بأنه مطابق.

لكن المحقق يبحث بعد ذلك عن حبر الذي لم يعارض كما لم يحتف بالقرائن فيرى العمل به بشروط يبدو أنها الإيمان وعدالة والعقل والبلوغ...<sup>(١)</sup> وهو ما قد يدل على عمله بالخبر.

لكن إذا ضممنا نص المعتبر إلى نص المارج لاحظنا أن الحبر الذي يرويه مؤمن عدل بالغ عاقل ليس ما يدل على خلاف متصّنه، هو حبر يثبني عند المحقق بشهادة نص المعتبر السالف حين تحدّث عن عدم نظير بالطاعن والمخالف، إلا إذا قيل، إن نص المارج خاص بما يدل على خلاف متصّن الحبر من أخبار أخرى، أما دليل المعتبر فهو يركّز على عدم الطاعن في الحبر من الإمامية، ولا أقلّ نشير إلى هنا بروال ظاهرة الغموض أو الاصطراب، التي تحدّث عنها بعض الأصوليين.

وفي هذا السياق يحب أن نفهم المقصع الذي استشهد به الشيخ الأنصاري في «فرائد الأصول» لدعم موقفه المناصر للطوسي فيقال المرتضى ومدرسته، كما سيأتي عند الحديث عن معزّرات إجماع الطوسي، فقد قال المحقق في المعتبر بعد إيرادته على العشوية العاملين بجميع الأخبار طراً. «واقصر بعض من هذا الإقرار فقال كل سند السند يعمل به، وما علم أن الكاذب قد يصدق بما ساقى قد يصدق، ولم يتبّه أن ذلك طمس في علماء الشيعة، وقدح في المذهب، إذ لا مصفّ لا وهو قد يعمل بحبر المجروح كما يعمل بحبر الواحد المعدل»<sup>(٢)</sup>.

وهذا النص وفق السياق الذي تحدّثنا عنه ربما يكون أدلّ على عدم حجية الحبر منه على حجّيته، فضلاً عن أن ينسب إلى الشيعة العمل به، ذلك أنه برّد مقولة من اقتصر على التصحيح السندي، ويشكك في هذا المعيار للأخذ بالروايات، لأن الصحة السندية لا تمنع من أن يصدق الكاذب أو أن يصدق الماسق، ومن ثم فهي تبقينا في دائرة التردد، ولكي يكمل المحقق نقده على هذا القول استشهد بواقع تجربة علماء الشيعة، إذ إن الأخذ بهذا المعيار، وتطبيقه على تجربة علماء الشيعة ستكون نتيجته أن علماءهم يعملون بخبر المجروح، إذاً فهذا المعيار خاطئ حتى لا ينسب إلى علماء الشيعة تهمة كهذه، وبالتالي يجب وضع معيار آخر لا يجمد على السند حتى لا نجبر على القيام بعملية تصنيف تصبغ علماء الشيعة في حانة الماميين بحبر المجروح، لا بالخبر المجروح، فإن المجروح، وصف للراوي، لا للخبر، فلاحظ جيداً.

١ - المصدر نفسه: ٢١٤ - ٢١٧

٢ - المحقق العلي، المعتبر: ٢٩

وهذا كلّهُ يؤكّد أنّ المحقق يريد أن يتبنّى معياراً آخر غير المعيار السنّدي، وهو أن ما قبله الأصحاب أو دلّت عليه القرائن عمل به وما تعرض عنه الأصحاب أو شدّ وجب اطراحه، وهذا المعيار يعني يقينية الرواية وفقاً لمس كلامه المتقدم في المعتبر ووفقاً لأدلة نظريته التي ذكرها أيضاً<sup>(١)</sup>، إذ ستكون رواية لا طاعن فيها، ومن ثم لا معنى للقول إن علماء الشيعة عملوا بخبر المحرّج، لأن هذا الخبر أصبح يقيماً بالقرائن فلا تصرّ به جهالة أو ضعف أحد الرواة.

وبناء عليه، فنصّ المحقق يؤيد رمسه حجية الخبر لا المكس فلا يكون مناصراً للطوسي أو داعماً له.

نعم يبقى قول المحقق بعد ذلك فوراً: «وأقرط آخرون في طرف ردّ الخبر حتى أحال استعماله عقلاً وبقلاً، واقتصر آخرون فلم يروا المقل مابعاً، لكن الشرع لم يأذن في العمل به وكلّ هذه الأقوال منحرفة عن السّس، والتوسط أقرب فما قبله الأصحاب..»<sup>(٢)</sup>، ثم ذكر نظريته... فإنّ ما نحاوله عملاً أو شرعاً هو الخبر الظني، فإذا كان المحقق موافقاً للمرتضى فكيف اعتبر قوله (وهو الأخير بحسب استمراره) محاسباً للصواب، رغم أنّه قبيحاً فوراً بحسب القوم. بعد ذلك<sup>١٥</sup> هذه هي الحملة العامّة في نصّ المعتبر، رغم أن أدلته بعد ذلك كلّ أدلة لإثبات ضرورة اليقين المأخوذ من الخبر، إذن فهو لا يحالف المرتضى، فلماذا صرح بذلك هنا<sup>١٥</sup> وهنا:

أ - إما أن يقال بأنّ هذه المقررة لا تستطيع هدم كلّ الظهورات الموحودة في المعتبر والمعارض مما يدلّ على أن المحقق قائل بضرورة يقينية الخبر، ومن ثم - لا أقل - يهدم المعزّر المذكور في كلام الشيخ الأنصاري نصالح لطوسي، كما سيأتي، وهو المطلوب.

ب - أو يقال: إن المحقق فهم من المرتضى لروم التواتر، كما كرّره المرتضى في كتبه، فظنّ أنّه لا يقول بحجية خبر الواحد إذ احتّم بالقرينة القطعية، أو لا أقل من شمول كلام المرتضى لذلك في بعض فقراته.

ولا أقل من أن هذه المقررة - لم يقرأ كلّ نصّي المعتبر والمعارض - لا يمكنها لوحدها - إصافاً - أن تجعل المحقق قائلأً بحجية الخبر الظني، فضلاً عن أن تجعله ينسب إلى الإمامية ذلك.

نعم، هنا احتمال آخر، وهو أن يكون المحقق الحلّي قد مرّ في حياته برأيين، فهي

١ - المصدر نفسه.

٢ - المصدر نفسه.

«معارض الأصول» قال بخبر الواحد أو اقترب شديداً من نظرية الطوسي وفي «المعتبر»، وهو على ما يبدو قد ألف بعد المعارج، قد ذهب إلى ممتلك المرتضى وانتمى لمدرسته، ليرفض أخبار الآحاد، وهذا الاحتمال معقول جداً، ويحل الاشتباك الموحود في كلماته، ويفتينا عن تجشّم عناء تأويل بصوصه<sup>(١)</sup>، فيحسب المحقق على مدرسة المرتضى من رواية مراحل النصوح، لكنه محسوب أيضاً على تيار خبر الواحد غير القائم على السند، أي على خلاف ما صارت إليه مدرسة العلامة علي (٧٢٦هـ) فيما بعد، كما سيوافينا بحثه. وبهذا ظهر - بعبداً عن المناقشات لقادمة - أن ثمانية من كبار علماء الإمامية - متكلمين وفقهاء ومفسّرين ورجالين - لا يقولون بحجية الخبر الواحد وهم المفيد، والمرتضى، وابن الهراج، والطبرسي، وابن زهرة، وابن شهرآشوب، وابن إدريس، والمحقق الحلي، هذا إذا تجاهلنا ما نسبته صاحب بوافية إلى ابن بابويه في كتاب الغيبة المعقود حالياً من القول بعدم الحجية أيضاً<sup>(٢)</sup>، وما نسبته الكركي إلى سلاّر الديلمي (٤٤٨هـ) وابن حمزة الطوسي (٦٧هـ) من موافقة المرتضى في رأيه<sup>(٣)</sup>، مما لم نثر عليه.

١ - أخذ بهذا القول الكركي في هداية الأبرار: ٥٠، ٥٢، ٥٣.

٢ - الفاضل القمي، الوافية في أصول الفقه: ١٥٨.

٣ - الكركي، هداية الأبرار: ٩٧.

## تكوين نظرية السنة المحكية الظنية في العقل الشيعي مدرسة الظن

### الشيخ الطوسي وتأسيس نظرية خبر الواحد

حيثما وصلنا من مصنّعات من تلك الحقبة الزمنية، يبدو لنا أن ما قدّمه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) على صعيد نظرية حجية خبر الواحد والمناقشة عنها كان هو الإسهام الأبرز والأهم، بل وأكثر تأثيراً على محمل الموقف الإمامي من الموضوع سيما في العقبات اللاحقة.

وبعدّ مبحث خبر الواحد في «العدة في أصول الفقه» للشيخ الطوسي من أهم المصادر القديمة شهيداً لنصرة خبر الواحد بحثاً وتقريباً، لكن دراسة نتاجات الطوسي ربما توحى بأنه قد حصل تطوّر أو تراجع في نظريته إزاء مسألة الخبر الواحد ضمن السياق التالي:

١ - في تهذيب الأحكام - أحد الكتب التي دوّنها الطوسي في بدايات حياته في بغداد - يوجز الطوسي منهجه في كتابه بالقول: «وذكر مسألة مصألة فاستدلّ عليها إما من ظاهر القرآن... وإما من السنة المقطوع بها من الأخبار المتواترة أو الأخبار التي تقرن إليها القرائن التي تدلّ على صحتها، وإما من إجماع المسلمين ثم أذكر بعد ذلك ما ورد فيها من أحاديث أصحابنا المشهورة»<sup>(١)</sup>.

والذي يبدو أن مراده من الأخبار المقرونة بقرائن الصحة هما الأخبار المعيدة للتيقن، لأن السنة المقطوع بها قد قسمها إلى متواتر وأخبار محمومة بالقرائن، لا أن الأخبار المحمومة وقعت في عرض المنة القطعية، وذلك بقريفة «إما» و «أو» فلاحظ، وأما الجملة الأخيرة فلا تدلّ على أنه يستدلّ بالأخبار بل تنصّ على أنه يذكرها، فاصلاً بين ذكرها، وبين ما جملة دليلاً له.

لكن هذا النص قد يقال: إنّه لا يدلّ على نفيه صراحة القول بحجية الخبر الواحد الظني، إذ من الممكن أن يكون هذا منهجه في هذا الكتاب، رغم اعتقاده بالخبر، لكي

يجعل أدلته من أقوى الأدلة والمتمق على دليлите واعتباره، وإن كان احتمال عدم اعتباره الخبر الواحد احتمالاً قوياً في نفسه

ولكن إعادة تكرار جملة «خبر الواحد لا بعيد «لا بوجب» علماً ولا عملاً»<sup>(١)</sup> وقوله: «أخبار الأحاد التي لا توجب عند علماً ولا عملاً»<sup>(٢)</sup> مما جاء في ثانيا التهذيب مما قد يفهم منه نسبة يعني الحجة إلى لطائفة (عديا)، وهي العمل التي تستخدم لنفي حجية الخبر كما لاحظنا عند المرتضى وغيره يمرر أكثر فأكثر أن الطوسي كان في بداياته متأثراً بمذهب أستاذه المرتضى والمفيد، خصوصاً بمنهجهما العقلي الكلامي سيما على ما قيل من أنه كان يعيل إلى الاعتزال في شبابه<sup>(٣)</sup>، فإن هذا القول إذا صدق يعني ميله إلى المنهج الكلامي بالدرجة الأولى، دون أن يدخل في جدلية التشيع والاعتزال.

٢ - وإذا تجاوزنا «تهذيب الأحكام» إلى «الاستبصار»، ربما وقعنا في شيء من العموص، ففي بعض المواضع يصرح الطوسي بأن خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً<sup>(٤)</sup>، وهو في بداية كتابه يعرف الخبر الواحد بأنه الخبر غير المتواتر ولا المحموف بقربة<sup>(٥)</sup>، لكنه في الوقت نفسه - ولدى استمر منهجه في الاستبصار - وعقب إقراره أيضاً بأن خبر الواحد لا يبعد العلم، يقر به ويقبل لأحد<sup>(٦)</sup>، لكن ضمن شروط، كان لا يدارسه خبر آخر ونحو ذلك، إذ مع المعارضة يُرجع إلى الترجيحات وطرق الجمع<sup>(٦)</sup>.

ولا يكاد يكون واضحاً، كيف كان خبر لواء عند الطوسي لا يوجب علماً ولا عملاً ومع ذلك يؤخذ به مع عدم المعارضة؟ فلو كان غير معتمداً علماً ما المرق بين المعارضة وعدمها؟ ولو كان معتمداً في صورة عدم المعارضة فلا يصح القول، إنه لا يوجب علماً ولا عملاً، وهي العبارة التي استخدمها المرتضى لنفي حجية الخبر غير القطعي حتى صارت كالشعار لرفض أخبار الأحاد كما يظهر بمراجعة أصول الشيعة والسنة معاً.

وقد كنا نأمل في أن نرى هذا العموص بادعاء اعتبار الخبر غير المعارض بقبول عند الطوسي كما هو الحال عند المحقق لعلي وفق ما أشرنا إليه أيضاً إلا أن دخول

١ - تهذيب الأحكام ٤: ١٦٩، وفي ص ١٧٢ و ١٧٦ ذكر ذلك وإن كان يحتمل من النصين الأخيرين إرادته الخبر ذو السنة الواحد لا مطلق الخبر الظني

٢ - تهذيب الأحكام ١: ٥.

٣ - ثامر العميدي، حول تراث الشيخ الطوسي، مجلة علوم الحديث الممد ٦، ١٣٣، نقلاً عن الدكتور محمود الخطري في مجلة رسالة الإسلام، العدد ١، من السنة السابعة، في مقال تحت عنوان: الشيخ الطوسي مؤسس المركز العلمي بالنجف.

٤ - أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ٢: ٦٩، ٧٢، ٧٦.

٥ - المصدر نفسه ١: ٣.

٦ - المصدر نفسه ٢: ٥.

الطوسي في مسائل الترجيح بين الروايات المتعارضة يحتمل بعد عن أدهانها عدم أحده بأخبار الآحاد في الاستبصار وإن كان هذا محتملاً في حدّ نفسه.

إلى هنا نستنتج عموصاً في موقف الطوسي في الاستبصار، وإما أنه ثمة خصوصية لا نفهمها من وراء هذه التعابير أو أن الطوسي كان في تهديبه معارضاً لحجية الخبر، وفي استبصاره مضطرباً، ليخرج بنظريته في المدّة بعد ذلك، لأن التهذيب والاستبصار آفهما قبل المدّة حيث أتى على ذكرهما فيها<sup>(١)</sup>

وسوف نحافظ على القول بوجود عموص أو اضطراب في موقف الطوسي إلى أن نأتي على ذكر العلول التي ذكرها العلماء المتأخرون حول تناقض إجماع الطوسي والمرص في الموضوع، وببَيّن بعدها تصوّراً الخاص فانتظر.

٣ - وفيل ملوغ «المدّة» تستوفى بصوص من تفسير التبيان يحذر مطالمتها مسبقاً، فلدى تفسيره آية النبأ، جعل الطوسي من تعليلها مدركاً لتعي حجية الخبر علماً وعملاً، مناقشاً من استدلل بها على حجية الخبر<sup>(٢)</sup>

ولدى تمرّسه لآية الكتمان، بيدي رأيه في عدم دلالتها على حجية الخبر، قائلاً: «وقد بيّن في أصول الفقه أنه لا يمكن الاعتماد عليه»<sup>(٣)</sup>

وبصوص «التبيان» هذه ربما يقال: إنها لا تعارض موقفه في المدّة، لأنه رفض فيها دلالة كلّ من آية النبأ وآية الكتمان على حجية خبر الواحد - كما سنباحظ - مع دهايه فيها لحجية الخبر، لكن الإشكالية التي تبقى عميقة هي أن الطوسي لم يكتف ببيع دلالة آية النبأ على حجية الخبر، بل ذهب إلى دلالتها على عدم حجتيه بقريبة التعليل الوارد فيها، وهو تعليل لطالما كان مورد بحث وجدل بين علماء أصول الفقه بعد ذلك

هإذا كان مدرّك الطوسي لإثبات حجية خبر - كما سيأتي - هو الإجماع، فإن الآية - وفق فهمه لها في «التبيان» وما قد تصيده المدّة أيضاً<sup>(٤)</sup> - ستكون ردعاً واصحاً وإبطالاً جلياً للإجماع، إلا إذا كان الطوسي يريد بالإجماع تخصيص معاد النهي المستعاد من التعليل، وهو - أي أصل المناهضة هذه في هذا المورد - ما لم يأت الطوسي على ذكره في أي

١ - أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المدّة في أصول الفقه ١ - ١٣٧.

٢ - محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٩ - ٣٤٢ - ٣٤٤.

٣ - المصدر نفسه ٢: ٤٦.

٤ - تجدر الإشارة إلى أن الطوسي لما تمرّس بالتعليل في المدّة، أتى على ذكره في سياق إبطال دلالة الآية على الحجية، وإن كان معاد كلامه يصلح أن يكون دليلاً على عدم الحجية، وهذا بخلاف سياق كلامه الواضح في إقامة الدليل على عدم الحجية في تفسير التبيان. وهذا ما قد جعل المدّة بهيأى من التمارض التبوي لكثار أعلام، حيث يكون لازم كلام طوسي لا صريحه انظر المدّة ١ - ١١٣.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

مصنّف من مصنّعاته حسناً يبدو، رغم أنه حذر بالبحث، الأمر الذي جعلنا أمام احتمالين: إما أن الطوسي يقول بتقدّم لإجماع على معاد الآية ومن ثم يرول التعارض المتوهم ما بين «العدة» و«التبيان»، بل «عدة نفسها سيما وأنّ الطوسي يقول بتخصيص القرآن بالإجماع كما صرح به في مباحث العموم والخصوص من العدة<sup>(١)</sup>، أو أنه عدل عما أورده في أحدهما إلى الآخر وفقاً لطبيعة لأشياء، مما يؤيد أن نظرية الطوسي حول حجية السنة مرّت بمقاطع متعدّدة على خلاف ما كان عليه الحال مع السيد المرتضى، سيما لو وافقنا على ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين من امتياز تفسير الطوسي بعدم اعتماده إطلاقاً على خبر الواحد لا إثباتاً لشيء ولا نفيّاً<sup>(٢)</sup>.

لكن احتمال تطوّر نظرية الطوسي مع تبيان بعيد، لأن التبيان آله الطوسي بعد العدة، كما تؤكّد ذلك إشاراته لكتاب العدة فيه<sup>(٣)</sup>، مع عدم ذكره له في المهرست، وهكذا وقع التبيان بعد كلّ من المبسوط والعلاف أيضاً<sup>(٤)</sup>، وبذلك يظهر أن الارتباك النظري قد يكون هو التفسير الوحيد الأصمن لتحليل ظاهرة الطوسي، لولا احتمال تخصيص الكتاب بالإجماع كما أشرنا، لا أقل من أن عدم تحريك صورة يُنقى رؤيتنا للطوسي من حيث استمرار نظريته عامصاً على خلاف ما كان الحال عليه مع المرتضى.

٤ - وفي سياق التحوّل في أمهات كتب الطوسي، يطالعنا كتاب المبسوط في مقدّمته، إذ يذكر الشيخ الطوسي في مقام ردّه على أهل السنة، أنه «ما من فرع إلا وله مخرج على مذاهبنا لا على وجه الفياس، بل على طريقة توجب العلم (علماً) بحج العمل عليها، ويسوغ المصير إليها من البهاء على الأصل وبراءة لدمة وغير ذلك»<sup>(٥)</sup>.

وهذه العبارة قد يستعاد منها عدم عمل لطوسي بالعبير الظني لأنه يصرّح بأن الفروع بأسرها لها تخرّيج يوجب العلم، مما يدلّ على أنه يرى الأجوبة المقهية الشيعية قائمة برمتها على أساس إفادة العلم كما يذكره بعض الفقهاء المعاصرين<sup>(٦)</sup>.

وربما يناقش في هذه الاستعادة بأن ذكر الشيخ الطوسي الأصل وبراءة الدمة في

١ - العدة ١: ٢١١.

٢ - مجلة تراثنا، العدد ٥٢، ٥٢، دور الشيخ الطوسي في علوم الشريعة الإسلامية، السيد ناصر هاشم الممدي.

٣ - جاء ذكر «العدة» في التبيان عدة مرات انظر ١: ١٢ و ١٦٨ و ٢٩٢ و ٢: ١٥٧ و ٣٣٧.

٤ - جاء ذكر المبسوط في التبيان ٢: ٩ و ٢: ٢٨٤ و ٢: ١٧ و ١٢٨ و ١٣٧ و ١٥٥ و ١٥٩ و ١٧٦ و ٢٧٣ و ٢٧٥ و ٥٢٧ و ٣: ١١٨ و ١١٩.

٥ - المبسوط ١: ١٤، المقدّمة.

٦ - السيد محمد جواد الموسوي العلوي، بيرامون ظنّ فقهه وكاربرد آن در فقه ٤٠٣.



آخر كلامه، يدل على أنه يريد العلم بالوظيفة الشرعية الأعم من الواقعة والظاهرية، والا فمن الواضح أن أصالة البراءة - وفق أساسيات أصول الفقه الشيعي - ليست طريقاً ظنياً للواقع فضلاً عن أن تكون طريقاً علمياً.

إلا أن العقبة التي تمنعنا عن تميم ملاحظتنا هذه، ما أشار له السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) في دراساته الأصولية، من أن الأصول العملية كانت مدرجة سابقاً في دليل العقل، ولذلك سمّوا البراءة باستصحاب حال العقل، واستدلوا على البراءة بدليل عقلي هو عدم الدليل دليل على العدم... مما يرشد إلى عدم انفصال الأصل العملي في العقل الأصولي القديم عن الأمارات، وأن هذا الانفصال ظهر مؤحراً سيما مع الوحيد البهبهاني، ليبلغ قمته مع الشيخ الأنصاري<sup>(١)</sup>.

هإذا صحّت هذه المكرة فلا يبعد أن يستمد من كلام المبسوط - وإن لا بدرجة الصراحة إصفاً - أنه لا يؤمن بطريق غير علمي، ولا باستعادة ذلك من عبارته أمرٌ مشكل.

٥ - وعلى نسق «المبسوط»، تأتي مقصّة «الخلاف»، حيث يذكر الشيخ الطوسي قائلاً: «سألتم آتكم الله». وأن أقر كل حسانه بدليل ينجّه به على من خالفنا، موجب للعلم من ظاهر قرآن، أو سنة مقطوع بها، أو إجماع، أو دليل خطاب، أو استصحاب حال.. أو دلالة أصل أو فحوى خطاب<sup>(٢)</sup>.

فقد استمد بعض المعاصرين دلالة النص المذكور على التزام الطوسي بالطريق العلمي دون الظنوني، مما يدل على عدم عمه بحبر الواحد<sup>(٣)</sup>.

إلا أن الإنصاف أن العبارة - ضمن سياقها - لا تدلّ على ذلك، لأن كتاب الخلاف، كتاب في الفقه المقارن، ومن الواضح أن الاستدلال في هكذا حال بأدلة علمية، أي بأقوى ما لدينا من أدلة، هو السبيل المنطقي، سيما وأن الطوسي يصرّح بأن هناك من سألته أن يفعل ذلك فأجاب، مما لا يعني أنه لا يرى أدلة أخرى، ولهذا أعقب كلامه السالفة الإشارة إليه بقوله عن روايتنا: «وقد ذكرنا طرقاً كثيراً من ذلك في كتابنا المصروف بتهذيب الأحكام، وكتاب الاستبصار، وإن كان هذان الكتابان مقصورين على ما نختص بروايته»<sup>(٤)</sup>، مما يعني أنه كان يريد الاقتصار على غير روايات الإمامية حتى تكون أبلغ في الحجة وأقوى في البرهان.

١ - محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ١٠ - ١١.

٢ - الشيخ الطوسي، الخلاف ١: ٤٥.

٣ - الفروي الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ٤٠٦.

٤ - الطوسي، الخلاف ١: ٤٦.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

وبهذا ظهر أن كلمات الطوسي في استهذيب ظاهرة في بنية العمل بخبر الواحد، أما الاستبصار فعليه غموض، وأما الخلاف فلا يدل، وأما التبيين فالإنصاف التوقف بمقدار في أمره بعد كونه قد جاء بعد العدة لا قبلها.

## الطوسي ونظرية السنة في «العدة»

يتشابه سير البحث في عدة الطوسي مع ما جاء في دريعة السيد المرتضى، باستثناء تفصيلات مبنية على حجية الخبر كان لها أهمية خاصة سيما في علم الرجال، بدرجتها الطوسي في آخر البحث.

ومع الإقرار بمرجحات ترشد إلى أسبقية الدريعة على العدة<sup>(١)</sup>، مما يعني أن الطوسي كان ناظراً إلى نتائج المرتضى لتطويره وفق وجهة نظره، أما لو قلنا بأن «العدة» سابق على الدريعة، فإن أغلب الإشكاليات التي يثيرها السيد المرتضى في دريسته أو في جوانبات المسائل الموصليات أو في الثنايات أو غيرها سيكون بالدرجة الأولى ناظراً إلى نتائج الطوسي ومواقفه الداخلية في الوسط الشيعي<sup>(٢)</sup> ولا نريد أن نميل لاحتمال، وإن كنا نرجح أن الدريعة يسبق العدة<sup>(٣)</sup>، إلا أن ما تستهدفه هو تحديد العطلات التي أمتاز بها لطلوسي عن أستاذه.

يشرح الطوسي بتمسيم الخبر إلى ما يعلم أن محبره على ما ساوله وما ليس كذلك، والثاني إما تعلم المعاملة فيه أو لا، فيؤخذ عنده بالأول دون الثاني، أما الثالث فيقسمه إلى ما لا يجب العمل به وما يجب العمل به إما وجوباً عقلياً كما في المصار أو شرعياً كالشهادات، ثم يقول: «والأخبار الواردة في خروج الدين إذا كانت من طرق (طريق) مخصوصة، ورواها من له صفة مخصوصة»<sup>(٤)</sup>، متهماً بالقيود الأخير لنظريته

١ - ربما منها تصريح الطوسي أول العدة ١ ١ - يذكر المرتضى ثم إرداف ذلك - لا أقل على بعض النسخ - بمثل أدام الله علوه، مما يشير إلى حيته، لكنه عندما يصح بحث الاستثناء المنعقب للجمل يذكره ثم يقول: رحمه الله، إلى آخر الكتاب، انظر ٢٢١ : ١

٢ - ثمة احتمال آخر، وهو أن كلا من الطوسي والمرتضى كتبا العدة والدريعة في وقت مترام حيث تم نشر أحدهما إلى كتاب الآخر، وهذا يعني أن تشابه مباحثهما كان نجرهما على نسق مؤلفات الأصول الستية، إلا أن ما يثبت هذا الاحتمال هو النصوص المتشابهة ما بين الدريعة والعدة مما يؤكد أن أحدهما كان ينظر للآخر، بل هناك بعض الأبواب تكاد تكون نسخة حرفية عن بعضها البعض مثل باب القياس.

٣ - راجع: أبو القاسم كرجي، تاريخ فقه ومقها ١٦٨، ١٨٣ - ١٨٦؛ وله أيضاً: مقدمة تحقيق الدريعة: ودائرة المعارف الإسلامية الكبرى (الطبعة) ٢٩ : ٣٠٠

٤ - الطوسي، العدة ١ : ٦٥ - ٦٨

القادمة.

وبعد ذكره السجلات الإسلامية الكلامية حول إهانة الخبر العلم أو لا، يذهب الطوسي إلى أن الخبر الواحد لا يعيد العلم، مجوراً ورود العبادة به عقلاً<sup>(١)</sup>. مناقشاً بالتفصيل من ذهب لإهانة العلم<sup>(٢)</sup>، ومن جنى التعبد به مستحيلاً<sup>(٣)</sup>. مناظراً ذلك بعدم استحالة تخصيص عموم القرآن به أو سحبه وإن كان لم يقع أصلاً<sup>(٤)</sup>.

ومع عدم دهابه للاستحالة العقبية المذكورة، يرفض الطوسي أيضاً الوجوب العقلي المدعى للتعمد بخبر الواحد، معتبراً أنه أمر لا دليل عليه<sup>(٥)</sup>.

ويوافق الطوسي أستاذه عدم وجود إشكالية في عدم الأخذ بالخبر الواحد بادعاء لزوم خلو الواقعة من حكم، إذ يذهب إلى مرجعية العقل وحكمه حظراً وإباحةً وتوقفاً حينئذ<sup>(٦)</sup>.

ويواصل الطوسي تهيئة الأرضية اللازمة لنظريته برّد ممولة من ذهب إلى منع الشرع من العمل بالخبر ابتلاً من «لا تعلم ما ليس لك به علم» الإسرائ: ٣٦، وهي ممولة كان ذكرها المرتضى في الدرعية، وذلك بقوله: إن العمل بالخبر قامت أدلة قطعية عليه، لهذا فهو عمل بطل<sup>(٧)</sup>.

وهنا يبلغ الطوسي بنظريته حيث تتلخص في حجية السنة الظنية، على أساس أن الدليل الشرعي قد قام على حوار العمل بخبر الواحد، بيد أن ذلك موقوف على طريق مخصوص، وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة أي الشيعة الإمامية، ويحتص بروايته، ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها<sup>(٨)</sup>.

ويختار الطوسي لإثبات نظريته هذه - بعيداً عن التناقض المدعى فيها - طريقاً آخر، حيث يرفض الاستدلال على الحجية بأية نسب<sup>(٩)</sup>، والنصر<sup>(١٠)</sup>، والكتمان<sup>(١١)</sup>، واجتماع

١ - المصدر نفسه، ٩٧ - ١٠٠.

٢ - المصدر نفسه: ١٠٠ - ١٠٣.

٢ - المصدر نفسه: ١٠٣ - ١٠٥.

٤ - المصدر نفسه: ١٠٥.

٥ - المصدر نفسه: ١٠٦ - ١٠٨.

٦ - المصدر نفسه: ١٠٨.

٧ - المصدر نفسه، ١٠٦.

٨ - المصدر نفسه: ١٠٠ و ١٢٦.

٩ - المصدر نفسه: ١١٢ - ١١٣.

١٠ - المصدر نفسه: ١٠٩ - ١١٠.

١١ - المصدر نفسه، ١١٤.

الصحابة<sup>(١)</sup>، والقياس على المفتي<sup>(٢)</sup>، ... مصرحاً بعدم حجية الخبر في أمور العقيدة<sup>(٣)</sup>.

ويشرح الطوسي مراده من الخبر الواحد حينما يناقش من شرط التعدد في الراوي بأن الإشكالات السالفة ترد عليهم، معللاً ذلك بأنها تمنع من إيجاب هذا الخبر العلم<sup>(٤)</sup>، وهذا ما يدلل على أن المحور عنده كان إعادة العلم وعدم إعادته.

### أدلة نظرية الخبر الواحد عند الطوسي

والطريق الذي يحتاره الطوسي لإثبات حجية الخبر هو إجماع الطائفة الإمامية على العمل بالأخبار التي رووها في كتبهم ومصنفاتهم. وإجماعهم معصوم<sup>(٥)</sup> فإنهم إذا أحيلوا على كتاب مروي أو أصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر<sup>(٦)</sup>، نعم لا يستلزم الطوسي بأن الطائفة جميعها تعمل بالأخبار فيما يجب فيه العلم كمسائل العقيدة<sup>(٧)</sup>، مما يعني أن الطوسي يحصر حجة الخبر بمحال المروغ والشرعيات، أما من خالف فقال بعدم حوار العمل عقلاً أو عدم الوجود شرعاً فهو عنده معلوم النسب، إذا فلا يضر بالإجماع<sup>(٨)</sup>.

ويدعم الطوسي إجماعه السابق الذكر بـ:

أولاً: إن هناك ما يريد على خمسة آلاف حديث متعارض، وكل طائفة من العلماء أخذت بخبر، واحتلموا في الأحكام، ومع ذلك لم يمتنع بعضهم بعضاً ولا صللّه، ولا حرج من موالاته، على خلاف قصايا الأصول والمقائيد، الأمر الذي يدل على التزامهم بصحة الأخذ بالخبر في المروغ وعدمه في أمور العقيدة<sup>(٩)</sup>.

وقد كان السيد المرتضى يناقش هذا الوجه، في رسالة مستقلة حملت عنوان: «عدم تحطئة العامل بخبر الواحد»، حيث ذكر أنها لا تكفي من يحالها في الشرعيات حتى لو كان غير إمامي، ولا تخرج عن موالاته، لكن هذا لا يعني أنها ترى عقله هذا صواباً وحقاً.

١ - المصدر نفسه: ١١٤ - ١١٩.

٢ - المصدر نفسه: ١٢٢ - ١٢٤.

٣ - المصدر نفسه: ١٢١ - ١٢٢.

٤ - المصدر نفسه: ١٢٥ - ١٢٦.

٥ - المصدر نفسه: ١٢٦ - ١٢٧.

٦ - المصدر نفسه: ١٢٦.

٧ - المصدر نفسه: ١٣٠.

٨ - المصدر نفسه: ١٢٨ - ١٢٩.

٩ - المصدر نفسه: ١٣٦ - ١٤١.

إذ ليس كل مخطئ كافرًا، وهذا يعني أننا بكمّ حصوص من قام الدليل على تكفيره<sup>(١)</sup>.  
 ثانيًا: إن الجهود الرجالية المصنبة التي قامت بها الطائفة الإمامية تؤكد أنهم يرون  
 الخبر السالم السند حجة، وإلا فأي معنى لهذه الجهود الكبيرة؟<sup>(٢)</sup>  
 ولا يقف الطوسي عند حد إقامة دليبه الحاص، بل يملك أدلة الطرف الآخر  
 وينقدها نقداً موسعاً، وأهم الوجوه ما يلي:  
 الوجه الأول: - وهو كما أسلفنا ذكره المرتضى - إن المعلوم من حال الطائفة المحقة  
 عدم العمل بالخبر كالقياس.

وهذا الوجه يحاول الطوسي أن يحترله في الروايات التي احتصّ بها المحالفون، أما  
 لو كان الراوي منهم - إمامياً - فالمعلوم عملهم برواياته<sup>(٣)</sup>  
 الوجه الثاني: إن الشيوخ لا زالوا يباطرون خصومهم في عدم حجية الخبر، وما  
 رأينا أحداً منهم صنّف كتاباً ولا أملى مسألة في ذلك، الأمر الذي ذكره المرتضى أيضاً  
 وأحاب الطوسي: بأنهم كانوا يكتمون معاصيهم، تدفعهم عما بأيديهم من الروايات  
 المعالمة لأحكام ما بأيديهم، ونحن لم نجد منهم احتفوا فيما بينهم في رواياتهم  
 أنفسهم<sup>(٤)</sup>

الوجه الثالث: لماذا تركتم أحاديث غيركم وعملتم بأحاديثكم مع جوار خبر الواحد  
 عقلاً وورود العبادة به شرعاً؟  
 والجواب عند الطوسي هو إن العجبة تابعة للعمل الشرعي، وهو مقيد بأخبار  
 الطائفة، خصوصاً وأن العجبة إنما هي لخبر العدل، وغير الإمامي ليس بعدل<sup>(٥)</sup>.  
 الوجه الرابع: كيف تأخذون بروايات الرواة، وفيهم من روى الغلو والتناسخ والتجبر  
 والتشبيه؟ وهذا ما ذكره المرتضى أيضاً  
 والجواب: ليس كلهم فعل ذلك، كما لا دلالة على أنه اعتقد به، بل روجه لكي لا  
 يشذ عنهم شيء لا للاعتقاد<sup>(٦)</sup>

١ - رسائل الشريف المرتضى ٣ - ٢٦٩ - ٢٧٢ والجدير ذكره أن مسألة لتكفير لم ترد صراحة في كلمات  
 الشيخ الطوسي، بل إنما جاء فيها التيسيق. لكن بقريمة ذكره مسألة إصلا في المفائد والأصول  
 بهم منه التيسيق بما يفهم الخروج عن المذهب الشيعي سبباً مع ذكره مسألة الموالات، فيكون كلام  
 المرتضى قريباً منه، فلاحظ.

٢ - الطوسي، المدة ١ - ١٤١ - ١٤٢.

٣ - المصدر نفسه ١٢٧ - ١٢٨.

٤ - المصدر نفسه، ١٢٨.

٥ - المصدر نفسه: ١٢٩.

٦ - المصدر نفسه: ١٣١ و ١٣٥.

الوجه الخامس: لعل الطائفة عملت بالأخبار لقرائن احتضت بها، كما تميده مجموع كلمات المرتضى.

وأجاب الطوسي بأن هذا بعيد، لأن لأخبار كثيرة، وليس فيها جميعها قرآن ولا تواتر ولا إجماع، فأخذهم يدل على انتفاء القرائن<sup>(١)</sup>.

لكن الشيخ الطوسي لا يلقي دور القرئن، بل يؤكد عليها وإن لم توجب العلم، لكنه يراها قرائن لصحة المصنوع لا لصحة الخبر، ومن ثم فالعبر المتجرد عنها يبقى حجة، ويسميه الخبر الواحد المحض<sup>(٢)</sup> ومن هنا يذكر الطوسي موافقة أدلة العقل (الأصول العملية)<sup>(٣)</sup>، وموافقة الكتاب بنحو من أنحاء الموافقة ولو بمحوى الخطاب<sup>(٤)</sup>، وموافقة السنة القطعية، وموافقة المجمع عليه عند الإمامية<sup>(٥)</sup>... قرائن لصحة المصنوع وعليه فإن عورص الخبر بكتاب أو إجماع طرح، والا وقع لترجيح<sup>(٦)</sup>.

ونتيجة موقفه من الخبر، يركز الطوسي نظره - خلافاً للمرتضى كما تقدم - على حالات التعارض والاختلاف بين الأحاديث<sup>(٧)</sup>، كما هو روي أحدهما باللفظ والآخر بالمعنى حيث يقدم الأول عنده على الثاني إذا لم يكن روي المعنى صابغاً عارفاً والا فلا ترجيح<sup>(٨)</sup>.

وهكذا يكمل الطوسي نظريته بموقفه من روايات غير الإمامية، فيؤكد على أن العبارة بالوثاقة لا العدالة وكأنه يرى عدالة خاصة في الرواية غير الشهادة<sup>(٩)</sup>، إلا إذا عورص الخبر بخبر من طريق الموثوقين فيطرح، أو سويده فيؤخذ، أو كان مسكوتاً فيؤخذ أيضاً، ولهذا أحذب الطائفة بما رواه حمص بن عياث، وعياث بن إبراهيم... وهكذا الحال مع روايات المطعية والواقعية و<sup>(١٠)</sup>، نعم الملاة بتوقف في رواياتهم ما لم يكن هناك ما يشهد بصحتها<sup>(١١)</sup>.

١ - المصدر نفسه: ١٢٥ - ١٢٦.

٢ - المصدر نفسه: ١١٥.

٣ - المصدر نفسه: ١٤٣ - ١٤٤.

٤ - المصدر نفسه: ١٤٤.

٥ - المصدر نفسه: ١٤٥.

٦ - المصدر نفسه: ١٤٥ - ١٤٦.

٧ - المصدر نفسه: ١٤٧ - ١٥٢.

٨ - المصدر نفسه: ١٥٢.

٩ - المصدر نفسه.

١٠ - المصدر نفسه: ١٤٩ - ١٥٦، ولاحظ أيضاً ١٣٢ - ١٣٤.

١١ - المصدر نفسه: ١٥١.

هذه هي الصورة المجملّة لنظرية الطوسي في مسألة السنّة، أحببنا امت النظر إلى جوانبها لما لذلك من دخل في تحديد بعض النتائج القادمة وعههم بعض المداخلات يقوم الله سبحانه.

وبقي أن الطوسي يوافق المرتضى في أن تعبير الواحد لا يخصّص العموم القرآني أبداً، كما لا ينسخه<sup>(١)</sup>، وهو ما يبدو أنه كان فكرة مائدة في تلك المرحلة كما سبناها في مطاوي ما تقدم إلى جماعة، وذهب إليها حتى بعض المتأخرين كالمحقق العلي في بعض كتبه<sup>(٢)</sup>، ونسبها صاحب المعالم إلى أكثر العلماء<sup>(٣)</sup>.

١ - المصدر نفسه، ١٠٥ و ١٤٥ وانظر بحثه المصنّف في مباحث العموم والخصوص من ضمن الجزء من ٢٤٢ - ٢٥١، سيما من ٢٤١

٢ - المحقق العلي، الرسائل التسع المسائل لعروة لاوس ١١٤ ١٧٢ لكن المحقق عدل عنها إلى الجوار في مدارج الأصول: ٩٦.

٣ - الشيخ حسن، المعالم، ٢١٩.

## ما هو الموقف الإمامي من نظرية السنة؟ بداية تكون الدرس التاريخي

ما أسلمناه كان إطلالة عابرة على أهم ما وصفا من متاح تلك المرحلة، دون أن نلاحظ تقييدات العلماء المتأخرين، وقد كن لنصارب الملحوظ ما بين كلمات علماء تلك المرحلة - سيما المرتضى والطوسي - حول الموقف الشيعي آنذاك من نظرية السنة ومسألة الخبر هو النقطة البارزة التي استندت بعلماء والساحطين فيما بعد، وأنت بدورها الى ظهور تفسيرات حتى لنفس رأي المرتضى ولحميد والطوسي و . ذلك أن ادعاء السيد المرتضى الإجماع على عدم عمل الإمامية بخبر الواحد، وادعاء الطوسي إجماعاً مقابلاً على عملهم به ضمن شروط، وهما من أعلام الإمامية في المرون الحامس الهجري، وليس من حاصل زمني بينهما يمكنه أن يفسر مقدة التصارب هذه، سيما وأن الطوسي يحميد المرتضى المبرر عنه وعند الإمامية، ذلك كله أنار المدفئة والاستعراب، بل قيل هو من أعجب الأشياء<sup>(١)</sup> فكيف وقع هذا التصارب؟ وكيف يمكن تبريره في مسألة يعترض ان تكون واضحة لكثرة الابتلاء بها؟

ان استعراب التصارب أدى إلى تفسيرات اسعبت على فهم نفس موقف الطوسي والمرتضى من حجية الخبر، بعيداً حتى عن ادعائهما الإجماع، وهو ادعاء إذا تمّ تفسيره سيساعد بالتأكيد على معرفة الموقف الشيعي من نظرية السنة في تلك الحقبة الهامة من التاريخ العلمي والثقافي والحضاري الإسلامي عموماً.

وفي أول عمليات قراءة تاريخية هامة للموضوع صدرت بعد تلك الحقبة، تواجهها بصوص لعلماء ثلاثة شككت كلماتهم بدايات تحليل هام، وهم المحقق نجم الدين الحلي (٦٧٦هـ) صاحب كتاب شرائع الإسلام الشهير، والعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (٧٢٦هـ)، والشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١١هـ) صاحب المعالم.

أ - أما المحقق الحلي فقد ذكر في معارج الأصول بعد بيانه جوار التعبد عقلاً بالخبر ومنع المرتضى من ورود التعبد، ومقدمة المعنرة أكثرهم، وفتحاه العامة بوقوعه



ذكر أن الطوسي عمل برواية العدل الواحد إذا كان إمامياً<sup>(١)</sup>، وفي نهاية استعراض أدلة حجية الخير من الكتاب و... غير ما ذكره الطوسي من الإجماع و... مناقشاً في الأدلة الأولى<sup>(٢)</sup> قال: «... لمظه - أي الطوسي - وإن كان مطلقاً، فعند التحقيق تبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة ودونها الأصحاب، لا أن كل خبر يرويه إمامي يجب العمل به»<sup>(٣)</sup>، مما قد يعني - وسيأتي أن الشيخ الأنصاري يعارض ذلك - أن المحقق قد فهم من الطوسي، ريادة على كون الراوي إمامياً، ورود رواياته في المصادر الشيعية، مما قد يجعل رأي الطوسي موافقاً لعكسة القرائن التي تقيد القطع والا لأخذ بالخبر دون هذا التقييد.

وهذا النص الأخير كان مستمسكاً لمحاولات لاحقة - سيما من طرف صاحب المعالم - لتفسير كلام الطوسي بنحو من أنهاء التفسير كما سيأتي مشكلاً بداية العدل حول فهم كلام الطوسي.

ب - أما العلامة الحلي فقد ذكر بأنها يمكن بداية اختلاف جاد في فهم كلام الطوسي حينما قال: إن الأصوليين من الإمامية فكأنهم حصر الطوسي في غيره وأضوا على قبول خبر الواحد، ولم يكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم من اعتماد الضرورة والعمل بتلك الأخبار، وطلّق الضرورة الماصية بأن الجمع العظيم إذا اشتبه عليهم أمر من الأمور ثم إنهم عند سماع شيء، يوهّم به هو الدليل يذكر شيئاً آخر هو الدليل حقيقة فإنه يستحيل، تعافهم على سكوت عن ذلك الدليل ودفع ذلك الوهم الباطل»<sup>(٤)</sup>.

وهذا النص يعطي تعميماً في اعتراف الطوسي بخبر الواحد، على خلاف ما كان قاله المحقق الحلي، وقد كان هذا الخلاف الحلي - الحلي، باعثاً فيما بعد على ترجيحات - سيما عند صاحب المعالم - لماصرة تفسير المحقق على تفسير العلامة أو العكس، الأمر الذي كان الخلاف فيه متركراً أكثر على الطوسي، فيما فتح الباب واسعاً بعد ذلك لتحليل كلام المرتضى أيضاً.

ج - وأما الشيخ حسن صاحب المعالم فقد كان - عسى ما يبدو - أول من فتح الطريق أمام توطيف فكرة اعتناح باب العلم وسداده في تحليل كلام المرتضى، حيث ذهب

١ - المحقق نجم الدين الحلي، معارج الأصول: ٢٠٥ - ٢٠٦.

٢ - المصدر نفسه ٢٨ - ٢١٢.

٣ - المصدر نفسه ٢١٣.

٤ - العلامة الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢٩٦.

إلى حصر كلامه في مورد الافتتاح على ما تشهد به كلمات المرتضى من أن أكثر الأحكام عليها دليل قطعي<sup>(١)</sup>.

وقد حاول صاحب الممائم حلّ التعارض بين كلام العلامة في «نهاية الوصول» وكلام المرتضى، بأن الأخير لاحظ المأخوذ الكلامي الذي لم يكن على قناعة بمسألة الأخبار، فيما كان نظر العلامة إلى طريقة شيوخ الطوسي واهتمامه بالأخبار والروايات، لكن مع ذلك لم يفتح الشيخ جسّ بوجود تعارض بين الطوسي والمرتضى، انطلاقاً من كثرة النثران أدات، وهو لذلك يميل إلى رأي المحقق دون العلامة في تفسير موقف الطوسي، وأنه القول بالحجية لا يصدق خبر الإمامي بل لما اعتصد بالنثران<sup>(٢)</sup>.

وبعد هذه المحاولات الثلاث، مرر الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) كأهم من درس هذا الموضوع، وما تزال دراسته لتلك العقدة هي المحور الذي تدور عليه كل أبحاث المتأخرين والمعاصرين تقريباً، وهي دراسة يصير فيها الأنصاري الطوسي، واعتقد بأنه - أي الطوسي - قال بحجية الخبر وإن أشار إلى مسألة الاطمئنان كما سيأتي، وفقاً لتفسير العلامة الحلي، وسجلها في كتابه «فرائد الأصول».

وإذا حللنا جهود العلماء المتأخرين وحداها نصب في إحدى حاسين

الأولى، محاولات التوفيق بين كلام المرتضى والطوسي، بما يرفع التعارض ويريل الاشتباك.

الثانية: محاولات الترجيح لأحد الكلامين على الآخر.

وبدورنا، سوف نبين أولاً محاولات لتوفيق، ثم نتعرض لمحاولات الترجيح وحيث غلب على محاولات الترجيح الانتصار للطوسي، سوف ندرس أولاً معرّرات إجماعه وثانياً مصمّماته إن شاء الله تعالى

١ - الشيخ حسن، المعالم، ١٩٦ - ١٩٧ وأحد المكرة عنه العلوي العاملي فيما بعد، وذكرها في كتابه منهاج الأخبار ٧٠١، لكنه تردّد من حيث قرب عهد الشيخ لطوسي والسيد المرتضى

٢ - الشيخ حسن، معالم الدين ١٩٧ - ١٩٨ ووافقه عليه صاحب لواءية ١٦.

## محاولات التوفيق بين المرتضى والطوسي

وعلى أية حال، فحاصل محاولات الجمع والتصوير التي قدّمت أو يمكن تقديمها على الشكل التالي، بعد الإشارة إلى أن بعضها يهدف لتحديد واقع تاريخي بحث أولاً وبالذات، وبعضها الآخر يهدف في نهاية المطاف لتقديم ادعاء الطوسي على غيره - بتأويل كلام المرتضى - على صعيد الأحد بإجماعه ليشكل بنمسه دليلاً على حجية حشر الواحد<sup>(١)</sup>، أو تقديم ادعاء المرتضى<sup>(٢)</sup>

### ١ - للتمييز بين الروايات الشيعية وغيرها

المحاولة الأولى. إن الإجماع الذي ادّعاء المرتضى منصباً على أخبار الأحاد التي يروونها المحالون للإمامية من الفرق الأخرى، أما الإجماع الذي يدّعيه الطوسي فعمومه أخبار الطائفة الشيعية وما يرويه من تقاتها، فبروز التعارض، وثبت حجية الخبر عندك بلحاظ الدائرة الأصغر التي ذكرها الطوسي، أي الأخبار الشيعية وهذا الوجه هو ما يهم بوصف من كلام الطوسي بمسه في العدة<sup>(٣)</sup> وقد تابعه عليه جماعة<sup>(٤)</sup>، منهم الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في فرائده، حيث ذهب إلى أن

١ - يحتمل السيد مصطفى العميمي رحمه من حجم بخلاف بين السيد والشيخ انطلاقاً من أن الاعليه السدقة من الأخبار ثمة ما يجمعها من قرائن، فيحصر الخلاف فيما لا قرينة فيه، وهو لذلك لا يرى كثير فائدة في هذا البحث، والمسألة على ما يبدو مبدئية، راجع له: تحريرات في الأصول ٦ - ١١٤ - ١٤١٥؛ وأما السيد عبد الأعلى السيرواري فمخيمه من حجم لمشكلة يطلاق من كون لخلاف صغرياً لا كبرياً فالجميع عامل بالأخبار، لكن إما من باب القرائن أو غيرها وهو لذلك يرى البحث بلا طائل انظر تهذيب الأصول ٢، ١٠٠ و ١١٥، لكن مطبوع لبحث قد تثبت لنا أن الموضوع أعمق من ذلك، وأنه - حتى لو عملوا بالروايات - لكن اختلاف لماسي ليس شيئاً عابراً سيما على صعيد البحث الأصولي والتاريخي ومنه يظهر الحال فيما ذكره الشهيد العميمي من أحداً بالقدر المتيقن من إجماعي الطوسي والمرتضى، فإن القدر المتيقن قد يدّعي أن ماله إلى نكار حجية الخبر، انظر: تحريرات الأصول ٢: ٢٨٨.

٢ - محمد أمين الاسترآبادي، العاشية على تهذيب الاحكام لورقة رقم ٩.

٣ - الطوسي، العدة ١، ١٢٧ - ١٢٨.

٤ - لاحظ: القمي، الخواص لمحنة ٢، ٤٣٩ والمحقق المراقبي في نهاية الأفكر ٣ القسم الاول ١٠٦ -

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

مأل ذلك إلى أن الشيعة لم تكن قادرة على ردّ روايات أهل السنة بحجة هسي الراوي، فكانت تُبدي نفسها لا تعتقد أساساً بحجية الخبر الواحد، مما يوفّر عليها ردّ أخبار غيرها<sup>(١)</sup>.

ويجعل السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠ هـ) تيمناً للمحقق العراقي (١٣٦١ هـ)<sup>(٢)</sup> إجماع الطوسي نفسه فريضة داخلية وشاهد متصنّف على مراد المرتضى، سيما وأن كلام المرتضى جاء في سياق جوابات المسائل الموصيات مما يمرّر كونه في حال تقية كما تقتضيه الجوابات عادة<sup>(٣)</sup>.

أ - وهذه المحاولة تحتاج إلى أن تحتسبها بصوص المرتضى نفسه، وإلا كانت جمعاً تبرّعياً وتوقيفاً غير مبرهّن، وإذا رجعنا إلى بصوص المرتضى وجدناها تأبى شديداً عن أن تفسّر بهذا الشكل، سيما في كتاب الدريعة، فالسيد المرتضى لم يتحدث مرة واحدة - سوى ما تقدّم في جوابه الثالث على وجود لأخبار في مصنّعات الإمامية - عن هذا الموضوع في سياق إشارة إلى جدل مع أهل السنة، وإنما أتى على ذكره مرّات بالغة الكثرة دون أن يوحى ولو في موضع واحد إلى هذه الخصوصية، وإنما يقول يوحى بذلك، لأن الأئمة عليهم السلام قد استخدموا التقية على ما هو المبرهن، ومع ذلك تسرّبت عنهم بصوص بوصح الموقف الواقعي، إذ لا معنى للتقية بهذا الموضع المبرهن، بل من يطالع كتب المرتضى وبصوصه بعيداً عن أي ملامعات لا يرتأبه شك في تعصّبه للموضوع، فمحرّد الاحتمال لا يلبي صراحته القوية في التعميم، سيما وأنه يصريح بعدم حجية حتى خبر العدل ومراراً، فكيف يمكن تحميل بصره هذا المعنى بلا أي فريضة ولا شاهد؟

ب - وأما القول باحتمال أنه كان في وصح تقية بنحاط أحوته إذ قد نستدعي الأجوبة ذلك، فهو على تقدير تماميته في حدّ نفسه، لا يجري في مثل كتاب الدريعة الذي

١ و ١٣٦١: والعراقي أيضاً في مقالات لأصول ٢ ٨٣ و ١ والكركي، بداية الأبرار، ٨ والشاهرودي.

نتائج الأفكار ٢: ٢٦٦؛ وباصر مكارم الشيرازي في أسوار الأصول ٢: ٤٣٧ و ٤٦٢؛ والشيخ جعفر

السيباني في إرشاد العقول إلى مباحث الأصول ٢١٣؛ وسيد حسين البروجردي، في الحاشية على

كفاية الأصول ٢: ١٠٤؛ والشيخ محمد علي الأركي أصول المعه ١: ٥٦؛ وصريح نهاية الأصول

الشيخ حسين علي منتظري، تقرير درس البروجردي: ٥٢٢ - ٥٢٣.

١ - الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣٥٥، ٣٥٦.

٢ - ضياء الدين العراقي، مقالات الأصول ٢: ٨٣.

٣ - محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ١: ٣٤١ وانظر له أيضاً، مباحث الأصول ٢: ٣٨٤، هذا

وجمع المحقق العراقي بين الدموين يحمل كلام المرتضى على خبر الواحد بما هو هو، وحمل كلام

الطوسي على الخبر الموجود في كتبنا وعنده «فرائد»، وربما يقصد هذه المحاولة أو المحاولة الثالثة

القادمة، فراجع له: عوائد الأيام: ٤٤٤ - ٤٤٥.

لم يكن على هذه الشاكلة، بل وغيره أيضاً، بل كان الدريعة كتاباً مرجعاً يراد به تكوين أصول شيعي لا مجرد كتاب مصاحلات يهدف إتمام الحصر فقط، كي يكتفي بتسجيل موقف لا البرهنة المطولة على موقف حاء في سياق تقيّة، كما قد يُعتمَل - أي تسجيل موقف - في بعض كتب أو رسائل المرتضى الأخرى.

ج - وأما أن يكون ادعاء الطوسي الإجماع بنفسه قريبة على مراد المرتضى، فيبدو أنه احتمال لا يتصحح وملاحظة كتابي الدريعة والمدّة معاً، فإن أحد الكتابين - كما أشرنا سابقاً - كان متناً للآخر، فهي بعض المواضع - كمبحث القياس - هناك تقريباً تطابق حرفي بين الكتابين تماماً، مما يعني أن أحدهما ناظر للآخر، وإذا كان الطوسي قد وضع المدّة قبل المرتضى - كما هو الاحتمال الأصعب - فإن كلام المرتضى ناقص تماماً لنظرية الخبر الطوسية، إذ لم يُبقِ أي مورد مقبول، بل سبّ كل ترميمات الحجة بلا فرق بينها، فأَيّ قريبة حيثذا؟ وإذا كان الطوسي قد وضع مدّته بناء على دريعة المرتضى - كما هو الأرجح - فإن مقارنة كلماتهما في صحت الخبر لا تعيد القرينة أبداً، لأن الطوسي أقدم على ذكر أدلة وإشكالات المرتضى ليردّها بأجمعها كما أسلفنا، وحتى نفس إشكالات الطوسي الذي يقول: كيف تقولون بحجية الخبر والطائفة أجمعت على ردّ الممل بحبر الواحد، هو بعض الكلام الذي كان أثارة المرتضى في الدريعة... فيكون حصر الطوسي إجماع الطائفة بأخبار المخالفين ردّاً في واقعة - على كلام المرتضى بصيغة إن قلت قلت، فكيف يكون قرينة مع ظهوره في الإشكال عليه؟

د - إن المدخل الذي دخله المرتضى كان مسألة العلم وعدمه، ومسألة استحالة التعميد بخبر الواحد وعدمه، ليقول بعد ذلك، به غير مستحيل لكن لم يرد التعيد به، ثم ليهدف بعد ذلك كلّ أدلته بما فيها أي إجماع من الطائفة، ردّ به - كما أسلفنا - ذكر تدوين الطائفة للروايات وردّه، وهذا غير كلام لطوسي في وجه ما، فكيف يمكن أن يكون كلّ هذا البحث الكبير في الدريعة وغيرها مخصوصاً بما لا إشارة له أصلاً؟ بل ما الذي اضطرّ المرتضى لكل هذه الدراسة المبرهنة، مع أنه كان بإمكانه ادعاء ذلك دون حاجة لإقامة براهين وممارسة مباحثات دقيقة؟

هـ - إن احتمال النقيّة أو المراعاة عبر وضع في حدّ نفسه حتّى في الجوابات، فمن بطالع رسائل الشريف المرتضى (٤ أجزاء) ويتبع جواباته لا يجد أيّ تحفّظ عنده في كثير من جواباته إزاء موضوع المخالفين في المذهب بل في رسالته في مسألة حجية الخبر نفسها صرّح بأننا نكفر محالفينا في أمور قام الدين على تكثيرهم فيها لا في مسألة فرعية كالعمل بالخبر، وهذا يعني أنه ليس في أيّ وضع تقيّة أو مداراة ما دام يصرّح بموضوع التكفير وشبهه.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

و - إننا نستفهم: كيف تابع جمع من أعلام الطائفة الشيعية ورحالاتها الكبار الشريف المرتضى في نظريته كابن إدريس وابن زهرة وغيرهما رغم أن قرينة الطوسي كانت قد كتبت في رمتهم؟ فلماذا لم تشكر أعلامهم لكلمات المرتضى بنحو إطلاقي قرينة عكسية تدفع احتمال تخصيص كلام المرتضى، وقرينة كلام الطوسي عليه؟ الأمر الذي لا أقل يحفف من قوة هذا التفسير لو عصب النظر عن صغره بما أسلفنا.

ر - إن فرضية التقية بمعانيها المتعددة ليس ما يفرض على المرتضى استبعادها. لأن مراجعة الأحوال السياسية والاجتماعية عصر المرتضى في بلاد العراق ومن الدولة البويهية (٢٢١ - ٤٤٧هـ) المتعاطفة مع الشيعة، وملاحظة المكاة السامية التي كان يتمتع بها المرتضى في بلاد العراق آنذاك، وقوته المالية وحياته الاقتصادية الهائلة، ورعايته لنقابة الطالبيين<sup>(١)</sup>... يحمل من البعيد جداً أن تعرض عليه ضرورة ما تقبلة من هذا النوع، سواء كانت بمعنى الخوف أو بمعنى المداراة، سيما وأن السنة كانوا كثيراً ما يردون الأحبار لوجود رافضة - أي شيعة - في روائها، فلماذا نتحرج المرتضى من رد رواياتهم، ما دامت هذه السياسة موجودة وبهذه في الأوساط الاجتماعية والعلمية الأخرى؟

وليس المرتضى وحده من تبع في حق التقية، بل المعد أيضاً رغم بعض الظروف القاهرة التي مر بها وأبعدته لمدد قصيرة عن بغداد، فقد قال عنه البستاني في دائرة المعارف: «كان ذا جلالة عظيمة في دولة بني بويه، وكان عصب الدولة يبرل إليه»<sup>(٢)</sup>، بل نجد ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ) يصرح بالقول «كانت له [تلميذ] وحاجة عند ملوك الأطراف، ليل كثير من أهل ذلك الزمان إلى الشيع»<sup>(٣)</sup>، وهكذا يصرح ابن الجوزي (٥٩٧هـ) بأنه «كانت له منزلة عند أمراء الأطراف، ليلهم إلى مذهبه»<sup>(٤)</sup>، ويقول عنه الياضي (٧٦٨هـ): «وكان يناصر أهل كل عقيدة مع الجلالة والعظمة في الدولة البويهية»<sup>(٥)</sup>، فمن هذه أحواله من لمناظرات والمقامات كيف تتصور مثل التقية - حتى المداراتية - في حق في أمر من أصول الفكر الديني؟ وهل يحصى مثل هذا الأمر؟<sup>(٦)</sup> وإذا كان لنا أن نتحدث عن التقية فإن الأجدد بما أن نحمل موقف الطوسي أنسب

١ - ابن الجوزي، المنتظم ١٥: ٢٩٦، وأبو القاسم كرخي تاريخ فقه وفقها ١٤٧ - ١٤٩ وغيرهما كثير

٢ - بطرس البستاني، دائرة المعارف ١: ٦٩٦

٣ - ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية ١٢: ١٩

٤ - ابن الجوزي، المنتظم ١٥: ١٥٧

٥ - الياضي، مرآة الجنان ٣: ٢٨

٦ - راجع حول الحياة الشيعية العسكرية والاجتماعية في العصر البويعي، علي حسن الجابري، الفكر السلمي عند الشيعة الإثنا عشرية: ١٩٦ - ٢٢٠.

بها، لذهاب السّنة بأجمعهم تقريباً إلى العمل بخبر الواحد مع كون ظروف الطوسي تمثل فترة انهيار الدولة البويهية، وهجرته إلى النجف وما شابه ذلك، وهي ظروف جعلته - كما يقول بعضهم - أقلّ اندفاعاً في الكلاميات من أستاذه المرتضى<sup>(١)</sup> ولا نريد بما تقدّم تخطئة الطوسي في تفسيره للإجماع، وإنما نريد إفراغ محاولته عن أن تكون هي المراد من كلام المرتضى، ليستقرّ التعارض والاختلاف بين كلاميهما دون أن ترجح أحدهما على الآخر هملأً

هذا، وهناك احتمال آخر في تفسير مقولة التقيّة هنا بحيث تعني التحايل على الخصم، لا الخوف منه، وذلك بمية الانتصار عليه في الجدل المذهبي. وهذا الاحتمال وإن كان أقلّ بُعداً من مذاقه، غير أنه غير منطقي، إذ تشمله بعض الملاحظات السابقة، لا أقلّ من أن احتمالات من هذا النوع، يجب أن نلاحظ معها وجود نصوص خارج إطار التحايل المذكور، إذ من البعيد جداً - بحساب الاحتمالات - أن لا يصدر موقف داخلي من المرتضى وعبره يكشف حقيقة الأمر.

## ٢ - لخبر الاطمئنان أو الرواية الظنّية

المحاولة الثانية: ما اعتبره الشيخ الأمّصري (١٢٨١هـ) في «فرائد الأصول» - احتمالاً - أحسن وجوه الجمع حيث قال «إن مراد السيّد من العلم الذي ادّعاء في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكي عنه في تعريف العلم أنه ما انصت سكون النفس - مراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدّها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً، وهي موافقة الكتاب أو السّنة أو الإجماع أو دليل العقل، ومراد السيّد من القرائن التي ادّعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر الأخبار بها هي الأمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركوبها إليهما، وحينئذ فيحمل إنكار الإمامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعدياً، أو لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون... ولعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيّد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيّد في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوظة، وتصريح الشيخ في كلامه المتقدّم بإنكار ذلك»<sup>(٢)</sup>. وذهب أيضاً إلى هذا الجمع جماعة<sup>(٣)</sup>.

١ - المصدر نفسه ٢١٥

٢ - الأمّصري، فرائد الأصول ١: ١٥٦، ١٦٢

٣ - منهم المحقق العراقي في نهاية الأفكار ١: ٢، «قسم الأول ١٣٦ - ١٣٧؛ والشاهرودي في نتائج الأفكار ٣: ٢٦٧، ٢٦٨.

### نظرية المنة في الفكر الإسلامي الشيعي

وهكذا يعود نزاع المرتضى والطوسي لعظيماً - إن صحَّ التعبير - ويبدو أن ما جمعه الأنصاري محكياً عن المرتضى في تعريف العلم هو ما ذكره المرتضى فعلاً في بدايات الدريمة في تعريف العلم بأنه: «ما فتصى سكون النص»<sup>(١)</sup>. وتُلقَق بهذه المحاولة، خطوة الشيخ محمد بن الحسن (١٠٢٠هـ) صاحب «استقصاء الاعتبار»، حيث ذهب إلى حمل منع الشريف المرتضى على الخبر الحالي عن القرائن ومن الإجماع على العمل به، فيما يحمل إجماع الطوسي على الخبر الحالي عن المعارض لإفادته العلم بسبب حصول الإجماع على الأحد به<sup>(٢)</sup>. لكن هذه المحاولة لا تحتفلها أيضاً عبارات المرتضى تنبئ لكي يفسر بها كلامه، ذلك أنه:

أولاً: إننا أشرنا من قبل إلى منهج المرتضى - الذي ذكره مراراً - في استنباطه بعد إسقاط حجية الخبر، وقلنا: إن المرتضى يرى المرجع كتاب الله ثم السنة المتواترة ثم الإجماع ثم العقل، ومن الواضح أن التواتر مما يعيد القطع كما هو المقرر في المطلق وأصول الفقه سيما المطلق الأرسطي والمدرسة العقلية التي كان المرتضى من أقطابها، فإذا كان الخبر المظلم يصدره لا على نحو اليقين كإحدى في مدارك الاستنباط، فلماذا حذره المرتضى حينما عدد مصادر الاجتهاد؟ سيما وأنه وصف المتواتر بالمعصي إلى العلم المريل للشك والريب<sup>(٣)</sup>، وأما اليقين فهو المتواتر فهو داخل حكماً بوصف في المتواتر، لعدم احتمال عدم أحد المرتضى به جرماً، والاختلاف منه في الصغرى غير صائر بخلاف غير الهمين حتى لو كان اطمئناناً فإنه يحتاج ليعود معبراً إلى دليل

ثانياً: إن الخبر الاطمئنان الموثوق به داخل في فهم المرتضى للخبر الواحد، حيث فهمه - كما مرَّ في ثنايا البحث السابق - بأنه ما لا يؤمن فيه من الكذب حتى لو كان الراوي عدلاً، فاحتمال الكذب وارد، فيكون لإقدام عليه إقداماً على ما لا يؤمن به، وهو ضيق<sup>(٤)</sup>.

والخبر الاطمئنان في احتمال الكذب والوثوق به لا يعني هذا الاحتمال كما هو واضح سيما في مدرسة العقل الكلامية، وهذا مفناء - بحسب فهم المرتضى - دخوله في خبر الواحد ومن ثم يلحقه حكم نفي الحجية.

ثالثاً: ما ذكره الشيخ محمد رضا البضّر (١٣٨٨هـ) من أن الطوسي نفسه عرّف

١ - المرتضى، الدريمة إلى أصول الشريعة ٢٠٠١.

٢ - محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني، استقصاء لأخبار في شرح الاستبصار ١: ٢٣ - ٢٤.

٣ - رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٤.

٤ - المصدر نفسه: ٢٠١ - ٢٠٢ و ٢٦٩ - ٢٧٠.



العلم في المدّة<sup>(١)</sup> يمين تعريف المرتضى له، وهو في مباحث الخبر يقر بأن الخبر الواحد لا يفيد العلم، فإذا كان العلم بمعنى الوثوق فهو معناه أن خبر الواحد عند الطوسي هو ما لا يفيد الوثوق وهو حجة، مع أن المرتضى لا يرى هذا الخبر حجة فكيف يمكن الجمع؟ وهذا يعني أن هذا التعريف للعلم تعريف شائع لا يحمل مثل هذه المدلولات<sup>(٢)</sup>.

لكن المظفر يحاول - مع ذلك - الانتصار لجمع الشيخ الأنصاري وتوفيقه بين المرتضى والطوسي باستبعاد أن يكون عمل المرتضى وابن إدريس بخبر الواحد على أساس أنه متواتر عندهما أو يشيبي الصدور<sup>(٣)</sup>، وهو استبعاد يقف على التقيص من محاولة الجمع التي ذهب إليها صاحب المعالم، كما سيأتي، على أن فيها تحميلاً لوافقنا الحالي على تلك المرحلة، فقراءة سريعة لنساج المرتضى وابن إدريس تدلّ بجلاء على حجم حضور فكرة الإجماع عندهما حيث أحدا به في موارد بالغة الكثرة، وهو عندهما من شواهد اليقين، بل مما يمدد بنفسه ذلك، الأمر الذي يدلّ على إمكانية افتتاح باب العلم لديهما بقطع النظر عن تقييمنا لدى موضوعية هذا القطع ومصادقته، وسيأتي مررد كلام حول هذا الموضوع بمورد الله سبحانه، وتقدم الكلام حوله في الفصل الأول من هذا الكتاب أيضاً.

رابعاً: إن المرتضى عرّف العلم بما تقدّم في بداية الدريمة من أنه ما اقتصى سكون النفس، فإذا أريد تفسير كلامه في الدريمة وفقاً لتعريفه فيها، فيجب أن يكون ملتزمين بذلك في كلّ نصوص الدريمة لا في بعضها آخر، ومن الواضح أن عدداً كبيراً من نصوص الدريمة لا يحتمل تفسير العلم بالاطمئنان، وهو عدد لا يحصى كثرة، فراجع مباحث العلم، ومباحث خبر الواحد في بداياتها، أهمل يقال مثلاً، إن العلم الذي يقصده المرتضى في مواضع متفرقة من الدريمة في أصول الاعتقاد هو بمعنى الاطمئنان، وأنه يكفي عنده الاطمئنان في مثل ذلك لا اليقين الجارم حتى في وجود الله وتصديق النبي ﷺ بل لقد أطلق المرتضى وصف العلم على الكثير من البديهيات والأوليات وكذا المتواترات، والقول بأنه أراد في بحث الخبر الاطمئنان وفي غيره اليقين الجارم انتقاء لا مرجح له، سيما بعد أن قلنا سابقاً: إن كلام الطوسي لا يمثل قريبة على مراد المرتضى، وهذا معناه أن الأمر غامض ويحتاج التأكيد من مراد المرتضى وأنه الاطمئنان أو غيره.. إلى دليل، فلا تكفي الجملة السابقة الإشارة إليها في تعريفه العلم لوحدها، وهو المطلوب

١ - الطوسي، المدّة ١: ١٢.

٢ - محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٨٥.

٣ - المصدر نفسه.

### نظرية العتبة في الفكر الإسلامي الشيعي

هذا علاوة على أن ابن إدريس في سرائر قد صرح بأن مراد المرتضى اليقين كما ذكره المظفر<sup>(١)</sup>، فيكون معارضاً لأي قرينة أخرى حتى لو لم يرححه، مما يلزمنا - لا أقل - بأخذه بعين الاعتبار.

خامساً: إن معنى الجمع بين كلامي المرتضى والطوسي هو أن مرادهما في نهاية المطاف واحد، وهو حجبة الخبر الذي يفيد لوثوق والاطمئنان وعدم حجبة غيره كما بهم من كلام الأنصاري بأطرافه، فإذا كان الأمر كذلك فلماذا أعرض المرتضى عن كل تفريعات الخبر مما أتى على ذكره مفصلاً الطوسي في العدة، من الترجيع والتعارض والمراسيل... ناهياً - أي المرتضى - عني أنسا في عني عنها<sup>(٢)</sup>، ومصرحاً بأنه: «إنما يتكلف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صفة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد»<sup>(٣)</sup>. فهذا معناه أنه يراها فرع حجبة الخبر، فإذا كان طوسي يوافقه المقولة فكيف أسهب في شرحها في عنته<sup>(٤)</sup>!

إن هذا الاختلاف يدل على أن قراءة المرتضى والطوسي للموضوع كانت مختلفة اختلافاً جذرياً، وليست مسألة بعض العبارات التي يمكن التوفيق بينها بما يبدد شبح الاختلاف.

وقصدنا من أكثر الملاحظات السابقة القول بأن المرتضى قصد اليقين في نصوصه، وإن كنا لا نسبعد اعتقاده بالاطمئنان، تبعاً لطبيعة الأشياء، حيث الاطمئنان علم عند الناس، لكن نصوصه لا تعيد قصده هذا المعنى، وإن لم تنص اعتقاده به، وعليه فينحصر الجواب حينئذٍ بمثل الملاحظة الثالثة والعامسة.

### ٣ - الخبر الواحد أم الخبر الضعيف

المحاولة الثالثة ما ذكره الميرزا النائيني (١٢٥٥هـ) وتبعه السيد الخوئي (١٤١٣هـ) وجماعة، وكان أشار له الكركي قبلهم، من احتمال أن يكون مراد المرتضى الخبر الضعيف غير الموثق، ذلك أن لمصطلح خبر الواحد معنيين أحدهما ما هو المعروف من مطلق الخبر الظني، وثانيهما الخبر الضعيف، فيكون مراد المرتضى الخبر الضعيف فيما مراد الطوسي الخبر الصحيح.

ويشهد له كلام الطوسي نفسه، حيث رفض العمل بالخبر المرجوح مع التعارض لأنه

١ - المصدر نفسه ٢: ٨٤ - ٨٥

٢ - المرتضى، الدرمة ٢: ٧٨ - ٧٩.

٣ - المصدر نفسه: ٧٩

٤ - الطوسي، العدة ١: ١٢٥ - ١٥٥.

والصيغة الاحتمالية التي طرحها الميرزا والسيد الحوئي، حولها السيد عبدالأعلى السبزواري إلى قدر متيقن، حيث ذهب إلى أن القدر المتيقن من كلام المرتضى هو الأراجيف والأخبار غير الموثوقة<sup>(٢)</sup>، أما السيد شهيد مصطلحي الغميني فيرى - احتمالاً - أن مراد المرتضى هو الخبر الفارغ من شرائط الحجية العقلانية يقال من يأخذ بكل خبر<sup>(٣)</sup>.

أ... وهذه المحاولة - مبيداً عن استعمالات مصطلح الخبر الواحد في التراث الأصولي والحديثي الإسلامي مما قدّمناه في مدخل الكتاب وسيأتي الكلام عنه في المحاولة الأخيرة - لا تنطبق على ما يبدو على كلمات المرتضى فلقد تقدّم أن المرتضى يصرّح بأن مراده في هذا البحث ما يعنى حبر العدل، مما يعني أنه يشمل بكلامه لا فقط خبر الثقة بل ما هو أعلى منه أي حبر العدل، كما ويظهر من موارد متفرقة من كلامه<sup>(٤)</sup> وقد ناقش المرتضى من شرائط العدالة، بأنها تقتضي ضرورة كون الراوي إمامياً إثنا عشرياً، ومعه فتذهب أغلب الروايات لأنها واردة عن العطحية والواقعية والملاية وأهل قم المشبهة المحيرة على حدّ رأيه، كما ينسب القول بالقول بالعدل إلى الصادق بن شاذان وسوس وجماعة معرويين، معتبراً لذلك كعراً ويدفع المرتضى عن رأيه في ضرورة النوازل بأن العدالة ليست شرطاً فيه<sup>(٥)</sup>، وكلّ ذلك يعطي أن المرتضى يشيّر بكلامه حتى الصحيح العلاني الذي يرويه عدل إمامي عن مثله، فهل يفرض أن هذا الخبر فاعل لشرائط الحجية العقلانية أو أنه غير موثوق أو - عند المرتضى - سيما وأن المرتضى لم يأت على ذكر فرائض يقول إنها تعطي الخبر الحجية دون أن تبلغ به درجة اليقين؟!

وقد ذكر المرتضى في الذريعة ما طريقه العلم لا يرجع فيه إلى أخبار الأحاد، لا سيما إذا كان ضعيفة<sup>(٦)</sup>، مما يدلّ على أن مراده الأعم.

١ - محمد حسين النائيني، أجود التقريرات ٢: ١٨٠، وانظر أبو القاسم الحوئي، دراسات في علم الأصول ٢: ١٥٥، والهداية في الأصول ٢: ١٧٥، ١٧٦؛ ومصباح الأصول ٢: ١٤٩، والكركي، هداية الأبرار ٨: ١٥٤، والنجاشري، منتهى الأصول ٢: ١٥٤.

٢ - عبدالأعلى السبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٠٤.

٣ - مصطلحي الغميني، تحريريات في الأصول ٢: ٢٥٧.

٤ - المرتضى، الذريعة ٢: ٥٦.

٥ - رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، مسألة في إبطال العمل بأخبار الأحاد ٢١٠ - ٢١١.

٦ - المرتضى، الذريعة ١: ٤٠٩ وقد استندم الجمع نفسه الشيخ الطوسي في العدة ٢: ١٧٩، وبحو هذه الدلالة ما ذكره في الذريعة ٢: ٢٩٧ حيث قال - لو ثبت بأخبار الأحاد لم يجز ثبوتها بمثل حبر معاذ، لأن رواه مجهولون، وقيل رواه جماعة من أصحاب معاذ ولم يدكروا، مما يدلّ على اعتماده خبر الواحد عنده من الضعيف والمجهول.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

وهذا كله يضمن الاحتمال الوارد في هذه المحاولة، ويوسع من دائرة التقدير المتيقن مما يهمهم من كلام المرتضى، ولعله لذلك لم يدع أصحاب هذه المحاولة - كأكثر هذه المحاولات - يقينيتها.

ب - هذا مصافاً إلى أن العبرة بالظهور، وقد صرح أكثر العلماء في تصريحهم للخبر الواحد - كما تقدم وسيأتي - بأنه ما لا يعبد العلم بالصدور، وإن احتملت عبارة بمصهم أنه يشمل المحفوف بالقربة القطعية، ومع تصريحهم بذلك يبقى حمل كلامهم على معنى آخر بحاجة إلى دليل وقربة خاصة، وهي مفودة هنا بعد تصريح المرتضى كما تقدم<sup>(١)</sup>.

### ٤ - الخبر الواحد بين العقديات والصلوات

المحاولة الرابعة: ما ذكره السيد السبرواري من إمكان أن يراد بإجماع السيد المرتضى أصول المعارف لا العقده ودائرته الأمر الذي يوقع المصالحة بين الإجماعين<sup>(٢)</sup> المدعين.

ولعل منشأ هذه المحاولة، بعض النصوص والعمل التي وردت أحياناً قليلة في كلام السيد مما أسلفناه، من قبل: دعوا علي أحد من أصحابنا المتكلمين و . مما قد يوحي بأن سياق كلامه سياق كلامي عقائري.

لكن هذه المحاولة تقف على التقويض تماماً من تصريح عبارات المرتضى من أن الخبر الواحد لا يفيد علماً ولا عملاً، وهكذا عبارات المفيد وغيره سيما ابن إدريس على ما تقدم سابقاً، لا بل إن المرتضى في كتاب «الفاصريات» وغيره من مناقشه الفقيه يصرح أيضاً - على ما أشربنا له في الهوامش السالفة - بسلب الحجية عن الخبر، بل إن النصوص التي ورد فيها بعضها ادعاء الإجماع صريحة في ذلك كما تقدم جملة منه، ومعه فكيف يحتمل أن يكون كلامه خاصاً بمجال العقديات لا الشرعيات؟ سيما وأنه يصرح في رده على من استدل على حجية الخبر برسالة الرسول ﷺ رساله وعمله إلى الملوك وغيرهم لهداية الناس، يصرح بأن هذا أمر لا يحتاج به، بعد أن كان الهدف من الرسل دعوة الناس للتصديق بنبوة النبي ﷺ وهي أمر اعتقادي يتفق على عدم جريان الخبر فيه<sup>(٣)</sup>، وهذا يعني أن المرتضى كان يرى مسألة الخبر في المجال العقائدي أمراً مفروضاً منه مع حصصه الذي كان يصدد إجابته، وليس هو مادة النقاش في مسألة الخبر، ومعه فلا معنى لكي يقال: إن كل كلامه وتشديده ونقاشه حاص بالعتائدات كما هو واضح.

١ - انظر على سبيل المثال حواشي المشككي ٢ : ٢٦٢ والرواية ١٥٧

٢ - عبد الأعلى السبرواري، تهذيب الأصول ٢ : ١٠٤

٣ - رسائل الشريف المرتضى، ج ١، جوابات لمائل بشأنات، ٢ - ٣٤

## ٥ - مقولة الانفتاح والانسداد وتحليل نظرية المرتضى

المحاولة الخامسة، ما ذكره الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ) وجماعة، من أن المرتضى قائل بعدم حجية الخبر مع الانفتاح دون الانسداد، بقريضة تصريحه بإمكان اليقين بالأحكام وتحصيل قرائن العلم فيها، كما ودهابه عند فقدان الأدلة إلى التعبير، الأمر الذي ينتج حجة الظن.

وبناء عليه، فإذا فهمنا من كلام الطوسي أنه لا يذهب إلى القول بحجية خبر مطلق الإمامي بل خصوص ما اعتصد بالقرائن العامة وعبرها كما ذهب إليه المحقق، وهي قرائن ترجع إلى زمن الانفتاح، زال التناقض بين كلاميهما كما هو واضح<sup>(١)</sup>.

وقد تهنّى المحدث محمد أمين الاسترآبادي (١٠٢٦هـ) في «الموائد المدنية» هذا الجمع والتوفيق ثم قال: «مصارف المناقشة بين التحريرين العلميين المقدسين لمظبية، لا معنوية كما توهمه العلامة [العلّية] ومن تبعه»<sup>(٢)</sup>.

ويرى بعض العلماء المعاصرين أن إجماع المرتضى وابن إدريس قد علّم حلاله، ولعلّه كان لقرب عصرهما فعصل عنهما عن الصدور، ولما وجدوا الأصحاب عاملين بالخبر، طمّنوا أنهم عاملون به ليس خصوصية التي عملوا هم بسببها به فادّعوا الإجماع<sup>(٣)</sup>.

وهذه المحاولة قابلة للمناقشة.

أولاً: بما ذكره الشيخ في «عرائد الأصول» من أن ادعاء ذهب الطوسي إلى وجود قرائن اليقين وحجّية خصوص الخبر المحفوف بياقظ - صراحة - كلماته، فقد صرح الطوسي بنفي عمل الطائفة بالأخبار للقرائن كما تقدّم سابقاً، ومعه فكيف يقال إنه يرى خصوص الخبر المحفوف؟ ومجرّد اجتماع الطوسي والمرتضى على العمل بالروايات المسطورة في الكتب لا يميّ توافقهما في نظرية حجّية الخبر أبداً.

وأما إجماع الطوسي على عمل لطائفة بالروايات الموجودة في كتبها، فلا يعني أن كل خبر قد أحصّ عنده بهذا الإجماع حتى يعدو قطعياً متيقناً، بل المراد به أن الطائفة لا تردّ أخبار الأحاد من حيث هي أخبار أحاد لا أكثر.

نعم، مثل الأخباري الذي يدّعي اليوم اليقين بصدور النصوص لا مجال له إلا القول

١ - انظر: المحقق العلي، معارج الأصول: ٢١٣؛ والشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٦ - ١٩٨؛ والعمري.

نهاية الأفكار، ج ٢، القسم الأول: ١٣٧.

٢ - المولى محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية، حجري: ٦٧ ونظر ١٩، ٥٠، ٦٢ حيث أيد الانفتاح في تلك الحجة ووافق تفسير المحقق، كما فهمه صاحب المعالم لكلام الطوسي.

٣ - الشيخ محمد المؤمن القمي، تشييد الأصول ٢: ٧٨.

بأن الطوسي كان قاطعاً بذلك بطريق أولى<sup>(١)</sup>

ويعتذر الشيخ الأنصاري - عقب ذلك - لصاحب المعالم، بأن كتاب العدد لم يكن حاصراً عنده لدى كتابته هذا البحث، وأما المحقق العلي، فلا يهمم الأنصاري من كلامه إلا أنه ينمي اعتقاد الشيخ العمل برواية أي إمامي مطلقاً، وهذا غير المدعى هنا<sup>(٢)</sup>.

والإصناف أن هذا الحواب منين واضح لكل من طالع كتابي الدريمة والعدد، فوجد التصريح بأفكار متناقضة بصبب الجمع بينها الأمر لدي يدل على استحكام الاختلاف.

ثانياً: إن اعتقاد المرتضى باعتناج باب العلم في أكثر الأحكام - سيما ببركة الإجماع - أمر لا عبار عليه، إلا أن هذا لا يعني أنه يقر بحجية الخبر في حال الاسداد، فضلاً عن القول بأنه لو كان موجوداً اليوم لاعتقد بالاسداد، فهذه دعوى تحتاج إلى دليل، ومجرد اعتقادنا نحن بالاسداد اليوم إذا سقطت حجية الخبر لا يعني تحميل المرتضى ذلك، سيما وأن الطوسي المعاصر له لا يرنث في فقدان قرائن اليقين التي كان يراها المرتضى متكاثرة، مما يدل على وجود منهج مختلف يمنع قيام غير المرتضى عليه، والا أهل انهدمت القرائن مع الطوسي (١٠٦٠هـ) فجأة بعد وفاة المرتضى (٤٢٦هـ) في مدة صمدين وبصيف من الرمي؟

ثالثاً: على تقدير أن المرتضى يقر بالرجوع إلى التخبير عند فقدان الأدلة كما بينا من قبل، فلا يعني قوله هذا حجية الخبر، لا بقواه الحاص كما هو واضح، ولا عن طريق حجية مطلق العن، لأن المرتضى قائل بالرجوع إلى العقل، وقد فهم أن العقل بأمر بالتخبير حيث لا قاعدة أخرى، ولو كان للنص مدخلية عنده لصرح بالرجوع إلى ما هو الراجح احتمالاً، وبمس قوله بالتخبير معناه أنه لم يأخذ فكرة دليل الاسداد التي ظهرت بشكل قوي ومعق فيما بعد بعين الاعتبار، ولا لما صح منه إطلاق القول بالتخبير، وهذا معناه أنه لا يمكن أن يفهم من المرتضى تبني حجية تخبير، لا خصوصاً ولا عموماً، لا في حال الاعتناج ولا في حال الاسداد.

رابعاً: إن تحليل إجماع المرتضى وابن إدريس على أساس تسريتهما بكتب العمل بالأخبار كما ذهب إليه بعض المعاصرين وإن كان في حد نفسه وجيهاً ومقبولاً، إلا أنه يناقض صراحة كلام المرتضى في تقرير الطائفة ودعائها من يعمل بأخبار الأحاد، مما يدل على أن المرتضى فهم الإجماع من كلمات لطائفة لا فقط من جريها العملي بعملية

١ - الأنصاري، هراذ الأصول ١: ١٥١ - ١٥٤.

٢ - المصدر نفسه: ١٥٤، وتجدر الإشارة إلى أن الشيخ الأنصاري لا يمانع - على ما هو ظاهر تقريره الثاني للإجماع المستدل به على حجية خبر الواحد - من دعوى أن المرتضى إنما مع من حجية الخبر للانفتاح، ويقول بحجته في حال الاسداد انظر: المصدر نفسه ١٦٢.

التحليل المتقدمة، ولهذا - على ما يبدو - عبّر الشيخ الأنصاري عن إجماع المرتضى بالإجماع القول، وعن إجماع الطوسي بالإجماع العملي<sup>(١)</sup>، فعق هذه المكرة أن تجري - لو جرت - عند الطوسي لا المرتضى الذي ينقل لنا تصريحات الطائفة ومواقفها المعلقة، وستأتي وقفة خاصة بهذا الموضوع قريباً.

خامساً: ما ذكره المحقق العراقي في «مفالات الأصول» - بعد احتماله هذا الجمع - من أنه بعيد، بل عاقل إرجاع الأئمة عليهم السلام أنفسهم شيعتهم إلى الثقات، ومعه لا يكون هناك امتناع في زمانهم، فكيف بزمان المرتضى؟<sup>(٢)</sup>

وسوف يأتي مآ كلام حول الامتناع والاسداد بما يناقض كلام العراقي هنا

## ٦ - الإجماع بين القولية والعملية

المحاولة السادسة: ما ذكره الشيخ الأنصاري بعد تقريره أن إجماع المرتضى قولي، وإجماع الطوسي عملي، من أنه يمكن حمل عمل الطائفة على ما احتف بالقربة وحمل قولهم على دفعهم الروايات الواردة فيما لا يرضونه من الموسوعات، وحيث إن العمل الثاني معالماً لظاهر قولهم، أما العمل الأول فلهي معالماً لظاهر عملهم، لأن العمل مجمل من الجهة التي وقع عليها، فيؤخذ بالعمل الأول<sup>(٣)</sup>، وتكون النتيجة لصالح المرتضى في المحصلة النهائية.

لكن الشيخ عاد واستبعد العمل الأول لشهادة القرائن بمساده<sup>(٤)</sup>، وحيث إن هذه القرائن، إنما هي قرائن ترجيح لأحد الإجماعين لا جمعاً بينهما، فنترك البحث في هذه المحاولة إلى حين تحقيق أيّ الإجماعين أرجح على تقدير استحكام التمارس، وبكنفي بالتأكيد على أن نكتة العملية والقولية التي أثارها الشيخ نكتة في غاية الأهمية كما سنلاحظ، كما يشير إلى أن هذه المحاولة وإن فهم من كلام الشيخ أنها طريقة جمع كما يظهر من قوله بعد ذلك هوراً: «ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر»، إلا أنها - كما أشار الأشتياني (١٢١٩هـ)<sup>(٥)</sup> - عملية تقسيم أكثر من جمع لنفس كلام العلّمين الطوسي والمرتضى، لأنها تلامس قول الطائفة وعملها، لا قول المرتضى أو الطوسي فلاحظ، وإنما أدخلناها في محاولات الجمع اسحاماً مع كلام الشيخ الأنصاري عليه السلام.

١ - مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٦.

٢ - ضياء الدين العراقي، مقالات الأصول ٢: ٨٢، ١٠٤.

٣ - مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٦.

٤ - المصدر نفسه.

٥ - الأشتياني، بحر الموائد: ١٦٨.

## ٧ - فكرة الإجماع الاحتفاظي

المحاولة السابعة: ما ذكره السيد السزوازي من احتمال أن يكون مراد المرتضى الإجماع الاحتفاظي أي «احتفاظ كتب الشيعة عن التدخل فيها، فالمراد به أنه لا بد وأن لا يتدخل في الكتب المعتمدة كل ما لا يعتبر، لا أنه يعمل بما اعترض منها، لأنه خلاف ضرورة المذهب، فكيف يصدر من مثل السيد؟»<sup>(١)</sup>.

وهذه المحاولة قد تبدو غير واضحة في حدّ نفسها، فإنه لا عين ولا أثر في كلام المرتضى لكتب الشيعة ومصنفاتها حتى يكون إجماعه منصّباً على حفظها مما لا يعتبر، ذلك أن تحديد المدخل الذي ورد منه المرتضى ساحة البحث أمرٌ في غاية الأهمية كما أشرنا سابقاً، فقد دخل المرتضى - ثم من بعده - هذا الموضوع من تحليل حقيقة الحر وصدقه وكذبه، ثم ذكر أقسامه، ثم التمسيل في التواتر، ثم إنباء الحر الواحد العلم وعدمها، ثم مسألة الاستحالة العقلية والردّ على من أحال، التنبه به، ثم ورود العبادة . ولا يرتاب مطالعٌ للتدريسة في أن هذا المدخل الذي يردّه المرتضى مدخلٌ منهجيٌ حذري عقلي تأسيسي لا ينظر إلى واقع الكتب والروايات بقدر ما ينظر إلى تحليل المعطيات الأولية ومحاكمتها على ضوء العقل تأرّة والنص، أخري، فقد رفض المرتضى كلّ أدلة حجة الخبر، ثم ادعى الإجماع المذكور، هاتين إشارتين لمسألة حمل المصنفات ترشد إلى هذا التفسير وأين هو التصريح أو الظهور الذي اشتمل عليه كلام المرتضى مما يعيد ما تقدّم؟

وإذا كان المقصود من هذه المحاولة لقول بأنّ المدعى كان يعتقد بصحة جميع الروايات الموجودة في مصادر الحديث الشيعية المعتمدة كالكاظم ومن لا يحضره الفقيه مثلاً، فكيف ردّ العديد من روايات هذين الكتابين بحجة أن هذا لغير أو ذلك خبر واحد؟ فلتراجع دراساته المعهية التي أشرنا إليها سابقاً في الهوامش مثل كتاب «الانقصار» و«الناصرينات» ..

## ٨ - فرضية تأويل للنص

المحاولة الثامنة: وهي المحاولة التي طرحها الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، ورغم توزّع بعض أجزاء هذه المحاولة في المحاولات السالمة، إلا أن تجميعها وفق منهجية الشهيد الصدر يبقى ضرورياً لاستكمال البحث.

يحلّل الشهيد الصدر - بدايةً - مألّ نماذج إجماعين، فإراء واحداً من ثلاثة أمور، الأول: ملاحظة كل مدّعي لجماعة حاشية مما كفى عبده لتحصيل اليقين برأي



المعصوم، وهو احتمال بعيد هنا لتصريح الطرفين بإجماع لطائفة برمتها.  
الثاني: كالأول مع حدس كل مدّعي بموقف السنّة لأخرى وأنه موافق للأولى. وهو هنا غير محتمل مع تقارب زمان ومكان المدّعين - أي الطوسي والمرتضى - حيث اتصال بدائرة واحدة.

الثالث: وجود تهاون وتسامح في النقل، وهو ما يبعد عن الشيخ والسيد لعلّلتهما (هذا فصلاً عن الكذب).

والمحصنة أن أحدهما جاء كلامه على خلاف الظاهر، والراجع - في خلاف الظاهر هذا - هو السيد المرتضى إدا:

أولاً: احتمال النقية وارد في حقّه دون الشيخ.  
وثانياً: ما براه من أن بصّ العدّة حصّي تقريباً لا احتشادي حدسي، إدا مسألة العبر مسألة عامة، يكفي فيها أن يدرس الطوسي ولو ناباً فقهاً واحداً عند المرتضى لكي يحدّد موقفه. ومعه فيحصل اطمئنان في إرادة المرتضى خلاف ظاهر كلامه<sup>(١)</sup>.  
وهذه المحاولة

أولاً: لا يهدف منها الشهيد الطنّدر إبداء إجماع من العموم، لأنه لم يبرر جمعاً محدّداً، بقدر ما كان يريد تأسيس مبدأ الجمع، مقابل طرح أحد الإجماعين، نعم احتمال النقية الذي أبرزه يصلح كما تقدّم  
ثانياً: إن احتمال النقية تقدّم الحديث عنه والمناقشة فيه في المحاولة الأولى، وقد نبّهت عدم تماميته.

ثالثاً: إن ترجيح الحسبة في الطوسي على المرتضى، يخالف صفة القولية والعملية التي تقدّمت، وسيأتي مزيد من التعميق لها، وأن طاهر كلام الطوسي هو الحدسية بقرائن.

رابعاً: إن الاحتمالات الثلاثة التي أبررت في هذه المحاولة لا نقاش في الأول والثالث منها، إنما النقاش في الثاني انطلاقاً مما تقدّم عن صاحب المعالم وسيأتي، ذلك أن احتمال تأثر المرتضى بأجواء المتكلمين كما تؤكّده مؤلّفاته ويكميها الاحتمال هنا، واحتمال تأثر الطوسي بأجواء مدرسة الحديث كما تعطيه مؤلّفاته الحديثية والرجالية، يمكن أن يجعل كلّ واحدٍ منهما ميّالاً لمدرسة ومتأثراً فيها أكثر مما يدفعه لقناعته بها ووضوح أفكارها عنده، ويدفعه تبعاً لذلك أيضاً لتأوّل المدرسة الأخرى، سيما إذا كان كل من الطرفين يرى وجود بعض أنصار الطرف الآخر في محيطه تأثر - ليس إلا - بشخصية الثاني الأمر الذي يخفف عنده من حجم هذا بوجود.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

خامساً: إن الاحتمالات الثلاثة التي برزتها المحاولة والاحتمالين الأخيرين لترجيح تأويل كلام المرتضى من الواضح أنها استقرائية لا عقلية، وبالإمكان العثور على احتمال رابع وما يزيد وربما مجموعة احتمالات مصممة، وهذه الاحتمالات هي:

الأول: ما توحى به عبارة الطوسي - كما سيأتي الحديث عنها - من أن المعالين معلومو النسب، فلا يصرون بالإجماع<sup>(١)</sup>، إذ يحتمل أن الشيخ الطوسي مارس تحليلاً حدسياً لحقبة عصر العصور فخرج بنتيجة تقضي بأنهم كانوا يعملون بأخبار الأحاد، ثم لما شاهد القريين الأخيرين وما كدت عليه الشيعة من رفض أخبار الأحاد، حاول تحطّي هذه الظاهرة بمكرة معلوم النسب، ثم سب لإجماع للطائفة، وهو إجماع - بقية موضوع معلومية النسب - ليس تنقيحاً اتفاقياً، بل دحولي كما هو واضح، وهذا الاحتمال وارد أيضاً.

الثاني: أن يكون الطوسي لاحظ شيوع الأخبار في أوساط الشيعة، وشيوع علوم الرجال والحديث، ولما تطوّر فكره مع المبسوط وبعده، وكثرت التبريعات عنده، شعر بميله النقّاد أن بلوغ طريق اليقين فيها جميعاً أمرٌ عسير، وهذا معناه أنه فأس - اجتهداً - حاله على حال علماء الطائفة أو العكس، فنصق أن موقفهم هو موقفه لو كانوا مكانه حسب إليهم المول بالحجية، ظاهراً أن قولهم بعدم الحجية إنما هو في فهمهم المختصر كما يصرّح حول احتضاره في مقدمة المبسوط، وأما لو دخلوا معه في المطولات لأخذوا - أكيداً - بأخبار الأحاد.

ولا يجدر بنا استعراب مثل هذه الاحتمالات سريعاً وإن لم يؤكدها جرماً، لكن أدنى مراجعة لمبحث الإجماع المنقول للشيخ الأنصاري في هرائده<sup>(٢)</sup> لا يدع محالاً لاستعراب هذه الاحتمالات بعد أن نصّ على مدى دحالة أحدس في كثير من إجماعاتهم، ومن هنا شكك في قيمة الإجماع المنقول كما فعل غيره الكثير بعده، ونحن نعرف كم هو عدد الإجماعات المتضاربة حول رأي الطائفة مما نقله المتقدمون فضلاً عن المتأخرين، بل لقد آلف الشهيد الثاني رسالة أوضح فيها تضارب الطوسي بعينه في سنة وثلاثين إجماعاً حالفها وادعاهها

١ - يعني الإجماع الدخولي - وهو نظرية قديمة في إجماع هجرت اليوم - أن تكون حجية الإجماع قائمة على أساس العلم بكون المصوم أحد الجمعيين فيعلم بأن رأيه رأيهم وبناء عليه، فإذا علمنا بمعانفة شخص لإجماع الجمعيين، نظرنا فإن كان مصوم المسبب، أي شخص معروفاً بالاسم و لا يصّر خلافه بالإجماع: لأنه يعلم حينئذ أن المخالف ليس هو المصوم، وإذا لم يعلم اسم المخالف ومليت المعالفة انتقض الإجماع، لاحتمال كون هذا المخالف هو المصوم، فلا يحصل علم بدخوله في الجمعيين.

٢ - الأنصاري، هرائد الأصول ١: ٧٧ - ١٠٤.

في كتبه<sup>(١)</sup>، ولا يمكن تفسير هذه الإجماعات بما يبعد أيّ قدح عن الطوسي <sup>تتخذ</sup> إلا بإدخال فكرة الحدس والتحليل ومعلوم النسب وما شابه ذلك.

## ٩ - تنوع مصطلح خبر الواحد في الموروث الإسلامي

المحاولة الخامسة: ما يمكن أن يقال من أن مصطلح الخبر الواحد له عدّة دلالات في التراث الإسلامي، فقد استعمل في:

١ - الخبر الظني الصادر بحسب ذاته، وإن صار يقينياً بالقرائن، أي أنه الخبر غير المتواتر.

٢ - الخبر الظني الصادر دائماً، فيخرج المتواتر، كما يخرج المحصوف بالقريضة القطعية.

٣ - خبر الواحد عن الواحد عن الواحد، فيكون أخص من مطلق الخبر الظني، لجوار رواية الجماعة عن الواحد أو الواحد عن الجماعة ويبقى ظنياً، ومعه فلا يكون خبر واحد، وهو أحد تعريفات الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) وما في قتاله يسمى المشهور<sup>(٢)</sup>

٤ - ما قابل المأخوذ من الثقات كما ذكره الشيخ الأنصاري نقلاً عن القروي في «لسان العواصم»<sup>(٣)</sup>.

٥ - الخبر الشاذ وهو - على ما صوّف في الرعاية - ما رواه الراوي الثقة معالماً لما رواه الجمهور؛ أي الأكثر، فإذا هو الخبر المعالف للمشهور<sup>(٤)</sup>

ومع ورود هذه التعريفات - أو قل الاستخدامات - لخبر الواحد يمكن القول: إن الاختلاف بين المرتضى وجماعته والطوسي ومن ناصرهم هو في معقد الإجماع ومركزه، ويمكن أن يكون إجماع المرتضى متعلقاً بالخبر الشاذ كما نقل عن القروي<sup>(٥)</sup> كما يمكن أن يكون المراد خبر الواحد عن الواحد، ويمكن أن يراد الخبر المقابل لخبر الثقة كما نقلناه عن الميرزا النائيني وغيره في المحاولة الثالثة، ومعه فتعقد المصالحة بنحو من الأنحاء ويزول التصارب.

وهذه المحاولة يمتنع تطبيقها على سياق كلمات المرتضى وغيره، وإذا حاولنا

١ - انظر: الشهيد الثاني، رسالة مخالفة الشيخ [الطوسي] لإجماعات بعضه، رسائل الشهيد الثاني ٢ ٨٤٧ - ٨٥٧

٢ - أبو الحسن الجرجاني، التعريفات: ١-١، وقد جعل المشهور أحد قسمي التواتر وذكر أنه يفيد الاطمئنان كما في ص ١٠٢.

٣ - الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦١ - ١٦٢.

٤ - الشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية في عظم الدراية ٨١.

٥ - الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٢.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

تطبيقها وجدناها لا تتلاءم معها هي اسدونات الأصولية الشيعية يبدو أن مرادهم بحبر الواحد - على ما أسلفنا استعراضه في مدخل هذا الكتاب - هو الحبر الطيني الصدور في حد نفسه، أي التفسير الأول، وعلى أقصى تقدير هو أو الثاني، ذلك أن مدخل اليقين والظن الذي دخله السيد المرتضى، وكذلك عامة أدلته كل ذلك يصب لصالح رفض الخبر الظني، وهو أمر نرى من محمل كلماته في مبحث الأحبار، فلو كان مراده الخبر الشاذ والواحد عن الواحد فصلاً عن الضعيف، كان قد بحث كل هذا البحث الهام لتطبيقه في موارد قليلة، وترك تحديد النظرية الأهم وهي الحبر الطيني، وهو ما لا تحتمله عبارته، وكذا عبارات غيره، والكلام عنه يجري في عبارة الطوسي لأن المدخل واحد والأدلة واحدة والمسير واحد.

بل لدى ردّه التمسك بمقولة من ادعى إجماع الصحابة وعملهم بخبر الواحد، قال السيد المرتضى، بأن دليلهم عنه من أخبار الأحاد، رغم أنه ليس بالواحد عدداً كما يظهر من كلامه<sup>(١)</sup>.

وقد كان هذا المعنى للحبر الواحد هو التواتر بين الأصوليين، ففي المعالم إنه ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت روايته أم قلّت، وليس شأنه إعادة العلم بنمسه<sup>(٢)</sup> وفي البداية والرعاية إنه ما لم ينته إلى التواتر منه<sup>(٣)</sup>، وفي الذكرى عرف التواتر بما بلغ روايته إلى حيث يحصل العلم بقولهم والآحاد بخلافه<sup>(٤)</sup>، وفي التوجيه قال هو ما لا يبعد إلا الظن قلّت روايته أو كثرت<sup>(٥)</sup>، كما ذكر العلامة لعلّي في مبادئ الوصول أنه ما يفيد الظن وإن تعدّد المحرر، جاعلاً إياه حجة، ناصراً على معاملة المرتضى فيه وجماعه، معترفاً لأدلة الصحبة، فاصراً إياها على العمل دون العلم<sup>(٦)</sup>، أما متأخري علماء الإمامية فتعريف حبر الواحد عندهم بأنه الحبر الظني أمر واضح لا حاجة إلى استعراضه.

ويبدو أن تدقيقات بعض المصطلحات ظاهرة راجت عند السنة وغير الإمامية لا الشيعية، فقد عرفه الجرجاني (٨١٦هـ) - عبر ما تقدم - بأنه الحديث الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً ما لم يبلغ الشهرة وتواتر، مما يدل على أنه أخرج المشهور الذي عرفه فيما بعد برواية الجماعة عن الجماعة<sup>(٧)</sup>، كما فسّر تشوكاني (١٢٥٥هـ) في «إرشاد

١ - المرتضى، الدرمة ٢، ٦٢ - ٦٣.

٢ - الشيخ حسن، المعالم: ١٨٧.

٣ - الشهيد الثاني، البداية في علم الدراية: ٢٩؛ والرعاية ٦٢.

٤ - الشهيد الأول، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١، ٤٨.

٥ - بهاء الدين العاملي، التوجيه في البراية: ٤، ٦.

٦ - العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠٢ - ٢٠٥، ٢٠٩.

٧ - الشريفة الجرجاني، التعريفات: ١٠١.

المحول» خبر الواحد بأنه ما قلّ روثه عن ثلاثة أشخاص<sup>(١)</sup>. ومع ذلك فقد عرفه الفرائي (٥٠٥هـ) - وهو أقرب إلى تلك الحقبة - بأنه ما لا ينتهي من الأخبار إلى حدّ التواتر المعيد للعلم، فما نقله جماعة عن حمسة أو ستة مثلاً فهو خبر واحد، مشيراً إلى أن هذا هو الاصطلاح المراد هنا، أي في مباحث الحبر من علم أصول الفقه<sup>(٢)</sup> وحلاصة ما نريد قوله، إن ظاهر كلمات علماء الإمامية في مباحثهم الأصولية هو الحبر الظني، أي إما المعنى الأول المتقدّم أو الثاني «ما بقية المعاني هي» - إصافاً - بعيدة عن كلمات الأصوليين والمفهاء، وإن جرى استخدامهما أحياناً الأمر الذي لا يجرم بنفسه، كما أسلفناه في المدخل.

### حصول محاولات التوفيق

وحصول المحاولات السالفة أن ما ذهب إليه الشيع الأنصاري من عدم الجماعة عن استحكام المعارض بين الطوسي والمرتضى رغم خبرتهما بأمر المذهب الإمامي، انطلاقاً من كثرة تصارب الإجماعات حتّى في المسائل الفرعية المعتبرة التي هي عنده أوضح مما<sup>(٣)</sup>، هو الصحيح، ورغم أن هذه المحاولات كانت في أغلبها تهدف أن تصبّ في مباح نظرية حجية خبر الواحد ولو في الجملة، إلّا أنّ لسمّة لتي طبعنها كانت عمليات توفيق بين نصّ الطوسي والمرتضى، ومن هنا اعتبرت محاولات جمع ومصالحة وإذا ما حصل فشل في التوفيق، لربما محكمة الإجماعين وتقييمهما وفقاً لما بأيدينا من معطيات تساعد في اكتشاف الموقف الشيعي من الحبر في تلك الحقبة، ومن ثم إصدار حكم بترجيح إجماع على آخر أو القول بعدم وجود إجماع شيعي أساساً في تلك الحقبة، وإنما انقسام في الرأي إزاء هذا الموضوع الشائب والخصّاس. وطبقاً لذلك يذكر هنا التقييمات التي قدّمت أو يمكن تقديمها لكلامي المرتضى والطوسي إن شاء الله تعالى.

١ - الشوكاني، إرشاد المحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ٧٧

٢ - أبو حامد الفرائي، المستصفي من علم الأصول ١: ٤٢٣.

٣ - الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٥

## محاكمة الوثائق

### إجماعا المرتضى والطوسي في ميزان التقويم

وهي سياق التقويمات، برر الشيخ الأنصاري في دفاعه عن إجماع الطوسي، وبظراً لكون أغلب التقييمات التي ذكرها العلماء تصب لصالح إجماع الطوسي، سوف نحمل بحثنا ضمن هذا السياق، مفردين معرّرات إجماع الطوسي أولاً، لنبحث بعد ذلك - ثانياً - مصعّات إجماعه، وسوف نلاحظ القارئ أننا في العالين قد ندعم إجماع الطوسي إما من خلال تضييف إجماع المرتضى، أو مباشرة، وكذلك نصعّف إجماع الطوسي إما مباشرة أو عبر تقوية إجماع المرتضى، حتى نعلم المحاولات المذكورة، أو ما يمكننا ذكره دون أن نقع في تشنّت.

وحاصل أهم معرّرات إجماع الطوسي ما يلي

#### معرّرات إجماع الشيخ للطوسي

المعرّز الأول: إن إجماع المرتضى معارضٌ بإجماع الطوسي في العدة، مما يعصي إلى تضييفه، وبالتالي إلى فقدّه قيمته أيضاً لا على مستوى البحث التاريخي بحسب، بل على مستوى الاستدلال به على عدم حجية الخبر أيضاً<sup>(١)</sup>.

وهذا الوجه يمتنع بطبيعته أن يطال إجماع الطوسي أيضاً، الأمر الذي لم يأتوا على ذكره عندما تمرّضوا للاستدلال على حجية الخبر بالإجماع، بل إن المهررا النائيني (١٢٥٥هـ)، الذي سجّل الإشكال المتقدم عنه على إجماع المرتضى، حينما وصل إلى إجماع الطوسي قال: إن كشف عن رأي المعصوم فهو والا فلا عبرة به، دون أن يشير إلى معارضته بإجماع المرتضى<sup>(٢)</sup>.

١ - راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١٥ وحراساني، كفاية الأصول - ٣٣٩: والنائيني، فوائد الأصول ٢: ١٦٤؛ والصادر، بحوث في علم الأصول ١: ١٣٤٣؛ والعماد، درر العوائد ٢: ٣٨١؛ والمصباح، إرشاد العقول ١: ٢١٢؛ والمراغي، مقالات الأصول ٢: ٨٢؛ وانظر السيد محمد الحسيني الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٥٥؛ ومحمد صادق الروحاني، ردة الأصول ٣: ١٣٦.

٢ - النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٣ - ١٩٤.

والإنصاف أن بعض الفقهاء - ومنهم الإمام الخميني - اعتبروا إجماع الطوسي أيضاً موهوناً بممارسته إجماع غيره، ولهذا شككوا في وجود إجماع شيعي حول هذا الموضوع معتبرينه مسألة خلافية غير متفق عليها<sup>(١)</sup>. ورغم الإجماعات، يرى الغراساني (١٣٢٩هـ) صاحب الكفاية - يتأبىه المحقق الإيرواني (١٣٤٥هـ) - أن ثمة خلافات حقيقية في التفاصيل بين القائلين بحجية الخبر، ولهذا لا يمكن الأخذ بإجماعهم المحصل أو المنقول، بل إن الاتفاق على الحجية في الجملة يبدو أن دون إثباته - عبثه - خرط الفتاد كما يصرح<sup>(٢)</sup>.

وبهذا يظهر أن العلماء المتأخرين لم يتمكنوا - جميعهم - من الحزم بانقضاء إجماع شيعي على مسألة حجية الخبر رغم أنهم قائلون بالحجية، وما يجعلنا نفهم تركيزهم على إجماع المرتضى أكثر من إجماع الطوسي في معركة توهين الإجماعات المدعاة هو أنهم - أي المتأخرين - قائلون بحجية خبر الواحد، لذا كان من المطلوب منهم رد إجماع المرتضى، أما إجماع الطوسي فلم يكونوا بحاجة ملحة إليه ما دامت آية النبأ والسيرة العقلائية هما أهم مدارك الحجية عندهم.

أما العلماء الذين أصرّوا على تصحيح مقولة الطوسي، لا فقط رد مقولة المرتضى، كما فعله الشيخ الأنصاري، فقد تبنوا خطوة أكثر عمقاً بدعاهم إلى تجميع فرائض لتنصر لإجماع الطوسي، وسفّر عليها قريباً بإذن الله في طيات المعرّزات القادمة. وبهذا ظهر أن هذا ليس ممزّزاً ما دام متساوي النسبة إلى الطرفين.

المعرّز الثاني: إن إجماع الطوسي ممرّر بإجماعات أخرى مدعاة من قبل جهابذة العلماء، كما ذكره الأنصاري في «فرائد الأصول»<sup>(٣)</sup>، والإجماعات الأخرى هي:

١ - الإجماع الذي نقله السيّد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس (٦٦٤هـ)، وهو إجماع ينسبه ابن طاووس إلى الطوسي وغيره لا فقط إلى الطوسي، مما يعطيه مزية زائدة، قال ابن طاووس - فيما حكاه في الفرائد - «ولا يكاد تعجبي بنقصي كهم اشتبه عليه - أي المرتضى - أن الشيعة تعمل (لا تعمل) بأخبار الآحاد في الأمور الشرعية! ومن اطلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار، وجد المسلمين والمرتضى وعلماء

١ - انظر: الإمام الخميني، تفهيم الأصول ٢، ١٩٠ - ١٩١، وجع: المحقق الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٤؛ والشاهروبي، نتائج الأفكار ٣، ٢٣٧ - ٢٣٨؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٥٢٠؛ والشيرازي، أوار الأصول ٣: ٤٦١؛ والمؤمن القمي، تسديد الأصول ١، ١٠١.

٢ - الغراساني، كفاية الأصول، ٣٤٧؛ وانظر: المحقق الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٧: ٢٧٤.

٣ - الشيخ الأنصاري استعرض الإجماعات المدعاة من أن يقول بأن الثلاثة الأخيرة تدعم الأول، لكن مآل كلامه إلى ذلك أيضاً.

الشيعية الماضين عاملين بأخبار الأحاد بعير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب المدة، وعيره من المشغولين بتصفّح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنّفين»<sup>(١)</sup>.

وهذا النص لم يثر عليه محققو كتاب الفرائد، كما لم يثر على أولئك الذين نسب ابن طاووس ادعاء الإجماع إليهم عبر الطوسي، إذ لم يدّع أحد الإجماع عمداً فيما وصلنا من نصوص ومصادر، هذا علاوة على أن بعض نسخ الفرائد ذكرت كلمة «المرتضى»، ومن الواضح حينئذ أن نسبة لقول بحجة حير الواحد إليه مع تصريحه بعدم ذلك، إنما هي نسبة احتشادية مستبعدة من أحد المسلمين بأخبار المصنّفات، وجريهم العملي، الأمر الذي سنجد لاحقاً أنه لا يدل دائماً على قولهم بالحجة.

٢ - الإجماع الذي ادعاه العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في «نهاية الوصول» كما فهمه الأنصاري، حيث ذكر دهاب الأخباريين إلى القول بالحجة مطلقاً، أما الأصوليون فقالوا بها في المروء، ولم ينكر سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم<sup>(٢)</sup>.

وقد أنكر بعض الفقهاء المعاصرين دلالة هذا النص على الإجماع، بعد عدم ورود كلمة إجماع أو مشابهها فيه وفي نسخ المجلسي القادم، وبصريح العلامة بمعاملة السيّد وأتباعه<sup>(٣)</sup>، وهو إنكار في محله إذا قصد من الإجماع الاتفاق لا المقدار الذي يطلب منه الحجة، ونحن فعلاً بصدد الأول، سيما وأن المرتضى ليس لوحدته بحسب نص العبارة، وسوف يأتي تعليق على كلمة «أنتاع المرتضى» لاحقاً.

٣ - الإجماع الذي ادعاه العلامة المحسني (١١١١هـ) في بعض رسائله - على ما نقله عنه في الفرائد - من تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بحبر الواحد<sup>(٤)</sup>.

وهذا النص لم يثر عليه، سوى ما ذكره محققو الفرائد من أنه ورد في البحار، ولما رجعنا إلى البحار، وجدناه يقول: «وعمل أصحاب الأئمة على أخبار الأحاد التي لا تفيد العلم في أعصارهم متواتر بالمعنى لا يمكن إنكاره»<sup>(٥)</sup>، ومن الواضح أن هذا النص

١ - انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٦ - ١٥٧.

٢ - العلامة الحلي، نهاية الوصول: ٢٩٦ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٧.

٣ - المروي الإسماعيلي، برامون ظن فيه، ٣٢٥، ٣٢٩.

٤ - الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٧.

٥ - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٤٥، ونحن نستبعد أن يكون هذا هو النص الذي أراد الشيخ، لأنه بعد جملة صفحات صرح بهذا النص بأسبغ له إلى المجلسي في البحار، فما سبه أنه هنا في بعض رسائله مما يقوّي احتمال أن مراده غيره، مما لم يوفق في المنور عليه.



أجنبي عن بحثنا إلى حدّ معين، ذلك أنه يحكي عن حقبة عصر الحضور، فيما تتحدّث عن مرحلة الفيبة وموقف علمائها فلاحظ، على أنه ليس نصّاً جلياً في ادعاء الإجماع. وعلى آية حال:

أ - فهذه الإجماعات الثلاثة الداعمة - حسب رأي الأنصاري - تمود إلى القرن السابع، والثامن، والثاني عشر، ومن غير الوصح أن تكون هذه الإجماعات على تقدير صدورها من أصحابها - جميعهم - مستقلة عن إجماع لطوسي، وعن الرأي المألب عند المتأخرين في مسألة حجية الخبر، كما ذهب إليه السيد حسين البروجردي<sup>(١)</sup>.

ب - إن التمسك بإجماع صاحب البحار - كصاحب الوسائل - في أمر يمسّ الموضوع الأخباري مع فرض رفضنا للمنهج الأخباري كما عليه الأصوليون، وهكذا التمسك بإجماع ابن طاووس على ما عنده من مشرب حديثي بصغف من درجة الكشف لمحاظ ارتفاع احتمال تدخّل القناعات في تكوين إجماع استنباطي، إذ لعلّ الأخباريين ادعوا الإجماع على العمل بالخبر مع اعتقادهم باعتبار الكتب الأربعة جميعها. بعيداً عن قطعيتها. سيما وأن المجلسي فاضل باعتبار الكتب الأربعة لا يفهمتها كما سيأتي.

ج - إن تأكيد إجماع الطوسي بهذه الإجماعات المتأخّرة بهارصه ناسد إجماع المرتضى بإجماعات أقرب رماً إلى تلك الحقبة - مثل كلام ابن إدريس وما نقلناه عن الشيخ المعيد والطبرسي - فقد كانت تأييدات الثلاثة أقوى؛ نظراً لضربهم الرمزي، ومجرّد القول إن هذا أو ذاك من أتباع الشريف المرتضى كابن إدريس، لا يلبي قيمة إجماعه كلفة لصالح أطراف هي نفسها تصصّف من أنصار مدرسة الطوسي أيضاً، وإذا كان إجماع المجلسي (١١١١هـ) مفيداً فلهذا لا يكون قول المعامل التوسي (١٠٧١هـ) المعاصر له ذا قيمة بمدّ نصّه على ذهاب أكثر الأصوليين إلى عدم الحجية، وعدم وجدانه فائلاً بها ما قبل العلامة العلّلي، بل ونسبته القول بعدم العيبة إلى الصدوق نصّه في كتاب العيبة المفقود اليوم<sup>(٢)</sup>، وإذا كان إجماع المجلسي يعتمد فيه صراحة نصّ المرتضى وأنصاره على نفي الحجية فلهذا لا يمتدّ للمعامل التوسي صراحة نصّ الطوسي في العيبة، بل يملّو الشيخ الأنصاري على كلامه - أي التوسي بمدّ ما كان ظاهره أن الطوسي لا يعمل بخبر الواحد - بقوله: «وهو عجيب»<sup>(٣)</sup>.

وقد تكرّرت النصوص اللاحقة معنّ هم خبراء في الحديث أيضاً تدلّ على دهاب أكثر المتقدمين لإتكار خبر الواحد، فقد صرّح الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في كتاب «الدكري»

١ - السيد البروجردي، العاشية على كفاية الأصول ٢: ١٢٨.

٢ - المعامل التوسي، الواقعة في أصول الفقه: ١٥٨.

٣ - الأنصاري، هرائد الأصول ١: ١٠٩.

بأن «جَلَّ الأصحاب (أنكروا خبر الواحد) كأنهم يرون أن ما بأيديهم متواتر أو مجمع على مضمونه وإن كان في حيز الأحاد»<sup>(١)</sup>، وقد عبّر الشيخ حسن (١٠١١هـ) صاحب منقضي الجمان بقوله: «وإذا أطلقت الصيغة في كلام من تقدّم مرادهم منها الثبوت أو الصدق»<sup>(٢)</sup>، مما يكشف عن الفكرة بمسها، وقد صرح الشيخ البهائي (١٠٢١هـ) في وجيزته بأنه «ردّ الأحاد الصحاح المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن إدريس أكثر قدماثا ~~منهم~~»<sup>(٣)</sup>، فانظر كيف عطف على المسمّين عبارة «أكثر القدماء»، مما يدلّ على أنه يرى دهاب كثيرين غيرهم، وقد أعاد البهائي كلامه هذا بعينه، مستبدلاً عبارة «أكثر» بـ«كثير» في كتابه الأصولي المعروف «زبدة الأصول»<sup>(٤)</sup>، كما ذكر الشيخ أحمد بن عبدالرضا البصري (١٠٨٥هـ) في «عمدة الاعتماد» أن أخبار الأحاد «ردّها السيد المرتضى ~~في~~ وأكثر المتقدّمين»<sup>(٥)</sup>، ومع ذلك كلّ، كيف نأخذ بكلام ابن طاووس والعلامة والمجلسي - على تقدير الدلالة - ويتعاهل خصوصاً معاكسة، لا يريد فعلاً أن ينشئها بقدر ما يريد أن يصفّ بها هذا الممرّر<sup>١٩</sup> وهي نصوص جاءت عن التوبي (١٠٧١هـ)، والشهيد الأول (٧٨٦هـ)، وصاحب المعالم (١٠١١هـ)، والشيخ البهائي (١٠٢١هـ)، والبصري المبيدي (١٠٨٥هـ)، وقد تقدّم أن المحقق العلي (٦٧٦هـ) يقول بذلك<sup>(٦)</sup>، علاوة على عموم مرّ قال بأن التصحيح عند القدماء هو القطعي - وهم أكثر الأخباريين أو كثيرهم - وسيأتي قولهم.

ولكي يتجاوز الشيخ الأنصاري عقبة أن هذه الإجماعات إجماعات منقولة، يذكر أنها محفوظة بقرائن صحتها وصدقها<sup>(٧)</sup> مما سيأتي قريباً حاله في مطاوي الممرّرات القادمة.

وبما أسلفناه تظهر القرينة السادسة بحسب ترتيب صاحب الفرائد والتي دعم فيها الإجماعات المنقولة، حيث كانت تكراراً لنصّ كلام البحار المتقدّم<sup>(٨)</sup>، فلا جديد.

المعزّز الثالث، ما ذكره الشهيد الأول (٧٨٦هـ) وحكاها الأنصاري عن المفيد الثاني ولد الطوسي (حوالي ٥٠٠هـ)<sup>(٩)</sup> من أن الأصحاب كانوا: «يتمسّكون بما يجدونه في شرائع

١ - الشهيد الأول، الذكرى ١: ٤٩.

٢ - الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، منقضي الجمان في الأحاديث الصحاح والعيان ١: ١٥.

٣ - بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية: ٦.

٤ - بهاء الدين العاملي، زبدة الأصول: ٩١.

٥ - أحمد البصري، عمدة الاعتماد: ٢٠٠.

٦ - المحقق العلي، المعتمد في شرح المختصر ١: ٢٩ - ٣٠.

٧ - مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٧ - ١٥٨.

٨ - المصدر نفسه: ١٦٠.

٩ - المصدر نفسه.

الشيخ أبي الحسن بن بابويه - رحمه الله عليهم - عند عواز النصوص، لحسن ظنهم به، وأن فتواه كروايته، وبالحملة تنزل فتاويهم منزلة روايتهم»، فلولا أنهم عملوا بالعبير ما فعلوا ذلك<sup>(١)</sup>.

وسياتي ممّا ما يناقش في مبدأ الرجوع إلى عمل الطائفة وليس إلى قولها ما ينظر. غير أنّه مع ذلك ثمة خصوصية قد تبقى هذه لفريفة في وضع شبه قوي، وهي تسمية المصدر الذي رجع إليه الأصحاب، أي كتاب انشراح الصدوق الأول (٢٢٩ هـ)، مع العلم بأنه خبر واحد ظني، إلا إذا قيل - وهو قول لا بأس به - بأنهم يرونه متيقن أو مطمأن الصدور؛ لجلالة صاحبه ومن روى عنهم، أو قيل: إن معنى أخذهم به أخذهم به على نحو القضية المهمة لا الكليّة، أي دون تحديد أن هذا الأخذ أحد بكل أحساره وإن كان ذلك خلاف ظاهر عبارة الذكرى، أو يقال بأن «لأصحاب» يراد بها القضية المهمة لا جميعهم، مما يعيد في ردّ إجماع المرتضى لا ثبات إجماع الطوسي، والواسطة ثالثة بين الأمرين.

المعزّ الرابع ما ذكره المحقق العليّ (٦٧٦ هـ) في كتابه «المعتبر» - وهو ما فهمه الشيخ الأنصاري - من «أن علماء الشيعة قد يعطون بحبر المحرّج كما يعملون بحبر العدل، وليس المراد عملهم بحبر المحرّج والعدل إذا أعاد العلم بصدقه، لأن كلامه في الخبر الغير المظني، وهو الذي أحال قوم استعملوه بمسألة ومنعه آخرون شرعاً»<sup>(٢)</sup>.

ونحن لدى تحليلنا سابقاً بظريّة المحقق العليّ في السنّة المحكيّة، وقصصاً أمام احتمالين محمولين هما:

الاحتمال الأول: إنّ المحقق العليّ قد دلّ بنظريّة يقين كالشريف المرتضى من قبل، وهذا القول منه يبدو واضحاً جداً في كتاب «المعتبر» وقسم من نصوصه في كتاب «معارج الأصول»، ومن الممكن أن تجرى بعض التأويلات على القسم الآخر من نصوص المعارج لصالح مجموع نصوصه الأخرى، وتكون النتيجة، تبني العليّ مدرسة الرقص لأخبار الآحاد.

الاحتمال الثاني: أن يكون المحقق العليّ متبرماً بمدرسة الطوسي، ومتشددّاً في رفض حصر خبر الواحد بالسند اعتماداً أو رفضاً في كتاب «المعارج» الذي ألقاه قبل «المعتبر»، لكنه عدل عن نظريته إلى تبني مواقف مدرسة اليقين في كتاب «المعتبر»، فيكون محسوباً في بداية حياته على مدرسة الطوسي، وفي نهايتها على مدرسة المرتضى.

١ - الشهيد الأول، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٥١ وانظر: الأنصاري فرائد الأصول ١: ١٦٠، لأن كتب المفيد الثاني عبر متوفرة اليوم كما أشير لذلك أيضاً معتقد فرائد الأصول.

٢ - انظر: المحقق العليّ، المعبر في شرح المختصر ١: ٢٩ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦.

## نظرية العنة في الفكر الإسلامي الشيعي

وقد قلنا: إن احتمال كون المحقق العلي مؤمناً مطلقاً بمدرسة الطوسي احتمال نرفسه نصوص المحقق نفسه، وهذا مما أن الاستناد إلى المحقق لتأييد نظرية الطوسي يحتوي على إشكالية، سيما إذا عرفنا أنه ممن نسب رهص أخبار الآحاد إلى أكثر الإمامية كما مرّ سابقاً بالتمصيل، فلماذا يأخذ بنص له وقع جدل فيه، ويترك نص آخر واضح صريح في «المعتبر» على رهص الإمامية أخبار الآحاد؟

فهذا المعزّر غير وجيه كما يظهر، ويبدو أكثر مراجعة ما أسلفناه عند سرد نظرية المحقق الحلي.

المعزّر الخامس: ما ينقله الشيخ الأنصاري أيضاً عن ابن إدريس العلي (٥٨٩هـ) في «حلاصة الاستدلال» من أن القميين وسي بابويه و... «عاملون بالأخبار المنصبة للمصايقة، لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته»<sup>(١)</sup>.

ويستغل الشيخ الأنصاري هذه الثمرة ليحدد بقده على ابن إدريس بإقراره هذا بعمل الطائفة بحبر الثقة، مستدركاً يالا أن يريد المعلوم الصدور، وفيه ما فيه، أو يريد بالخبر العلمي ما أهاد الوثوق والاطمئنان<sup>(٢)</sup>.

لكن هذا الوجه يصلح ملاحظة على مدعي جماع المرتضى لا قرية داعمة لإجماع الطوسي على نحو مباشر، كما أن الأخذ بنص ابن إدريس وهو ممن يصرح بعدم عمل الشيعة بالخبر الواحد تبعاً للمرتضى هو أخذ من نصيب، ولو حارت هذه الطريقة لجاز لنا إهداء تمارض - كما تقدم وسهائي - في كلام الطوسي، وإذا كان حل التعارض هناك بأن الطوسي مرّ بمراحل على هذا لصعيد، فإن رسالة حلاصة الاستدلال لا تعلم - حيث لم نصلنا - متى كتبها ابن إدريس، فمعه تابع الطوسي في بداية حياته الأمر الذي عدل عنه فيما بعد في سرائره، سيما وأنه يأتي على ذكر هذا الكتاب في «السرائر» بصراحة<sup>(٣)</sup>، مما يعني أنه كان قد آثم قبل سرائره.

وإذا لاحظنا بدقة نص ابن إدريس وحدها ينصب العمل بالخبر الموثوق رواه إلى جماعة لو تأملنا في مشربهم لوجدناهم من تيار الحديث كالمقيمين وابني بابويه، وهو إما تيار تعلم من الخارج أنه يعمل بأخبار الآحاد ربما حتى في أصول الدين - أحياناً - على رأي، أو تعلم أنه كان يحصل لهم اليقين من أخبار الثقات، سيما مدرسة قم التي عرف عنها أنها ما كانت تقبل الخبر إلا بعد تصمينه مراراً وتكراراً، فحصول اليقين لهم من الخبر الموثوق برواته غير بعيد بعد ذلك، فأراد ابن إدريس أن يحمل هذا مستمسكاً له.

١ - مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٩.

٢ - المصدر نفسه.

٣ - ابن إدريس العلي، السرائر ١: ٢٧٣.

بعد أن اعتبر رواية أخبار المضايقة موثوقين، كما أن نصر ابن إدريس قد يهمل على أيعد تقدير - بعيداً عما أسلفنا في مسألة الإجماع - إجماعه وإجماع المرتضى كوثيقة تاريخية، لا أنه يمثل إقراراً بإجماع الطائفة على العمل بأخبار الأحاد، حتى يكون قرينة على صحة إجماع الطوسي وابن طاووس و...، ولا فلماذا لا يسقط إجماع الطوسي بمعارضته لرأي المرتضى وأنصاره بقطع النظر عن ادّعاءهم الإجماع؟

وأما ما ذكره بعض المعاصرين من رجحان أن يكون قصد ابن إدريس - بقرينة أرائه في بقية كتبه - هو العصر المحضوف بالقرينة<sup>(١)</sup>، فهو احتمال وارد، لكنه فاقد لما يرجّحه بعد أن كان ظاهر العبارة لا يتسجم معه.

المعزّز السادس دعوى الرجالي الكبير أبي المباسر النجاشي (٤٥٠هـ) أن مراسيل ابن أبي عمير (٢١٧هـ) مقبولة عند الأصحاب (لا للقطع بل للعلم بأنه لا يرسل إلا عن ثقة)، وبحو هذه الدعوى ما ذكره الشهيد الأول في الذكرى<sup>(٢)</sup>.

وقد حاول بعض المعاصرين تفسير نصّ النجاشي بأنه تدليل على توثيق ابن أبي عمير لا أكثر<sup>(٣)</sup>، لكن الإنصاف أن عبارته ظاهرة في الأحاد ينص مراسيله مما لا معنى له إذا حصرناه في نفس التوثيق، علاوة على أنه كان قد وثقه في بداية الترجمة.

المعزّز السابع ما ادّعاء محمد بن عمرو الكشي صاحب الكتاب الهام «معرفة الرجال» من إجماع العصاة - أي الشيعة - على تصحيح ما نصّ عن جماعة<sup>(٤)</sup>، والتصحيح هو العمل بالخبر لا عدّه مقطوعاً يقيناً، لأن الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة كما يراه الشيخ الأنصاري، والصحة عندهم هي الوثوق لا اليقين<sup>(٥)</sup>.

لكن هذه القرينة يمكن أن تقع مثار نقاش، وفقاً لما ذكره جماعة من المحققين الرجاليين في تفسير نصّ الكشي المنظور<sup>(٦)</sup>، بقطع النظر عن أن تكون الرواية التي وردوا

١ - الفروي الإصفهاني، بهراميون عن فقيه: ٢٤٢ - ٢٤٤.

٢ - انظر النجاشي، الرجال: ٣٢٦، رقم ١٨٨٧ وذكرى لشعبة ١: ٤٩ وفرائد الأصول ١: ١٥٩.

٣ - الفروي الإصفهاني، بهراميون عن فقيه: ٢٤٠.

٤ - الطوسي، اختيار معرفة الرجال للكشي ٢١٢، ٤١١، ٥٩٩.

٥ - مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٨.

٦ - انظر السيد الخوئي في معجم رجال الحديث ١: ٦٠ - ٦٣، حيث ذهب إلى إفادة نصّ الكشي وثاقة أصحاب الإجماع قطعاً، ولاحظ مبركة الآراء والاختلاف في هذا النص فيما نقله الكاظمي من آراء في عدة الرجال ١: ١٩٧ - ٢٠٠؛ ومثله الكلباسي في سماء المقال في علم الرجال ٢: ٣٢٩ - ٣٤٩؛ ولاحظ استعراض الأقوال أيضاً في أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، بقلم محمد علي علي صالح المعلم، تقرير درس الشيخ مسلم الداوي ٢٨٩ - ٢٩٨ وكذلك السبعاني، كليات في علم الرجال، ١٧٨ - ٢٠٢، وفيها من الكتب سيّما ما ذكره المحدث النوري.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

فيها مأخوذاً بها ومعمولاً عليها، وهذا معناه أن نصّ الكشي يراد منه إبراز أحد الطائفة برواياتهم من حيث هم، ومن غير البعيد أن يكون هذا العدد المحدود من أعظم الرواة مما يفيد قولهم اليقين ولا يرقى الشك إلى منزلتهم عند أبناء الطائفة نظراً لحالاتهم وعلوّ قدرهم وصبطهم واهتمامهم بالحديث حتى لو حاولوا بمراسيل كابن أبي عمير وصفوان ومحمد بن أبي نصر البرقي، ومنه فلا يكون في النص دلالة قويّة على المراد. وإن كانت الدلالة الضعيفة بدرجة من الدرجات ما تزال قائمة

وأما القول بأن الصحيح عند القدماء هو ما أعاد الوثوق وسكون النفس كما ذكره جماعة منهم البهائي (١٠٢٠هـ) في مشرق الشمس<sup>(١)</sup>، فهو ما لا يكفي فيه الاعتماد على كلمات المتأخرين من علماء الرجال والحديث، ذلك أن جهودهم استيعابية، ومن ثمّ نحن مطالبون بتحليل هذا المصطلح في تلك الحقبة، فهل كانت الاستخدامات متحدة له بالنسبة لنمات المختلفة؟ وهل كان مراد المرتضى وبن إدريس من مصطلح الصحيح نفس مراد الطوسي وأنصار مدرسته؟

إنّ ما يبحث عنه هنا هو تحديد نظريتهم، وما يأحدون من خبر وما يدرون، فلا يكون نصّ العلماء المتأخرين الذين يفترون أنهم مارسوا اجتهاداً في فهم الأمر كما مارسه الأنصاري ومن بعده، نصّاً حاسماً قاطعاً للخلاف، فإذا ثبت هذا أن المرتضى قائل بحجية خصوص الخبر العلمي فكيف يقال إن مصطلح الصحيح عنده هو الخبر غير العلمي الذي أعاد الوثوق فضلاً عما لو لم يمدّ على طريقة التمسك بالحجية فإنّ مورد حجية الخبر تعيداً غير مدلول عليها في هذا المعزّز أبداً

والذي يشهد على اجتهادية تعريف مصطلح الصحيح هو أن نفس الأحباريين وتبعهم بعض المعاصرين، عرفه - عند القدماء - بما ثبت عن المعصوم عليه السلام بالتواتر أو قرائن القطع، كما عمله الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في حاشية الوسائل والمحدث الاسترآبادي في «الفوائد المدنية»<sup>(٢)</sup>، فبعداً عن ممارسته لكلام البهائي يدل لا أقلّ على أن المصطلح خضعت معرفته للبحث الذي نحن فيه، فهذا البحث أسبق، فلا يكون تعريف الصحيح شاهداً عليه أو دليلاً لطرف على آخر، إلا إذا كان هناك نصّ صريح للقدماء في تعريف الصحيح، ولا يبدو موجوداً.

ولا نريد هنا نقى مقولة الشيخ البهائي، بل نراها صحيحة في الجملة، وأما نريد نقى إطلاقها من جهة، والأهم من ذلك نصي كون نصّ متأخرين عنصراً حاسماً للنزاع

١ - بهاء الدين العاملي، مشرق الشمس وكسور السعائس، ٢٦.

٢ - الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ١٩٦؛ والاسترآبادي، الفوائد المدنية، ٦٩، ١٣، والعروي الإصفهاني، بهار من فقه، ٣٦٩.

فيها من جهة أخرى، وليلاحظ نقارئ معي ذلك جيداً<sup>(١)</sup>.

المعزّ الثامن والتاسع والعاشر: ما ذكره الشيخ الأنصاري أبصاً بقوله: «وإذا صممت إلى ذلك كله ذهب معظم الأصحاب بل كلّهم، عدا السيد وأتباعه، من رمان الصدوق إلى زماننا هذا، إلى حجّية الخبر الغير العلمي، حتّى أنّ الصدوق تابع في التصحيح والردّ لشيخه ابن الوليد... ثم صممت إلى ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلماً عندهم، مثل قولهم: فلان لا يعتمد على ما ينسرد به، وفلان مسكون في روايته، وفلان صحيح الحديث، والعلّ من بعض بأنه يعتمد الضعفاء والمراسيل، إلى غير ذلك، وضممت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسئلة الروايات السابقة، من أن العمل بالخبر الغير العلميّ كان معروفاً عنه عند الرواة، تعلم علماً يقيناً صدق ما ادّعاء الشيخ من إجماع الطائفة»<sup>(٢)</sup>.

ولقد جزم شيخ الرسائل بإجماع الطومسي حدّاً قال فيه: «فالشاك في تحقّق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل المثبتة، اللهم إلا في ضروريات المذهب»<sup>(٣)</sup>، مما يؤكّد أن الشيخ الأنصاري كان يريد من قراءته تأييد إجماع الطومسي لا دحض إجماع المرتضى صاحب

قال المهرزا القمي (١٢٣١هـ) في «القوانين المحكمة»: لو كان صحيحاً ما يدعى من المرتضى و... لما حمي على الشيخ فلا يؤكّد به<sup>(٤)</sup>.

وتملّ الشيخ الأنصاري قد أخذ بعض هذه النقاط عن الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) في رسائله الأصولية، فهي سياق نقاشه للأخباريين تردّ قولهم بقطعية النصوص وأن مصطلح الصحيح لا يراد به القطعي، ذكر الوحيد جملة شواهد أبصاً، منها: بناؤهم في

١ - وقع كلام بين العلماء في معنى مصطلح الصحيح قديماً، فقال البعض: إنّه العمل بالحديث أو الخبر بالصدور والثبوت به كما في رجال الحافاني. ٣٠٥. والشيخ الأنصاري في المرائد ١، ١٥٨ والمرافقي في شمس المقال: ١١٤ والجزائري في حاوي الأصول ١، ٩٩، ١١٦. ومحمد تقسي الإسمهاني في هداية المسترشدين ٢، ٢٨٤ والكحوري في الموائد الرحلية ٥٤، والملا علي كسي في توصيف المقال، ٤٢، ٦٠، ٦٢ - ٦٤. والسيد حسن الصدر في نهاية الدراية ١١٥ - ١١٦. وعموماً، الكثير من المتأخّرين لقائين بأخبار الآحاد الظنية؛ وذهب آخرون كالأخباريين إلى أنه المعلوم الصدور ولو بالعلم العادي، ومقرّ بنصر هذا الرأي الطريحي في جامع امقال، ٢٥ - ٢٦. وسيأتي ما يتصل بتعريف الصحيح في الفصل الثالث، وما يتصل بتعريف الوثوق في الفصل الخامس، إن شاء الله تعالى.

٢ - مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١، ١٦١، وبحوثه من ١١٥ وانظر الشاهرودي، نتائج الأفكار ٣، ٢٦٦، ٢٦٧؛ والحوثي، الهدية في الأصول ٢، ١٧٠. ونجسودي، منتقى الأصول ٢، ١٢٤.

٣ - المصدر نفسه.

٤ - المهرزا أبو القاسم القمي، القوانين المحكمة: ٤٢٩.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

التصحيح على قول شيخهم، وأن موافق الكتاب عندهم قطعي رغم أنه لا يفيد القطع، كما يذكر شواهد من كلمات الصدوق، ويعرر البهبهاني مقولته في شيوع العمل بخبر الواحد في الوسط الشيعي بقوله: إن أكثر العرق الشيعية الصائفة إنما نشأ بسبب وضع الحديث وتحريفه، فلو لم يكن الشيعة عامين بالخبر لما حصل كل ذلك<sup>(١)</sup>

ويمكن التعليق على القرائن الأخيرة بـ:

أولاً، كيف عرفنا أن معظم الأصحاب المتقدمين عدا المرتضى وأنصاره قد ذهبوا للقول بحجية الخبر الواحد؟ فإن قصد الاعتماد في ذلك على ادعاء الطوسي وابن طاووس ومن بعدهما هذا دور، لأننا حسب المصريح نجمع قرائن تدعم الإجماعات المنقولة منهم<sup>(٢)</sup>، وإن أريد إثبات ذلك بالتتبع فهذا ما لم يحصل، ولو حصل لكان هو بنفسه حجة لنا دونما حاجة للإجماعات المنقولة، بل إن التسع طبقاً لما وصلنا عن تلك الحقبة قد يقضي بعكس ما أعاده الطوسي، لأن أنصار المرتضى - حسيماً بحثاً سابقاً - هم إلى جانب المفيد، كل من ابن الرّاج، وابن زهرة، وابن إدريس، وابن شهر آشوب، والطبرسي، و... وهم أكابر فقهاء الشيعة في القرن الرابع والخامس والسادس، فكيف يصح احتراال هؤلاء الفقهاء بكلمة «أنتاع السيد» أو الشك كما فعله العاقلي في رجاله<sup>(٣)</sup> فيما يسمت أنصار الطوسي الذين لا يعرفهم بوصفهم في الغالب في تلك الحقبة ولم يرد عنهم نص صريح أو ظاهر. يعتبرون بالمشهور والإجماع<sup>(٤)</sup> -

ثانياً: إن إضافة «إلى زماننا» بما يوحى بالكثرة الكثيرة، هي إضافة غير منتجة هنا، لأن المهم هو القرن الرابع والخامس والسادس أما من بعدهم فإن شهرتهم ليست بتلك المثابة، بل إنها لا تعارض نص المفيد والمرتضى وابن إدريس الظاهر في الحديث عن عصرهما لا ما بعدهما، حتى تحمل مرجعاً لإجماع طوسي عليهما

ثالثاً: إن الاستشهاد بالشيخ الصدوق وهو من المحسوبين على تيار الحديث، سبق أن ناقشنا فيه، وأن المهم لن يريد اكتشاف صحة إجماع الطوسي أو شهرته هو الطائفة غير الأخبارية، لأن الأخباريين القدماء إما أنهم أوردوا الروايات لا للاحتجاج بها أو أنهم

١ - الوحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية ١٦٤ - ١٧ - ٢٠٧، لكنه يقل عن القدماء ص ١٧٢ - ١٧٤ م

مما قد قطعية ما كان عليه شاهد من الكتاب، وكان عدم قطعيته هو ربه الخاص

٢ - الشيخ علي العاقلي، رجال العاقلي: ٤١، ونظر نحو كلام الشيخ الأنصاري أو قريباً منه، في مصباح الأصول ٢، ١٤٩؛ ودراسات في علم الأصول تقرير الشاهرودي، لدرس السيد الخوئي ٢: ١٥٣

ونهاية الأحكام ٢، القسم الأول ١٠٦؛ وكفاية الأصول ٣٣٩؛ ودرر الموائد للعائري ٢: ٣٨١؛ وفوائد

الأصول ٢: ١٦٤، وحاشية البروجردي على الكفاية ٢: ١٤١؛ وأصول الفقه للبطر ٢: ٨٥ - ٨٦

والشيخ الإصفهاني في المصنوع المروية ٣٧٢، ومنقش الأصول للروحاني ٤: ٢٥٥.



اعتمدوا على خبر الواحد حتى في العقائد، على ما ذكره العلامة الحلي، الأمر الذي كان مثار نقد جماعة مهمة من علماء الإمامية الكبار كالخميني... أو أنهم كانوا عاملين بالعبر اليقيني على ما ذهب إليه جماعة، ومن ثم فسوك المحدثين لا يدلّ على الإجماع، بقدر ما يدلّ على نقد كلام المرتضى عن بعض نقاديه كما أئحنا، بحلاف ما لو استدللّ بنصوص للمتكلمين أو علماء أصول الفقه كما لا يحصى.

وأبعاءً إلى جهود علماء الرجال وتعابيرهم، لا تدلّ على صحة إجماع الطوسي، لأنّ القائل بعدم حجّية خبر الواحد ينفي بحاجة إلى علم لرجال ما دام هذا العلم أحد أهم مصادر ارتفاع الاحتمال وحصول اليقين بالروايات، سيما إذا كان عن طريق الاحتفاف بالفرائض، وبهذا يبقى البحث الرجالي ذا قيمة كب أشار له بعض الأعلام<sup>(١)</sup>، وأما تعبيرتهم المشار إليها فهي ترشد إلى حال الروي، وما إذا كان خبره مقبولاً عندهم أو لا من روايته.

خامساً إلى الروايات التي قال الشيخ: وثبته جماعة<sup>(٢)</sup> - إنها تدلّ على معروعية حجّية الخبر في ذهن السائل هي تلك النصوص التي نقلها الشيخ الأنصاري بعنه في دليل السنّة على حجّية الخبر، كخبر عبدالمعري بن المهدي<sup>(٣)</sup> في السؤال إلى من يرجع في أمور الدين، ورواية المعري وابنه المشهورة<sup>(٤)</sup>، وليست بالأحاديث الكثيرة، وعليه فلم يصح منها سنداً سوى رواية المعري<sup>(٥)</sup>، وهذا معناه أن روايتها غير معروفي الحال حتى نحمل كلامهم كاشفاً صادقاً عن معروعية أمر كهذا في اندهر المتشعري العام أمداك، فعمل الرواية اختلقها من ينتمي إلى فرقة أو جماعة تؤمن بالخبر، وربما لم يكن من الطائفة الإمامية أصلاً، كما أن محض السؤال من هلان الثقة أو الرجوع إليه لا يعني الاعتماد على الخبر الظنّي، بل يمكن أن يكون للعمل باليقين أو الاستعانة، بعد قلّة الوسائط في تلك المرحلة أو انعدامها في بعض الحالات مما أسلمناه في المصنّف الأول سيّما وأنّ المُرْخَع إليهم هم من الأكابر والأجلاء الذين يمكن حصول اليقين بالسماع منهم.

وأما خبر المعري، فالإنصاف أن ما ذكره الأستاذ المبيد محمود الهاشمي (المولود

١ - الشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٨ - ١٩٩.

٢ - أنظر - نموذجاً - العراقي، نهاية الأفكار: ٢: ١٣٤.

٣ - ذخيرة العائمي، وسائل الشيعة: ٢٧: ١٤٧، كتاب انصاف، أبواب صفات القاضي، باب ١١، ح ٣٣.

٤ - المبيد حسين البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٦٩ - ٣٧٠، أبواب المقدمات، باب حجّية أخبار الثقات عن النبي ﷺ والأئمة الاطهار ﷺ، ح ١.

٥ - بل هي من الروايات المالية الصعّة، حتى ذهب الشهيد نصبر إلى الاطمئنان الشخصي بصورتها.

كما في بحوث في علم الأصول: ٤: ٣٨٩ - ٣٩٢.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

١٣٦٧هـ) في تعليقه على بحوث أسناده الشهيد الصدر في عاية المتانة، إذ إن رواية العمري لم ترد لأجل بيان الوثاقة بالمعنى الأصولي، وإنما الوثاقة بمعنى التوكيل وكونه بمنزلة الإمام عليه السلام في لزوم السمع والطاعة له، وهو وبه من الصفراء الأربعة، وهذا هو ما دفع العمري للبكاء كما جاء في الرواية عنها، ولا فإن الصدق في الرواية ليست مربية استثنائية حتى تحاط الرواية بهذا اللسان<sup>(١)</sup>.

كما أن جملة من الروايات إنما هي - في الحقيقة - أحبار التمارض، وهي تنسجم مع شرطية اليقين، فمن الممكن أن يكون كل خبر صالحاً في نفسه لإفادة اليقين لكن حصول التمارض والاختلاف أعاقه عن ذلك، فأريد من الإمام عليه السلام بيان السبيل، بذكر ما يحمل الموقف لصالح أحدهما بحيث يستعاد الاطمئنان، وبمض تلك النصوص إنما هو إرجاع إلى الرواية مثل حمر إسحاق بن يعقوب، وهو لا يدل على شيء، بعد أن كان الرجوع إلى الرواية متساوي النسبة إلى مسألة اليقين وعدمه كما ذكرنا، كما أن بعض هذه الروايات وارد في البحث على الكتابة وثبات الحديث، وهو أيضاً ليس مشاهد أصلاً على معروية حجة الخبر تعدياً، وأكثر النصوص من هذا القبيل متساوية النسبة إلى شرط اليقين وعدمه، فليراجع، ولتأمل كلمات بعض الأصوليين اللاحقين الذين ناقشوا - وبصورة موسعة - في دلالة هذه الأحبار على معروية اعتبار الخبر الظنّي، سيما السيد الصدر، فقد فتد دلالة هذه الروايات - باستثناء خبر العمري<sup>(٢)</sup> - بشكل دقيق ومعكم، فلا يكرر كلماتهم هنا، سيما بعد أن ذكرنا ما يتصل بهذا الموضوع في الفصل الأول من الكتاب وسيأتي بعض ما يتصل به في الفصل الخامس، إن شاء الله تعالى.

سادساً: على تقدير التسليم بدلالة روايات ثمة سؤال لا نحزم به، وهو: هل يمكن أن يكون قد حصل تحوّل في المنهج عند الطائفة الإمامية بعد عصر العيبة؟ وهل هناك ما يمنع من حصول ذلك؟

إننا هنا في الحقيقة نريد أن نبحت مسألة الإجماع بعد عصر العيبة، لا العيبة المتشرعية أو العقلانية أو... زمن حضور المصومين عليهم السلام، ومعه ما الذي يحيل أن يكون الشيعة زمن الحضور من متشرعة وأصحاب ثمة عليهم السلام عاملين بحبر الواحد إما من باب التعبد، أو من باب الاطمئنان والوثوق النوعي، ثم بعد العيبة ونتيجة - خصوصاً - تطورات الدرس العقلي والكلامي، حصل اتجاه شرط العلم في الأحكام وما يمكنه أن يبرر ذلك، علاوة على نفوذ علم الكلام ذو الطابع العقلي في الثقافة، سيما على يد المصيد، وهو ما لم

١ - محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ١: ٣٩٤، الهامش ١

٢ - محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ١: ٢٨٤ - ٢٩٢

يكن مأثوساً بهذا المستوى من عقل، أن فقهاء المرحلة الأولى ربما فهموا من سلوك المنشوعة اشتراط اليقين فيما كان منشوعة عصر الحضور يكتصون بالاطمئنان، وعدم الفصل ما بينهما ربما هو الذي أودى إلى تطوّر شرعية اليقين في مسألة الأخذ بالأخبار، وعدم الفصل هذا أمر ممكن بعد أن كان العرق ما بين اليقين والاطمئنان دقيقاً.

والذي يمكنه أن يقف في وجه هذا الاحتمال هو استعراش حدوث هذا التحوّل السريع من جهة، وتوهم أن هذه المقولة ربما تقدم استمرارات تصرّ بالاستدلال العقلي بقناعات العقبة الأولى من الميبة على رمس المعصومين عليه السلام، ما يؤدي إلى ضرر على حملة من الأدلة عموماً كالإجماع والشهرة والميرة المنشوعة، من حيث قطع الاتصال بينها وبين زمن الحضور، وهو اتصال هام وضروري في العفه.

إلا أن هذا المائق يمكن تبديده حينما يعرف أن الاستدلالات المذكورة مشروط فيها - على النظريات المتأخرة لعلماء الأصول وسيأتي - إحرار الاتصال سيما في السيرة، ولهذا كان نظر القدماء أهم من نظر المتأخرين، وعدم إحرار الاتصال يعترض أن بشأ عن احتمالات منطقية معقولة، لا مجرد احتمال عقلي صرف، الأمر الذي يحمل خصوصية العالية - كما فيما نحن فيه - ذات موجّهية في ذلك، لا أن الاستدلالات الثلاثة تصح بنفسها عديمة الحدود.

وعليه، مما ذكره الشيخ الأنصاري وتبعه عليه الشهيّد الصدر <sup>(١)</sup> من تمسك بالروايات لدعم فكرة الإجماع لا العكس، هناك احتمالات قد تعيقه - إذا تعت - عن تدعيم إجماع الطومسي، هذا، مع عصر النظر عن دعوى أن سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام ربما كانت انطلاقاً من العلم بالصدور لا التمسك بالحجة <sup>(٢)</sup>.

سابعاً: إن ما ذكره الوحيد البهبهاني من مسألة بشوء العرق الضائلة، أمر قد لا تتم الموافقة عليه، فقد أشرنا سابقاً إلى نقطة هامة في وعي العقل العلمي في تلك المرحلة بالخصوص، وأن معاول النقد الدقيق للعامة لمسلطة على الأسانيد لم تكن في القرون الثلاثة الهجرية الأولى كما هو عليه الحال اليوم، سيما مع قلة وسائل السند في كثير من الأحيان، ولهذا قد لا يصحّ استمرار حصول اليقين عندهم من ذلك، حتى لو كنّا نحن اليوم نستبعد أن يحصل لنا يقين نتيجة تطوّرات النقد العلمي، وتشابك المعطيات المعرفية على مختلف الصعد.

١ - محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢، ٣٨٨ - ٣٨٩، وله أيضاً بحوث في علم الأصول ٤، ٢٤٢ وقد

كان ذكر مصمومين هذا الوجه الفاضل التومي في الواقعة: ١٥٩

٢ - انظر: محمد المؤمن، تسديد الأصول ٢: ١٠١.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الطوسي

وما يعزّز ذلك، أن الفرق الضالة التي يتحدث عنها الشيخ البهبهاني كانت في الغالب فرقاً كلامية، وقد كان الموضوع كلامياً قطعياً يقينياً، أي أن الاعتقاد بالإمامة وغيرها عالياً ما كان يبلغ بالإنسان حدّ اليقين، وليس الحال فيه كالمقته وقروع الشريعة، سيما إذا ندّدنا - كما ذهب إليه بعض الأخباريين - بنسبة الرجوع إلى أخبار الأحاد في أمور العقيدة الشيعية.

المعزّز الحادي عشر: ما ذكره الشيخ الطوسي نفسه من ردّ المنكرين بأنهم جماعة معلومة النسب، فلا تندرج محالّتهم بالإجماع<sup>(١)</sup>.

أ - ومن الواضح أن هذه القرينة يمكن للطرف الآخر - وربما بطريق أوضح - أن يتمسك بها لنفسه بعد معلومية الشيخ الطوسي ونسبه.

ب - صلاوة على أنها تنفع على بعض المباني في تحقيق حجية الإجماع كمسلك الدخول، وهي مباني أعرض عنها متأخرو الأصوليين.

ج - هذا مصاعفاً إلى أنها تعيد على صعيد تحقيق موضوع الحجية، لا على صعيد التحقيق التاريخي الذي يطلبه هنا كما تقدم.

المعزّز الثاني عشر ما ذكره الشيخ الأنصاري من أننا بأحد بإقرار المرتضى بوجوه الأحاديث في المستندات والعمل بها مما جعله - أي المرتضى - أمراً ملتبساً، لأننا نجد فرائض عليه، وبدراً ما رأه مقطوعاً واضعاً وهو تركهم العمل بالحد، لعدم ثبوته إلا من قبله، وبذلك يطرح جرءاً وبدراً بجرء، قال الأنصاري «وكفى بذلك موهناً»<sup>(٢)</sup>.

وبلاحظ - أولاً: إن المقطع الثاني ثبت من غيره من الشيعة والسنة كما تقدم وسبأني.

ثانياً: إن إقرار المرتضى بالعمل بالأحاديث لا يعني إقراراً بالخبر الطلي، فيكون كدعمه، وليس شيئاً جديداً مدعم به الطوسي أو ضعف به المرتضى نفسه، بل تكون الفرائض الأخرى هي المعيار.

ثالثاً: إن مقطوع المرتضى إجماع قولي، وملتبسه إجماع عملي، وتقدم - وسيأتي - تقدم الأول على الثاني.

وبهذا ظهر أن أغلب هذه المقويات لإجماع الطوسي لا تصلح قرينة، لكن لو اجتمعت مع بعضها شككت - إنصافاً - قرينة بدرجة من الدرجات، لكن من البعيد جداً أن تقيدنا

١ - الطوسي، المدّة ١ - ١٢٨ - ١٢٩: وجعله الشيخ الأنصاري أحد المحامل التي يمكن تحريج المسألة عن صونها، كما في فرائد الأصول ١١٥ - ١٥٦ ومال إليه الشيخ أحمد بن ريس العائدين العامري (ق ١١هـ) في مناهج الأخبار في شرح الاستبصار ١ - ٧.

٢ - الأنصاري، فرائد الأصول ١ - ١٥٨.

اليقين أو العلميتان بفناد إجماع الطوسي كوثيقة تاريخية بعد المناقشات السائلة، سيما مع ملاحظة مضغفات إجماع الطوسي الآتية، لكنها بالتأكد تُحدث شرحاً قوياً في إجماع المرتضى إذا أريدت به الشمولية.

### مضغفات إجماع الشيخ الطوسي

**المضغف الأول:** ما تقدّم من معارضته بإجماع المرتضى وغيره، وهذا الوجه إن أريد به تصعيف كلامه فهو صحيح، لا بمعنى بطلانه بل بمعنى ضعف درجة الكشف فيه، وأما إن أريد به تقوية إجماع المرتضى مباشرة فهو غير صحيح كما تقدّم.

**المضغف الثاني:** ليس هناك نصوص صريحة من فقهاء تلك العقبة تناصره القول بالإجماع، على خلاف المرتضى الذي يفف لجانبه ابن إدريس والطبرسي والمفيد وفق ما تقدّم، بل النص الوحيد الصريح في العمل بحبر الواحد هو نص الشريف الرضي (٤٠٦هـ) في المحاذات النبوية حين قال - بعد نصي العمر بالعبر الواحد في أمور العقيدة - : «إنما نعمل بأخبار الأحاد في هروع الدين، وما يصح أن يتبع العمل به غالب الظن»<sup>(١)</sup>

ومن غير الواضح أن هذه العبارة تريد أن تدعي إجماعاً، إذ لعله بمصد نصه وقد نُسب إلى ابن العبد القول بحبر الواحد، ولا يتوفر ما يؤكد ذلك، كما أن النسبة متأخرة جداً<sup>(٢)</sup>

**المضغف الثالث:** معالجة الطوسي نصه في كتبه الأخرى، حتى التي تلت العدة كما احتملناه سابقاً، وقد أكد ذلك الشهيد الثاني وغيره<sup>(٣)</sup> فإذا تم هذا الأمر فإنه يكشف عن أن المسألة لم تكن عند الطوسي واصعة على الدوام، مما يمزّر - فيما يمزّر - احتمال استثنائية إجماعه، والآ لو كانت المسألة بهذا الوضوح لما تقلّل بين الآراء ليصل إليها.

وهذا عينه ما الترمنا به في حق ابن إدريس على ما نسبته إليه الشيخ في «حلاصة الاستدلال»، رغم أن حجم الشواهد المتناكسة في نصوص الطوسي لا يرقى إليها مجرد خلاف واحد من ابن إدريس لجملة كبيرة جداً من تصريحاته الشاملة والحاسمة.

**المضغف الرابع:** ما تقدّم من أن إجماع الطوسي إجماع عملي، أما إجماع المرتضى

١ - الشريف الرضي، المحاذات النبوية: ٤٨

٢ - دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (العربية) ٢: ٦١١، (والعربية) ١٩: ٢٩٩ ونسب فيها أيضاً العمل بخبر الواحد إلى أحياء الشيعة، ويبدو أن المراد منهم القدماء: ٦١١

٣ - الشهيد الثاني، الرعاية الحال اليداية في علم الدراية، ٧٣ ومطر پيرامون ظنّ فقهاء، ٢٩٨، ٣٠٥.

فهو إجماع قول<sup>(١)</sup>؛ ومن الواضح أن الإجماع المعنى كاشف - كما يصرّح به السيد الحكيم (١٢٩٠ هـ) في «حقائق الأصول»<sup>(٢)</sup> - عن الإجماع لقولي، فتكون درجة الكشف في الإجماع القولي أكبر ومستوى الوضوح أعلى. إذ النسبة بينهما نسبة الطريق إلى الواقع. من جهة أخرى، يقع الإجماع المعنى في مظان الاحتهاد والحدس<sup>(٣)</sup>، بخلاف الإجماع القولي فهو حصّي يتبع الأقوال والمواقف، وهذه نقطة تقدّم لصالح إجماع المرتضى على إجماع الطوسي نظراً لوقوع إجماع الطوسي في إطار استنباطي، ومن تتبّع كلمات المرتضى والطوسي وقارن درجة القاطعية فيهما وجد بكل وضوح أن درجة القاطعية في كلام المرتضى وكثرة تكرّر موقفه هذا في كتبه، أكبر بكثير مما جاء في كلمات الطوسي. كما أسلفنا كلماتهما فليراجع، لا بل إن إدعاء المرتضى أن المسألة كالقياس ظاهر - كما يبيده ظاهر عبارة صاحب الكفاية<sup>(٤)</sup> - فيما هو فوق ادعاء الإجماع.

وهذا كلّه يعني أن الشيخ الطوسي لاحظ جرياً عملياً وممارسة ميدانية للطائفة، واستنبط من هذا الحري أنهم عاملون بخبر الواحد. وهذه النقطة هي ما تصيده أدلته كما سنلاحظ، وستوقف عندها أيضاً.

**المصنّف الخامس:** إن السيد المرتضى (رحم) أدلة قرآنية وعقيدة على عدم شرعية العمل بالحبر شرعاً، فمن أدلته العقلية أنه لا يؤمن معه من الوقوع في المسدّة، ومن أدلته الشرعية قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ بالإسراء: ٣٦، وعبرها من الآيات<sup>(٥)</sup>، وقد كانت هذه أدلة على عدم المشروعية لا على إجماع الطائفة كما هو واضح، وحينما ادعى المرتضى إجماع الطائفة لم يقدّم دليلاً على مدّعاء سوى القول: أتوا بمن عمل بحبر الواحد... مما هو في حقيقته تكرار للدعوى وتأكيد لها.

أما الطوسي فقد أقام أدلة على الإجماع بنفسه، لأنه اعتقد بآئه المدرك والمستند الوحيد لحجية الخبر. وهذه الأدلة هي وجود لأحاديث المتعارضة، والجهود الرجالية لعلماء الشيعة كما تقدّم، وهذا معناه أن الطوسي مارس عملية احتهاد وحدس وتحليل كي يتوصّل إلى إجماعه هذا، مما يفرّز حدسية إجماعه مقابل حصية إجماع المرتضى.

لكن هذا المصنّف يواجه احتمال أن لشيخ الطوسي إنما أتى على ذكر هذه الأدلة

١ - آية العملية والقولية السيد البروجردي أيضاً في نهاية الأصول ٥١٨

٢ - السيد محسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٣٤.

٣ - الغريب أن السيد محمود الشاهرودي اعترض أن إجماع المرتضى حدسي، مرسلاً منك برسائل الواضحات، فراجع له، نتائج الأفكار ٣: ٢٦٦ - ٢٦٧.

٤ - محمد كاظم الحراساني كفاية الأصول: ٢٢٩.

٥ - رسائل الشريف المرتضى، في مسألة خرجت عام ١٢٢٧ هـ، ٤: ٣٢٦ - ٢٣٧، و٢: ٢ و٣ و٢٦٩ - ٢٧٧.

لكي ينبّه الطرف الآخر على صحة إجماعه نفسه، ويرفع له الشبهة التي طرأت عليه، ولو لم يكن الطوسي - كما هو ظاهر عبارة نعمة - يصدّق نقاش الطرف الآخر لما اضطرّ إلى تجشّم عناء إقامة الدليل على الإجماع.

وهذا الاحتمال يبدو قائماً مما يخفّف من قوّة هذا المصعّف، دون أن يزيله.

**المصعّف السادس:** إن الوجوه التي ذكرها الطوسي لتأكيد الإجماع هي في نفسها أيضاً قابلة للمناقشة مما يمرّر احتمال أنه أخطأ في استنتاجه، الأمر الذي يضمّف إجماعه على تقدير تماميّة حدسيّته أو احتمالها القوي.

أ - أما وجود الأحاديث المتعارضة مع عدم تكبير الطائفة الشيعية بعضها بمصاعف في العمل بهذا الحديث أو ذلك، فقد تقدّم نقد المرتضى عليه، وهو نقد في محله فلا يبيده.

ب - وأما رجوعهم إلى الكتب والمصنّعات فهو - كتأليفها وتدوينها وحفظها - ليس دليلاً على عملهم بالخبر الواحد كما أسلفنا، إذ قد يكون لتكثير القرائن والشواهد، وربما كان عملهم بما عملوا به نتيجة يقينهم به كما ذهب إليه جماعة<sup>(١)</sup>، ومجرد استبعادنا حصول اليقين اليوم لا يعني هذا الاستبعاد في تلك الحقبة كما شرحناه فيما مضى، سيما وأن بين المتأخرين من ذهب إلى بطلان الكتب الأربعة<sup>(٢)</sup>.

وأما ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) للاستدلال على عدم وجود ظاهرة القطع واليقين بالنصوص حتى رمى المصنّعين<sup>(٣)</sup> بما يدعّم إجماع الشيخ الطوسي بروايات الاختلاف وما يشير لتعبر الرواة وتصارب الروايات بين أيديهم<sup>(٤)</sup>... فقابل للمناقشة، دليلاً أن وجود بعض حالات التعبر لا يعني أن هذه هي الظاهرة العامة كما أسلفناه في الفصل الأوّل، كما أنّ الاختلاف لا يعني أنهم لم يحصلوا على يقين، فإن الأمور اليقينية أعمّ من البديهيات والنواصحات كما لا يخفى، وربما اختلفوا في تبني الأخبار مع حصول القطع، تماماً كاختلاف المسلمين في شؤون العقيدة مما يجامع القطع لكلّ منهم برأيه بقطع النظر عن الصحة والفساد، وحتى حالات تعارض الأحاديث يمكن أن يحصل فيها قطع من موافقة حديث للكتاب أو الإجماع أو نحوهما.

وبناء عليه، لا نريد أن ندّعي عدم وجود حالات لا قطع فيها ولا يقين، بقدر ما نريد أن نقول: إن القرينة التي أبرزت لا تقيد أن عدم القطع هو الظاهرة العامة، ومن ثم

١ - الخوئي، مصباح الأصول ٢، ١٩٦، والمؤمن، تمهيد الأصول ٢، ١٠١، وقريب منه النائيني، فوائد الأصول ٢، ١٥٨ - ١٥٩ و ١٩٤، وبحو ذلك أبو الحسن المشككي في حواشيه على الكفاية ٢: ٢٢٢، ومثله ما ذكره أبو الحسن الشمراني، في تعليقه على شرح النوبختي محمد صالح المازندراني لأصول الكافي ٢: ٢٢٠.

٢ - الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٢.

### نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

لا تصرّ بالفكرة القائلة بأن المتقدمين اعتمدوا على القطع، كيف والأخباريون يرون قطعية الكتب الأربعة - لا أقل بمصهم - دون أن يكون لظاهرة التعارض أثر على قناعتهم سواء وافقناهم أم لا، وهم من المتأخرين، فكيف لا يكون هذا الأمر موجوداً عند المتقدمين بعد تصريح مثل المرتضى وابن إدريس وجماعة من المتأخرين كما ذكرنا سابقاً؟<sup>١٩</sup>

وبهذا يظهر وجه التوقف فيما ذكره السيد حسين البروجردي (١٢٨٠هـ) على ما في «نهاية الأصول»، بأن امتناع باب العلم ركن السيد المرتضى غير وارد، بل يرى أن الامتناع في زماننا أولى من ذلك الزمان بعدما انكشفت لنا النصوص بشكل أكبر بكثير وبكل خصوصياتها<sup>(١)</sup>، ذلك أن اكتشاف المزيد من النصوص ليس دليلاً على ارتفاع درجة اليقين إن لم يكن دليلاً على العكس، لأن تكثير النصوص هو الذي أدى إلى تنامي ظاهرة التعارض الواسعة التي لاحظها المتأخرون أكثر من المتقدمين، وإذا حصصنا من حدة ظاهرة التعارض في تلك المرحلة ابتداءً من قرب عصر النص ووجود حالات الإجماع سيما في نظرياته القديمة، فإن تطورات الدرس الفقهي وكثرة القيل والقال والأحد والرد أدت إلى تحميم حدة القاطعية الفقهية في كثير من الموضوعات لدى المتأخرين، وعدم حرمانهم بالنتائج، مما يُحلي نفسه في ظاهرة الاحتياط في المناوئ أيضاً كما أشرنا سابقاً، أما المتقدمون فكانت النصوص غير منتشرة بشكل واسع بينهم كما هو عليه الحال اليوم، ولم تكن الخلافات الفقهية الداخلية قد توسّعت إلى الحد الذي بلغه اليوم، كما لم تكن المسائل الفقهية بالكثرة الموجودة في عصرنا وهذا كله يساعد على تقبل احتمال اليقين عندهم بعد أن صرح غير واحد منهم بذلك، فلماذا يلجأ إلى تأويل كلماتهم؟<sup>٢٠</sup>

ج - وأما اهتمامهم بالرجال فقد سبق أن ناقشنا فيه مواقف صاحب المعالم، فليراجع.

المضعف السابع: ما يلاحظ على كتاب «العدة» من وجود تصارب في نظرية الطوسي، فسيما ذهب في أساس نظريته إلى لقول بحجية خبر الواحد الإمامي، أتى في التفريعات اللاحقة على كفاية الوثاقة، فأحار خبر الراوي السنّي المذهب، لأن الطائفة عملت برواياته كالمسكوني، كما أجاز روايات لسطحية والواقعية و.... فلم يُعرف هل يقول بحجية خبر العدل الإمامي أو الإمامي الذي جاءت روايته في كتب أصحابنا، أو مطلق الثقة، أو خصوص الثقة الذي عملت الطائفة بروايته ولو لم يكن إمامياً؟<sup>٢١</sup>

ووجه كون ذلك مضعفاً، أنه يكشف عن عدم وضوح صورة الإجماع في تصور الطوسي ومعه، فبعد أن ادعى أنه إجماع على رواية الإمامي، عاد وصوّر الطائفة عملت



بمير ذلك وهكذا.

والعارق بين هذا المضعف والمضعف الثالث هو ادعاء تصارب كلام الطوسي في كتاب المدة نفسه لا في مجموع كتبه، وهو الكتاب الذي عليه المول في أخذ إجماع الطوسي<sup>(١)</sup>. وهذه الملاحظة - كمبدأ - لعل أول من سجلها على الطوسي هيما وصلنا. ابن إدريس العلي (٥٨٩هـ) في السرائر، باقلاً لها أيضاً عن الشيخ محمود الحمصي المعاصر له<sup>(٢)</sup>، وهي ملاحظة تستحق الدرس، وقد تقدم أن المحقق العلي فهم من الشيخ قوله بحجية الخبر الذي روي عن الأئمة وبونه لأصعاب لا كل خبر إمامي. على خلاف العلامة الذي فسره قولاً بحجية خبر الواحد بلا حاجة لقرائن أو تدوين في كتب الأصعاب.

وقد حاول السيد البروجردي (١٣٨٠هـ) أن يذهب إلى أن الشيخ الطوسي لم يكن بصدد بيان الكبرى والقاعدة العامة، فقد كانت العمدة عنده حجة خبر الثقة عقلاً ثانياً. وإنما كان بصدد بيان الصمري وأن كتب أهل السنة لم تكن هناك ثقة بها بعد كثرة الكذب فيها، فلكني يحقّ الطوسي صمري الوثيقة بشرط كون الرواية في كتبها، لا أنه صيق من حجية خبر مطلق الثقة إلى حصول الميسطور في أمديونات الإمامية<sup>(٣)</sup>، ومن هنا قوى البروجردي تفسير العلامة لكلام الشيخ دون المحقق<sup>(٤)</sup>. وبهذا التفسير يتدد شبح التهايب المدعى بقد كون كلام الطوسي صمرياً، والآ فالكبرى واحدة عنده وهو المطلوب.

إلا أن هذه المحاولة - رغم اعتقادنا بصحة ما جاء فيها من عدم ثقة الإمامية بما جاء في مصادر الحديث السننية المعروفة كما هو الحال في العكس - لا يوحد أي شاهد عليها من كلام الطوسي، على صعيد أصل انظرية، ومن ثم تحتاج إلى شواهد موثوقة تدعمها، والآ فصوص تبقى مجرد احتمال، لا يبي التنافي الموجود في عبارة الطوسي، بعد كون ظاهر عبارته تأصيل الكبريات الأصولية لا تحقيق الصفريات والموارد.

إن مجرد افتراض شيء ما مستكنّ حيف بص الطوسي، لا يجعلنا ملزمين به إذا لم نستمتع توفير شواهد عليه، وما نحن فيه من هذا النوع، فإذا كان الطوسي يصرّح بضرورة الإمامية في الراوي ناسباً ذلك إلى الإجماع، ثم يجير - وللإجماع أيضاً - الاعتماد

١ - ثم يتم الطوسي بالتصارب في مواضعها فحسب، بل اتهم بذلك في علم الرجال أيضاً، فراجع - على سبيل المثال - : الكلباسي، صماء المقال ١، ١٥٨ - ٣٦٨.

٢ - ابن إدريس العلي، السرائر ٢، ٢٩٠ - ٢٩١.

٣ - البروجردي، نهاية الأصول: ٥٢١ - ٥٢٦.

٤ - المصدر نفسه: ٥٢١.

على أخبار أهل السنة مثلاً، فكيف نحلل موقفه دون شواهد؟

**المضغف الثامن:** محالة كلام الطوسي لما هو المعروف بين المذاهب الإسلامية من عدم قول الشيعة بحجية الخبر الواحد، فقد نصّ غير واحد من أعلام أهل السنة على ذلك، مما يبرز إجماع المرتضى، انطلاقاً من أن نصوصهم تشهد بمعرفة هذا الأمر عن الشيعة في أوساط عامة المسلمين، ولو أن شيعة عاملون بالخبر لذاع هذا الأمر وشاع، ولما وجدنا نصوص جهابذة السنة تنصّ على عكس ذلك، وبكثرة، قال عنها الاسترآبادي (١٠٣٦هـ): «إن أحاديث السنة مشهورة بذلك»<sup>(١)</sup>.

وفي الحقيقة، هذه القرينة لا يراد بها تقديم نصوص علماء السنة على كلام الشيخ الطوسي، إذ الطوسي أعرف بمقالة الشيعة من بقية العرف، وإنما المقصود أن انضمام هذه الشهادات من أصولي السنة إلى إجماع المرتضى ومجبره هو الذي يحمل موقف الشيخ الطوسي أصعب أمام السيد المرتضى.

ولم تكن نصوص السنة وعبر الإمامية ما ذكره العسدي فقط كما ينقل عنه الشرح الأنصاري، بل صرح بعدم عمل الشيعة بأخبار الأحاد المعاصرون منهم للمرتضى والطوسي، واللاحقون بقرن وما يزيد، كتابي إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ) في اللع<sup>(٢)</sup>، والكمال بن الهمام (٨٦١هـ) ومعه ابن أمير الحاج (٨٧٩هـ) في التقرير والتحرير<sup>(٣)</sup>، وقبلهما الآمدي (٦٣١هـ) في إحكامه<sup>(٤)</sup>، والفزائي (٥٠٥هـ) في المحصول<sup>(٥)</sup>، وأبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ) في إحكام الفصول<sup>(٦)</sup>، واستمر الحال بعد ذلك مع الأنصاري والبهارى (١١١٩هـ) في فوائج الرحموت بشرح مسلم الثبوت<sup>(٧)</sup>، والشوكاني (١٢٥٥هـ) في إرشاد الفصول<sup>(٨)</sup>.

وفي المحصول في علم الأصول للمعمر الرازي (٦٠٦هـ)، ولم يعلق سلباً عليه في الكاشف عن المحصول لأبي عبد الله العجلي الإسمهاسي (٦٥٣هـ)، عندما يتعرض - أي الرازي - للأقوال في مسألة الخبر عقلاً وسمعاً بقول: «إن دليل التعبد به السمع فقط».

١ - الاسترآبادي، العاشية على التهذيب، الورقة رقم ٩.

٢ - أبو إسحاق الشيرازي، اللع في أصول الفقه: ١٥١ - ١٥٥.

٣ - التقرير والتحرير في علم الأصول، شرح ابن أمير الحاج على تحرير الإمام الكمال بن الهمام ٣٦٢.

٤ - الإمام علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام مج ١، ج ٢، ٦٥.

٥ - أبو حامد المزالي، المحصول: ٢٥٣.

٦ - أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول ١، ٣٣٦.

٧ - الأنصاري والبهارى، فوائج الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه ٢، ٢٤٢.

٨ - الشوكاني، إرشاد الفصول: ٧٦.

وهو قول أبي جعفر الطوسي من الإمامية<sup>(١)</sup>، مما يدل على تفرّد الشيخ الطوسي بقوله هذا، إلا إذا قيل: إن تفرّده كان من بنائه المسألة على السمع فقط، أما بقية الشيعة فيبنونها على العقل، وهو ما لا دليل تاريخي عليه إطلاقاً.

وتبقى معروفة هذه الفكرة عن الشيعة في الوسط السني المعاصر مستمرة، حسبما يشهد به كلام بعضهم، كالشوقي في حبر الواحد وحجّيته، والمستشار العشماوي في حقيقة الحجاب وحجية الحديث<sup>(٢)</sup>.

ورغم أن متابعة اللاحقين والمعاصرين من أهل السنة لمن تقدّمهم قد لا تكون عن بحث وتنقيب، وإنما عن تلقّي ما ذكره الأقدمون كما يحصل كثيراً، إلا أن تعدّد بصووص أهل السنة المعاصرة لتلك العنزة أو المقاربة لها، مع المتأخرة، تفرّر - بمجموعها - أكثر فأكثر إجماع المرتضى.

والنصّ الوحيد غير الشيعي الذي عثرنا عليه مما يخالف هذه النصوص هو نصّ ابن أبي الحديد المشرقي (٦٥٦هـ) إذ ذهب في شرحه على نهج البلاغة إلى أن مذهب المرتضى في حبر الواحد قول تفرّد به عن سائر الشيعة، ويستدل ابن أبي الحديد على ذلك بأن من قبله من فقهاءهم ما عولوا في المعنى على أحاديث كثرارة، وبوصف، وأبي بصير، وأبي بابويه، والعليني، وأبي جعفر القمي وغيرهم، ثم من كان في عصر المرتضى منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره<sup>(٣)</sup>.

وهو نصّ دال، بيد أن علائق الاجتهاد موجودة فيه؛ نظراً لاستمراره الطبقات القديمة مما يعود للقرن الثاني الهجري البعيد رسماً عنه، وتصريحه بالطوسي دون غيره، وصدور هذا الكلام منه في مقام الحاجة لمرتضى في شرح النهج، وعلى آية حال، مع الأخذ بنص ابن أبي الحديد، تبقى نصوص أصوليّة السنة المتخصّصين في الموضوع ذات دلالة أقوى.

وقد حاول الشيخ الأنصاري ردّ نسبة بعض السنة هذه، بالقول بأن مستندها ما رأوه

١ - أبو عبد الله محمد بن عباد المجلي الإصفهاني الكاشف عن المحصول ٦ - ٢١، وهو نصّ العنبر الرازي؛ ويُذكر أن السيوطي ينسب إلى طائفة من الرادقة وغلاة الرافضة إنكار الاحتجاج بالسنة لأسباب عدّة لديهم، وذلك في كتابه: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة: ٢ - ٤، كما يتحدث عن اسمه بالرافضي الرديق (المعاصر له) الذي يدعي اختصاص الاحتجاج بالقرآن دون السنة، ويؤلف كتابه هذا رداً عليه: ٢.

٢ - الدكتور أحمد بن محمد عبد الوهاب الشوقي في حبر الواحد وحجّيته، ٢٥٢؛ والمستشار محمد صبيح العشماوي، حقيقة الحجاب وحجية الحديث: ٩١. ما خلا ذلك يضاف إلى عباس منوّلي في أصول الفقه:

٨٥؛ وذكرنا البري في أصول الفقه الإسلامي ٥٢ هامش رقم ١

٣ - ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٦: ٢٤٦ - ٢٤٧

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

من دعوى المرتضى الإجماع بل ضرورة المذهب على كون الخبر كالقياس<sup>(١)</sup>.  
 ويلاحظ عليه: أولاً: إنها مجرد دعوى ليس من أدنى دليل عليها، ومجرد احتمالها لا يغير كثيراً من واقع الأمر، فلماذا اعتمدوا على كلام المرتضى، ولم يعتمدوا على كلام الطوسي وهما علّمان معروفان عندهم؟ إن الطوسي تمنّم كرسي الكلام في بغداد من الحليفة العباسي القائم بأمر الله فترة طويلة قبل أن يهاجر إلى النجف<sup>(٢)</sup>، مما يجعله على تماس كبير مع رجالات الفرق الإسلامية الأخرى.  
 ثانياً: إن بعض مصوّن علماء السنة تشير إلى أنهم كانوا على دراية بوجود خلاف في الوسط الشيعي، لكن العلة فيه كانت للنقل بعدم حجية الأحبار، فهذا أبو المعالي الجويني إمام الحرمين (٤٧٨هـ) - المعاصر للطوسي - يصرّح في كتاب التلخيص بقوله: «ودهب معظم الروافض ومن تتبعهم من أهل المذاهب إلى أن خبر الواحد لا يقتضي العلم ولا يوجب العمل»<sup>(٣)</sup>، ويصرّح أيضاً في «البرهان في أصول الفقه»: «ودهب طوائف من الروافض إلى أن خبر الواحد لا ينافي به وجوب العمل»<sup>(٤)</sup>.  
 ومثل هذا النص لو كان صادراً تحت تأثير كلمات المرتضى لما كان دقيقاً التعبير بالمعظم ولا بالطوائف، لأن فاطمة المرتضى جعل الأمر كالقياس يحتم التعبير بذهاب الرافضة أجمع كما دلّت عليه مصوّن أخرى مما يدلّ على أن الجويني كان على اطلاع محايد على الموقف الشيعي، ومنه موقف المرتضى والطوسي: إلا إذا رجم شخص أن الروافض أعم من الاثني عشرية.

١ - مرتضى الأنصاري، مرآة الأصول: ١، ١١٥.

٢ - معصن الأمين، أعيان الشيعة: ٩، ١٥٩.

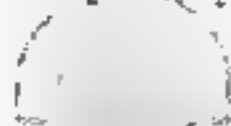
٣ - أبو المعالي الجويني، كتاب التلخيص في أصول الفقه: ٢، ٣٢٦.

٤ - أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه: ١، ٣٣٨.

## استخلاص النتائج وتكوين قراءة تاريخية

حينما نتحدث عن تكوين صورة تاريخية في موضوع كهذا، يجب أن يبدي تواضعاً، لنؤكد أن الصورة التاريخية ليست أمراً قطعياً يقينياً لا يبقي التريب فيه أو إثارة التساؤل حوله، وإنما نمشي تلك الصورة الأقدر من بين بقية الصور على تفسير الظواهر والنصوص والأحداث، ومن ثم تبلع في أبعد مدى لها حدّ الظنّ القوي أو الاطمئنان، لتبقي المجال مفتوحاً لتفسيرات أكثر نصجاً وموضوعية وكماًلاً

وعلى أية حال، من مجموع ما أسلفناه، خرجنا بمجموعة نتائج، نسمي على صونها لتكوين صورة تاريخية عن الموقف الشيعي الإمامي في مدرسته القديمة، وهذه النتائج يمكن ذكر أهمّها على الشكل التالي:



### ١ - تيار الكلام وتيار الحديث، إلتجانب وللتنافس

النتيجة الأولى: ربما يمكن تكوين صورتين عن المشهد الشيعي في هذه الفترة هما: الصورة الأولى: ثمة تياران قبل الطوسي كانا يتحاذيان الموقف الشيعي من مسألة الخبر هما: التيار العقلي الذي ترعّمه المرتضى والمفيد وذهب إلى إنكار حجية الخبر الواحد، والتيار الحديث الذي قد يصنّف أصعب المصنّعات والمحاميع الحديثية كمتزعمين له، وقد كانت الفلية على ما يبدو في تلك المرحلة لتيار إنكار الخبر الواحد، وهذا هو ما يمسّر وضوح وصراحة المرتضى في الموضوع، ولعلّ هذا يلتقي مع ما عبّر به السيد حسن الصدر (١٢٥٤هـ) في شرحه للوجيزة بقوله: إن لمكريس مشوا على طريقة من اشتغل في أصول الفقه، وأما من قرب أكثر من المحدثين كالكليني والصدوق فإنه يرى أن طريقتهم كانت التعويل على خبر الواحد<sup>(١)</sup>، وهو ما يؤكد الدرس التاريخي عموماً الذي مارسه الباحث الإيراني المعاصر السيد حسين المدرسي الطباطبائي أيضاً<sup>(٢)</sup>، ويحتمله صاحب

١ - السيد حسن الصدر العاملي الكاظمي، نهاية الدراية شرح الوحيّة للشيخ البهائي

٢ - حسين المدرسي الطباطبائي، تطوّر المذاهب المكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى: ٢٠٠، وقد أشار لذلك في سياق درسه الدور الكلامي لأبن قبة الرازي.

الفوائد المدنية<sup>(١)</sup>، وتقدم عن صاحب المعالم.

ونتيجة هذا الكلام أن مجموع الشواهد التي دعمت إجماع الطوسي أو صغمت إجماع المرتضى، وما اطلعنا عليه من سيرة أهل الحديث أدراك، كله يؤكد أن السيد المرتضى لم يطابق قوله الواقع إذا أريد من الإجماع الاتفاق، ومن ثم تتعزز الاحتمالات التي أشرنا لها في مناقشة محاولة الجمع التي أبرزها الشهيد الصدر، ووصوح وقاطعية عبارة الشريف المرتضى يمكن تفسيره تعلباً لتيار العقل والكلام على تيار الحديث في تلك الحقبة، مما جعله لا يأبه كثيراً بحجم المحاف، كما تشير إليه كلماته أيضاً في جوابات المسائل الطرابلسيات على ما نقله المحقق الكاظمي (١٢٣٧هـ)<sup>(٢)</sup>. وفي الوقت نفسه نخرج بنتيجة أخرى وهي عدم مطابقة إجماع الطوسي الواقع إذا أريد منه الكشف عن اتفاق تام، لأن المضعفات السالمة كانت - للانصاف ولو بعضها - قوية، مما يشير إلى חדسية إجماعه، وجمعاً بين النتيجةين، قلنا: بوجود تيارين كانت الغلبة هيها لمدرسة العقل والكلام.

واحتمالنا السابق وجود تحول في الموقف الشيعي بعد عصر الغيبة، نحدد قائماً عندما تنبئ - إذا صحّت هذه المفولة - أن الإمامية كانت تناراً أقرب إلى النصبة منها إلى العقلية في القرنين الأول والثاني، بلها يحوز - بداية السيطرة لتتار العقل ومدرسة الكلام كانت مع القرن الثالث، وبلغت أوجها مع المييد والمرتضى، رغم جهود ضخمة لمدرسة الحديث بلغت ذروتها مع الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في مصنفاته، سيما كتاب من لا يحضره العقبه.

الصورة الثانية: أن يصور المشهد كله لصالح نظرية اليقين وإنكار الخبر الواحد، لا فرق في ذلك بين مدرسة الحديث ومدرسة الكلام، غاية الأمر أن مدرسة الحديث كانت أكثر ثقة بالأخبار من زاوية النقد العقلي، حتى لو كانت متشددة في معايير النقل الحديثية كالسند والطريق والتسح ومن يروى عنه و... كما يقال عن مدرسة قم في بعض فتراتهما، مع الاعتقاد بوجود تيار ضعيف في الوسط الشيعي عموماً يذهب لكفاية الظنون.

ونميل نحن إلى هذه الصورة أكثر وإن لم نجرم بها تماماً، انطلاقاً من مجموع ما أسلفناه عن مدرسة الحديث ومدرسة المرتضى معاً، لكن يبقى أمر وهو: إذاً لماذا تصارعت هاتان المدرستان في القرنين الرابع والخامس الهجريين؟! ولماذا وجدنا تحفظاً لمدرسة الكلام إزاء الأخذ بالنصوص الحديثية فيما وجدنا ثقة كبيرة لمدرسة الحديث بها؟! وما

١ - الاسترآبادي، الفوائد المدنية، جبري: ٦٢

٢ - الكاظمي، كشف القناع: ٢٠٤ - ٢٠٥

هو تفسير هذه الظاهرة<sup>١٩</sup>

ولكي نجيب عن هذا التساؤل، لا بدّ أولاً من الإقرار بأن قلة اعتماد مدرسة الكلام على النصوص كان أمراً واضحاً إذا أخذنا المقياس النسبي إلى ممارسات مدرسة الحديث، ولسنا نريد أن نحلّ مقولة آدم متر (١٩١٧م) بدهابه إلى أن قلة اعتماد المعتزلة بالأخبار لأمم أعراض الشيعة<sup>(١)</sup>. ولهذا وغيره اعتبر التشيع وارث الاعتزال في الحياة الإسلامية<sup>(٢)</sup>. بل ذهب الذهبي إلى ترافقهما بعد عام ٣٧٠هـ<sup>(٣)</sup>، إلا أننا نعتقد بأن نزعة النقد المضموني للنصوص وتنامي حركة النقد التي تنبسي عادةً على ضعف درجات الوثوق - على خلاف مزعة التسليم الديني - يؤتي بدوره إلى قلة الاعتماد والركون، وهذا أمر طبيعي تشهد له التجربة أيضاً، ونعتقد أنه هو ما أسهم في ضعف الحضور الحديثي عند المفيد والمرتضى وابن إدريس قياساً بمثل الصدوق والكليني و... لا الخلاف حول الأخذ بأخبار الأحاد وعدمه.

ولكي تتجلى الصورة هنا أكثر يجب أن نحلّ امتياز المدرستين عن بعضهما البعض، وإذا أردنا أن نحلّ طبيعة الامتياز الذي كان موجوداً بين مدرسة الحديث الشيعية التي يصف على رأسها الشيخ الصدوق (٢٨١هـ) ومدرسة الكلام التي يزعّمها المفيد (٤١٢هـ) والمرتضى (٤٣٦هـ) بما يتصل بدراستهما هنا، لا بشكل علم ومصل من الجهات جميعها، فإن علينا أن ندرس - بالنصوص - موقف الشيخ المفيد من تجربة أصحاب الحديث، وهو موقف أكثر ما تبيّن في كتابه «تصحيح اعتقادات الإمامية» الذي كان تعليقه على كتاب «الاعتقادات» للصدوق، وعبر تحليل هذه الظاهرة ربما يمكننا الوصول إلى بعض المعطيات التي تمنحنا هنا.

يقوم علم الكلام الشيعي عند أبي جعفر الصدوق على النصوص الحديثية بشكل خاص، فقد حذا في كتابه «التوحيد» حذو سلمه المحدث ابن يقوب الكليني (٢٢٩هـ) في «أصول الكافي»، حيث اقتصر على سرد النصوص الروائية في أشدّ الموضوعات الكلامية تعقيداً وجدلاً. كان الصدوق الثاني كوالده وكالكليني والهرقي والصفار والعميري و... وسائر رجالات المنحى الحديثي النصّي في المذهب الشيعي يتحدون منهجاً واحداً في التعامل مع علمي الفقه والكلام، وكأن علم الكلام لم يأخذ عندهم كهيئته المستقلة عن مناهجيات الدرس الفقهي القائم على النص، رغم أن المعتزلة كانوا قد وضعوا المبدأ

١ - آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١، ١٢٤.

٢ - المصدر نفسه.

٣ - الذهبي، ميران الاعتدال ٣، ١٤٩؛ ويعتقد آدم متر بأن: «تقارب الشيعي - المعتزلي حصل في القرن الرابع الهجري، انظر له: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١، ٣٧١ - ٣٧٢»

الأخير في القرن الرابع الهجري لفصل الكلام عن لفظه. كما يقول آدم متر (١٩١٧م) <sup>(١)</sup>.  
ليؤسسوا المذاهب الكلامية المستقنة عن المفهاء.

وإذا رجعنا إلى «أصول الكافي» وإلى «التوحيد» وغيرهما لم نجد ظاهرة متمايزة عن المصنفات الحديثية الأخرى التي غنيت علوم النقل كالفقه والأخلاق والمواعظ و... مثل «فروع الكافي» و«كتاب من لا يحضره الفقيه» و«الحصال» و«المواعظ» و... إنها روح واحدة تجري في المصنفات كلها والعلوم بأسرها، وهذه الروح هي روح النص واستحصاره، ومن ثم - والأهم - التسليم وعدم الجدل. حتى أن الصدوق في حديثه عن الجدل والمراء يؤكد على المنع عنهما، لكنه عندما يجبر ذلك من باب الضرورة التي تفرص مجادلة المعالين للمذهب الشيعي يقول: «هأما الاحتجاج على المخالفين بقول الأئمة أو بمعاني كلامهم لمن يحسن الكلام فمطلق. على من لا يحسن فمحظور معرّم» <sup>(٢)</sup>، فهذا الكلام تفوح منه رائحة العطر على العقل من أن يسمى في البحث العقلي الكلامي، ويحصر الكلام بإيراد نصوص أئمة أهل البيت عليهم السلام عينها. كما فعله هو في «التوحيد»، أو إيراد روحها ومعناها المطابق لمعناه أخرى، كما فعله هو في «الاعتقادات». ولفظه أبصاً على التصديق المعني في «الولاية» و«المصباح»

وترشدنا نصوص المفيد (١٣٤٥هـ) في رده على الصدوق إلى وجود منهجين في الوسط الشيعي كما ذكرناه من قبل وسيأتي عند الحديث عن التيار الأحباري، فمدرسة الكلام المتمثلة بالمفيد والمرتضى و... كان يخالفها عن مدرسة الحديث منهج التسليم للنص أو إعمال العقل فيه، وهو نفس الخلاف الذي كان بين المعتزلة وأهل السنة سيما الحنابلة، فعندما يناقش المفيد الصدوق في مسألة لإرادة والمشيئة يقول: «الذي ذكره الشيخ أبو جعفر عليه السلام في هذا الباب لا يتحصل، ومعاينه تختلف وتتناقض، والسبب في ذلك أنه عمل على ظواهر الأحاديث المختلفة، ولم يكن ممن يرى النظر، فمير بين الحق منها والباطل، ويعمل على ما يوجب الحجة، ومن عوّل في مذهبه على الأقاويل لختلفة وتقليد الرواة كانت حاله في الضعف ما وصفناه» <sup>(٣)</sup>.

إنه نص يدل على ذلك التيار النصي الشيعي المدعى للمبتقول، وفي قوله: «تقليد الرواة» إشارة واضحة لذلك، وأن مدرسة الحديث ما كانت تنظر في محتويات النصوص أو تعارض نقداً مركزاً عليها.

١ - آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١ ٢٥١

٢ - الصدوق، الاعتقادات: ٤٢.

٣ - المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ٤٩ وحول سرعة التبديد والتقليد عند المحدثين راجع: الرسالة العددية للمرطضي، رسائل الشريف المرتضى ٢: ١٨



وفي نصٍّ أكثر دلالةً على ذلك، يقول المفيد في «المسائل السروية»: «والذي رواه أبو جعفر <sup>(١)</sup> ~~هذا~~ فليس يجب العلم بجميعه إذا لم يكن ثابتاً في الطرق التي تعلّق بها قول الأئمة <sup>(عليهم السلام)</sup>، إذ هي أخبار آحاد، لا توجب علماً ولا عملاً، وروايتها عمّن يجوز عليه الخلط والسهو، وإنما روى أبو جعفر ~~هذا~~ ما سمع، ونقل وحفظ، ولم يضمن المهددة في ذلك، وأصحاب الحديث ينقلون العتق والسمين، ولا يقتصرون في النقل على المعلوم، وليسوا بأصحاب نظر وتمشيش، ولا فكر فيما يروونه وتمييز، فأخبارهم مختلطة، لا يتميز منها الصحيح من السقيم إلا بنظر في الأصول، واعتماد على النظر الذي يوصل إلى العلم بصحة <sup>(١)</sup> ~~المتقول~~».

بدلنا هذا النص على أن الصدوق - بنظر المفيد - لم يكن يؤمن بكل ما رواه من النصوص، أي أنه كان جماعة، يجمع الأحاديث، إلا إذا نص في كتاب ما على تبيينه خصوصه كما هو الحال في «كتاب من لا يحضره العقيه» كما سيأتي، إضافة إلى أن المحدثين - بنظر المفيد - لا يحصون ما ينقلونه لتعبير، ولا يحرصونه على الأصول، أي لا يمارسون نقداً مضمونياً لها، وإنما همهم إنما جمعهم أو صحة إثباتها الصدوري بحسب، ولهذا اشتهروا بالمتعلمين بالأخبار أو أهل الأخبار <sup>(٢)</sup> ~~حيث~~ كان للمفيد رسالة مستقلة اسمها: مقاس الأنوار في الرد على أهل الأخبار <sup>(٢)</sup>.

إذن، فالمعركة بين مدرسة العقل ومدرسة الحديث معركة في دائرة المصنوع والمعد الداخلي حسبما يبدو لنا في هذه النصوص، وليست معركة في اعتماد أهل الحديث على أخبار الآحاد وعدم اعتماد مدرسة المفيد والمرتضى كما سيأتي على هذه الأخبار، ولهذا لم نلاحظ في كتاب «تصحيح الاعتقادات» أي نقد للمفيد على الصدوق في هذا الموضوع، فلم يقل المفيد يوماً إن الصدوق يعتمد أخبار الآحاد الطنية ونحن نتمتع المتيقن الصدور المعلوم الثبوت وهذا هو مأل الخلاف بيننا، بل كان التركيز دائماً على إحجام تيار النقل عن نقد المضامين وعرضها على العقل، وممارسة تأويل فيها، تماماً كالمعركة التي كانت بين مدرسة الاعتزال القائمة على نظرية التأويل المؤسس على مقولة المجاز وتيار السلعية النصية في المنهج العسني، وعلى رأسه المذهب العنيلي، ولو كان هناك خلاف في مبدأ العمل بأخبار الآحاد لكننا عثرنا على إشارة في مصنفات وجهاء مدرسة الكلام تبين وجود اختلاف داخلي شيعي حول هذا الموضوع، نعم يظهر اختلاف بينهم في أن هذا الخبر أو ذاك قاطع للمعنى أم لا، وهذا أمر آخر.

١ - المفيد، المسائل السروية، ٧٢ - ٧٣.

٢ - المجاشي، الرجال، ٤٠١؛ والطهراني، الدرمة، ٢١: ٢٧٥.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

وفي نصّ نعتده أكثر دلالة وفي عاية الأهمية، يقول المفيد في «المسائل العكبرية»: «... وإنما قال طوائف من الغلاة الجهال، والحشوية من الشيعة الذين لا بصر لهم بمعاني الأشياء ولا حقيقة الكلام»<sup>(١)</sup>.

وفي نصّ آخر في كتاب «الحكايات» يتوجّه السؤال للمفيد حول زعم المعتزلة أن أسلاف الشيعة مشبهة، ويذكر نصّ السؤال: «وأرى جماعة من أصحاب الحديث من الإمامية يطالبونهم على هذه الحكاية، ويقولون: إن نصي التشبيه إنما أخذناه من المعتزلة...»<sup>(٢)</sup>.

ويحاول المفيد الجواب عن هذا الموضوع باستعراض موقف هشام بن الحكم في هذه القضية، ويردّ الرعم القاسي بأن أسلاف شيعة قالوا بالتشبيه، دون تعليق على قصة أن بعض الإمامية المعاصرين يوافقون في ذلك، رعماً أن أصوله من المعتزلة، مما يشي بدلالة صميمية أنه كانت هناك فعلاً جماعة تنتقد منهج الاعتزال الذي بدأ ينعقد في الوسط الشيعي برأيها، سيما وأن نصّ السؤال استعهامي صادق لا حدلي من خصم عنيد، بل يؤكد وجود جماعة حشوية في الوسط الشيعي قول المفيد نفسه في «تصحيح اعتقادات الإمامية». «ودخلت الشبهة فيه على حشوية الشيعة»<sup>(٣)</sup>.

ومصطلح الحشوية له دلالات في الثقافة ائدالك، لأنه يعني تلك الجماعة الوائقة بالتصوص والأحاديث العاملة بها دون نقد أو تعحيص.

وهكذا نجد المفيد يصرّح بأن الصدوق جرى «على مذهب أصحاب الحديث في العمل على فتاواه الألفاظ، والعدول عن طريق الاعتبار، وهذا رأي يصرّ بصاحبه في ديه، ويعننه المقام عليه عن الاستبصار»<sup>(٤)</sup>.

وما يؤكد ذلك أيضاً ملاحظة طبيعة معالجة المفيد للموضوعات بممارسة تحليل ونقد عقلي أريد من الصدوق<sup>(٥)</sup>. مما يؤشّر على سرعة التعدي عن النص، بمعنى السماح للعقل بممارسة تفكير أكثر حرية.

وبهذا اتضحت لدينا معالم المنهج بين المدرستين على صعيد بحثنا وبطاق دراستنا، لكن يبقى تساؤل يسجل نقداً علينا وهو: إن كل هذا المشهد إنما يقع في دائرة العقديات ومجال أصول الدين، وتبني الطرهي فيه البقين لا يعني تبنيهما له في مجال الفقه وفروع

١ - المفيد، المسائل العكبرية: ٢٨.

٢ - المفيد، الحكايات: ٧٧.

٣ - المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ٨١ - ٨٢.

٤ - المصدر نفسه: ١٢٨.

٥ - المصدر نفسه: ٢٨ - ٢٩، ٣٢، ٣٧، ٢٨ - ٢٩، ٤١، ٤٦، ٤٧، ٦٠، ٦٥ - ٦٦ و...

الدين ودائرة العمليات، فكيف تجعل المواجهة الكلامية - الحديثية شاهداً على أن مدرسة الحديث لم تكن تتبنى أخبار الأحاد، والا لأعين هذا الموضوع ورقة على بساط البحث لتجاذبه الآراء والاختلافات؟

وهذه المشكلة حقيقية، إلا أن ما حدانا لذلك هو ما أشرنا له أولاً من وحدة المنهج الحديثي بين مجالي الفقه والكلام في مدرسة المحدثين الإمامية، ذلك أن احتمال اليقين بصدر مثل نصوص «أصول الكافي» و«التوحيد» ... برمتها مع عدم وجود مثل هذا اليقين في نصوص «كتاب من لا يحضره الفقيه» أو «فروع الكافي» مع أن هذا البص أو ذلك هو خبر واحد أو شاذ مما يعني - على الأقل - أنه لم يكن يبلغ حجم التواتر والتظافر الكبير.

إذن، فوحدة المنهج وآليات استحضار النصوص وحجمها، وطريقة التماطي معها تعطي إيذاناً بأنه لم يظهر فرق بين مجالي الأصول والفروع عند أنصار الحديث. وبهذا لا يكون الخلاف الواقع بين مدرسة الكلام ومدرسة الحديث حلاً حول أخبار الأحاد حتى يجعل شاهداً على مخالفة المرتضى والمفيد لسائر التيارات الشيعية، وذلك نصه كافٍ لنا.

وبهذا يتبين أن النظرية التي كانت سائدة في الحياة الشيعية حتى القرن السابع الهجري هي نظرية اليقين، مع الإفراز بوجود أشخاص - كالمطوسي وابن طاووس - أو ربما فئات محدودة تعمل بالظنون وتعتمد عليها، وهذه النتيجة هي التي نراها أوهر خطأ، لا أقل من أن أي نتيجة أخرى لا تمتلك فرص التوفيق على ما يبدو.

## ٢ - المطوسي وظروف تكوين نظرية خبر الواحد

النتيجة الثانية: إن الشيخ المطوسي مارس عملية توسعة للفقه بشكل ملحوظ جداً، وتمكن بجدارة من تلمّص شخصية أستاذه المرتضى من رواية كونهما شخصية عقلية في بداية حياته، وقد كان متأثراً به، ثم أحدث النظرية تتحول مع المطوسي نحو الأحاد بأخبار الأحاد، تحولاً اجتهادياً، وقد كان المباح الحديثي الذي أحاط المطوسي ذا أثر كبير في تكوين نظرية حجية الخبر، فقد حاص المطوسي مجال الحديث في «تهذيب الأحكام» و«الاستبصار»، كما خلاص في الرجال في «اختيار معرفة الرجال»، و«الرجال»، و«الفهرست»، كما أدخل الفقه في تقريرات جرئية هائلة أراد - على صوء اتجاهه الحديثي - الإجابة عنها، رداً على مقالة أهل السنة كما ذكره في مقدمة المسوط<sup>(١)</sup>، الأمر الذي

اضطره لتوظيف كم أكبر من الأخبار مما عزز تكوين نظرية الحجية التعبدية للأخبار والروايات الظنية.

وهكذا مر الطوسي بمراحل من عقلية أصولية محتقة بالأخبار، إلى أخبارية أصولية محتقة بالمنزع العقلي، لكن الطوسي لم يتحول على الإطلاق إلى أخباري، فهذه المقولة يبدو لنا أنها تجانب الصواب في قراءة شخصيته، وإنما الذي حصل هو أنه شكّل الخطأ المعتدل الوسطي بين تيار الرفض الذي ترعّمه المرتضى، وتيار المحدثين الذي كان يأخذ أحياناً بخبر الواحد بطريقة واسعة نسبياً، إما لسرعة حصول اليقين عنده من الروايات، أو لقوله بحجية الآحاد الظنية<sup>(١)</sup>

ولي ضوء ما تقدم يظهر:

أولاً: إن الطوسي هو المنظر الأول لنظرية حجية العبر الواحد في الفكر الشيعي الإمامي، وأنه لم يسبقه أحد على هذا الصعيد، أي على مستوى التنظير وفلسفة الموضوع أصولياً، وهو ما تؤكد مدرة أو إمداد مصنّعات الدفاع عن حجية العبر قبله عدا النويختي كما أسلفناه، على احتمال فيه أيضاً تقدم.

ثانياً: إن نظرية الطوسي حوّلت بمراحل في حياته، انتهت به إلى المول بحجية العبر، كما لاحظنا مع التهدّب «الاستبصار - المبرة».

ثالثاً: إن الطوسي نفسه شكّل بداية لتكوين، ولذلك واجهت نظريته بعض العموض من حيث عدم وجود تحديد قاطع وصريح لها، كما ظهر في المدّة، وليس هذا عيباً على الإطلاق، وإنما طبيعة الأشياء هي ما اقتضت ذلك، من حيث كون النظرية ما تزال في بدايتها.

رابعاً: لم ينحرف الطوسي في تيار الأخبارية القديم، بل وقف على الحد الوسط بين رفض الأخبار وقبولها<sup>(٢)</sup>. وهذا ما يمكنه أن يمسّر لنا - إلى جانب شخصيته المؤثرة - تغلب تياره فيما بعد على تيار السيد المرتضى، كما أن ظروف البعد عن عصر النص وما قيل عن انحداد باب العلم ساهم أيضاً في تمرير نظرية الطوسي وصورة تبنيها في القرن السابع وما بعده، سيما مع صاحب المعالم (١٠١١هـ) ومن قبله العلامة الحلي (٧٢٦هـ).

١ - يحاول الاسترأبادي تبرئة الأخباريين القدماء مما نسب إليه العلامة الحلي من أنهم يمسكون بالأخبار الأحادية حتى في أصول الدين، ويرى أنهم لا يمسكون إلا على اليقين، انظر: الموائد المديّة، طبعة جديدة: ١٣٦.

٢ - يذهب الدكتور منرّمي طباطبائي إلى أن الطوسي كان كياناً مريجاً من مدرستي الحديث والكلام، وذلك في كتابه «درمّين در فقه إسلامي» ١٠١٠ هـ.

## ٣ - استمرارية مدرسة المرتضى بعد تكوين الطوسي لنظرية الأخبار

النتيجة الثالثة: رغم تأثير الشيخ الطوسي في الواقع العلمي، وجزمنا بأنه من البعيد جداً أن لا تكون نظريته قد تركت أثراً واعتراها في الأوساط العلمية آنذاك وفي وقتها ولو على نطاق غير واسع، إلا أن مسار النظرية الشيعية استمر إلى حد ما لصالح مدرسة السيد المرتضى، وفقاً لما وصلنا من وثائق عن تلك الحقبة، ولذلك وجدنا تصريحات مساندة لنظرية المرتضى بعد الطوسي أيضاً تمثلت في ابن زهرة، وابن البراج، وأبي الفصل الطبرسي، وابن إدريس العليّ وابن شهر آشوب، والمحقق العليّ، والسبزواري القمي<sup>(١)</sup>، ولم يصلنا أي نص صريح بعد قرن ونصف من وفاة الطوسي يدل على وجود اتجاه قوي مؤيد لمدرسته، يمكن أن ندعي معه أنه تعلّب على تيار المرتضى، سيما وأن ما وصلنا من مؤلفات كان ما يرال متّسماً بطابع الاختصار نسبياً، أي نسبة لمبسوط الطوسي، وهذا ما يعرّز أنه لم تستمر عمليات التصريح المفهية المصيبة التي بدأها الطوسي إلا قليلاً مع بعض الكتب التي نقل أنها بلغت جمعاً كبيراً، لم نرها حتى نعرفها على وجه الدقة، إلا أن مجيء السيد رضي الدين علي بن موسى ابن طاووس (٦٦٤هـ) كان له - على ما يبدو - دور في الدفاع على مدرسة الطوسي ولو بشكل غير مباشر قبل أن يقتضي عليها ابن إدريس في هجماته العنيفة جداً، وقد كانت النزعة النصية التي امتاز بها ابن طاووس واضحة الدور، في بحثه تصوص جديدة، وترويج ثقافة نصية حديثة.

لكن رغم وجود ابن طاووس ودوره الماعل في إعادة خلق مدرسة الطوسي التي لا ندعي أنها كانت قد ماتت أبداً، لكن تصوص المحقق العلي (٦٧٦هـ) تكشف عن وجود تردد بسيط كان ما يرال متبقياً إلى حينه، ثم يتم حسمه إلا مع العلامة العلي (٧٢٦هـ) في نهاية الوصول، لينتهي كلياً مع الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ)، وتبدأ مرحلة أخبارية جديدة بزعامة الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، لتتبع دروتها مع الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، والعلامة المجلسي (١١١١هـ)، والمحدث النوري (١٢٢٠هـ).

ورغم أننا لا نريد تأكيد تصورها في المرحلة التي تلت ابن إدريس، لأننا لم نكمل دراستها فعلاً في هذه الوريقات، وأما مباتي بحثها في المصنوع اللاحقة، إلا أن أكثر من مؤشر يدل على ما ذهبنا إليه دون أن نجزم حرماً تعسماً، والعياد بالله.

والسؤال الذي يقفز إلى الذهن بعد استعراض هذا المشهد هو: كيف تحول الشيخ الطوسي إلى شخصية جمّدت بقوة نفوذها ومستواها العلمي مسير تطوّر الفقه الشيعي

١ - هو الشيخ علي بن محمد القمي السبزواري. المتوفى في القرن السابع الهجري. انظر آراءه في كتابه جامع الخلاف والوافق بين الإمامية وبين أئمة الجهاد والمراق: ١٥٨ - ١٦٩ ويصرّح أيضاً بعدم تخصيص الكتاب بالعبر من ٨٨

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

لقرن كامل بعد وفاته بحيث غدا من بعده مقلدين له كما يقول الشهيد الثاني وغيره<sup>(١)</sup>. ولم تفر نظريته في خبر الواحد وتسيطر، لا بعد حين<sup>١٩</sup> ما هو تفسير هذه الظاهرة<sup>٢٠</sup> والذي يمكننا تحليله - بقطع النظر عن توقفنا في هذه المقولة المشهورة - هو أن تلامذة الشيخ الطوسي كانوا على قسمين: تلامذته في بغداد قبل هجرته إلى النجف عام ٤٤٨هـ إثر المنة الطائفية فيها، وتلامذته الذين خرجهم في حوزة النجف بعد الهجرة، ويمتاز الفريق الثاني بعنصر الشباب، فيما يمثل الفريق الأول عنصر الجيل السابق، والذي يبدو أن أوضاع بغداد حالت دون استمرار أجيال مدرسة بغداد بقوة، فيما كانت أحوال النجف مختلفة، ونظراً للعنصر الشبابي في حوزة النجف ظهرت كارييرما الطوسي وسيطرت وفق ما يراه محمد باقر الصدر في هذه النقطة بالعصوص<sup>(٢)</sup>، ومن الطبيعي أن تظهر تأثيرات الطوسي بعد وفاته بفترة، ويستقر الموقف له بشكل نهائي بعد رحيل جيل بغداد الذي كان من أعلامه ابن البراج لطرابلسي الذي شاهدنا وضعه لنظرية خبر الواحد، وإذا رجعنا إلى أولى الشخصيات التي بقى الطوسي وحدا ابن إدريس الحلبي (٥٩٨هـ)، كما وجدنا مظهر النجف هذا علم ابن زهرة الحلبي (٥٨٨هـ) الشخصتان اللتان عرفنا عنهما أيضاً إنكار أخبار الأئمة.

من هنا نعتقد بأن ظاهرة التقليد للشيخ طائفة نظرية الخبر بالتأكيد، لاستبعادنا أن لا تعال هذه النظرية الهامة، لكن الجيل الذي تابع الشيخ لم يكن من الدرجة الأولى المعروفة في الأوساط الشيعية على صعيد عدم أصول المقه بالعصوص كولد الطوسي أبي علي، وأبي الحسن اللؤلؤي والحسين بن المطهر بن علي الحمداني وغيرهم، ومن هنا نعتقد انطلاقاً من تحليل - لا من توثيق - أن نظرية الطوسي سرت في الأوساط الشيعية، إلا أننا لا يمكننا أن نقبل تحويلها إلى نظرية مصاحبة لنظرية الرضا، إذ لا وثائق ولا تحليل يبرران ذلك، بل الوثائق تشهد على العكس، هذا إضافة إلى ما يقوله السيد الصدر من أن الركود ليس لشخصية الشيخ فقط بل لعناصر أخرى خارجية<sup>(٣)</sup>، وهذه نقطة جديرة بمعالجتها هنا ترفع الإشكال من رأس، لأنها تنسف مقولة تقليد الطوسي من حيث هو بل من حيث الظروف، ومعناه أن المهم هو عدم وجود مبرر للإبداع لا خصوصية في تقليد الطوسي.

١ - الشهيد الثاني، الرعاية: ٧٥ والشيخ حسن، معالم: ١٧٦ - ١٧٧ وابن طاووس، كشف المحجة لثمره المهجة: ١٨٥

٢ - محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٨٢ - ٨٦.

٣ - المصدر نفسه: ٨٢ - ٨٩.

## ٤ - دور حقبة الغيبة في اكتشاف الموقف عصر الحضور

النتيجة الرابعة: من مناقضاتنا السالمة للشيخ الطوسي والشيخ الأنصاري، يتبين أن ما تكشف عنه بدايات حقبة الغيبة العيبة الكبرى، لا يؤكد أن أصحاب الأئمة كانوا يعملون خبر الواحد الظني من باب التعبّد كما ذهب إليه في المعالم وغيره<sup>(١)</sup>، لأننا إذا سرباً سيراً ارتجاعياً طبقاً لنظريات في حجية الإجماع ولشهرة ودلائلتهما المنطقية، فإن تنبّي القول بغلبة كبيرة لتيار رفض الخبر الواحد في القرون الرابع والعاشر والسادس الهجري، سوف يبرز، وإن لم نجزم بشكل قاطع، أن تكون أشهر اتجاهات أصحاب الأئمة عليهم السلام قائمة على التمسك بالأخبار من باب التواتر أو وجود فرائض القطع كما احتمله أبو الحسن المشكيني في حواشيه على كفاية الآخوند<sup>(٢)</sup>، ومن ثم فاستبعاد حصول اليقين نتيجة وجود التعارض أو لدلالة بعض الروايات و... لا يبدو في محله، إذا أصبنا في تقييماتنا السابقة ووفقاً لذلك، يمكن ادعاء أن الشيعة لم تكن عاملة بخبر الواحد إذا أفاد الظن بحسب التيار الغالب، لأن ادعاء الإجماع الكامل الشامل أمر يقتضي الأمانة الإقرار بالمعرج عنه، لأن احتمال وجود تيارات حول هذا الموضوع زمن الحضور هو الآخر أمر وارد، حيث لم يكن الشيعة متحدي الرأي في كلّ الموضوعات، وهذا أمر طبيعي في الحملة تؤكد المديد من الوثائق التاريخية سواء علي صعيد الكلاميات أو الأصوليات أو العقليات...

ولا نريد الجزم بذلك، بقدر ما نريد لحصول على مؤشر، فإن المؤشر لا يعطي أن التيار الغالب كان لصالح حجية الخبر الواحد، دون أن يقدر على الحرص بأنه لم يكن هناك تيار يعتمد الخبر تعبداً ولو في الجملة.

وبهذا تكتمل عندي أكثر صورة الموقف الذي شرحناه سابقاً حول عصر الحضور، فإن دراستنا حول الموقف الشيعي الإمامي في القرون ١ - ٧ هـ تمرّز من نظريتنا السابقة في أن الإمامية كان عاملة بأخبار اليقين لا الظن، فإن احتمال حصول تحوّل جذري سريع وشامل ومستمرّ لحوالي أربعة قرون أمر هو الذي يحتاج إلى استدلال وتوفير شواهد عليه، والتفسير الأقرب هو ما ذكرناه سابقاً من عدم عمل الشيعة في القرون الثلاثة الهجرية الأولى سوى باليقين أو الاطمئنان، وأن الاستمرار الطبيعي لهذا المسحج كان يتطلب تبني نظرية اليقين وإنشائها إنشاءً برهانياً كما فعله الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ)، وقد قلنا سابقاً: إنّه لا يوجد ما يؤكد أن مدرسة الحديث كانت عاملة بأخبار الأحاد، بل الشيء المؤكد أنّها أفرطت في اعتماد الأحاديث أحياناً، وبهذا تكون النتيجة أن الفرضية التي

١ - الشيخ حسن، معالم الدين: ١٩١ - ١٩٢.

٢ - أبو الحسن المشكيني، حواشي الكفاية ٢: ٣٣٣.

تملك فرصاً أكبر من الصواب تتمثل في أن الشيعة كانت تعمل باليقين حتى القرن السابع الهجري في الأعم الأغلب وفق ما توفر لنا من مصادر، وأن نظرية الطوسي بقيت متوارية في تكوينها التدريجي إلى مجيء العلامة الحلي كما سنرى قريباً.

## ٥ - الدرس التاريخي والنتائج المعيارية

النتيجة الخامسة: لا يعني ما قدمناه أن الصحيح معيارياً هو عدم حجية خبر الواحد، انطلاقاً من فكرة الإجماع أو الشهرة أو السيرة المتشرعية، لأننا لا نرى الإجماع أو الشهرة دليلين في المقام، وأما السيرة المتشرعية المتصلة بزمن المصوم عليه السلام، فقد شككنا في اتصالها إذا بني على حجية الخبر كما ذهب إليه المشككي<sup>(١)</sup> إن لم نقل بانقطاعها في القرن الرابع والخامس كما هو الصحيح، وأما لو بني على عدم حجية الخبر وقتنا بالحري المتشرعي على عدم العمل بخبر الواحد زمن العصور كما احتملناه قوياً، لا على مركزية بطلان الحجية، إذ هناك فارق بينهما كما يظهر بالتأمل، فإن الحري المتشرعي لا يكون دليلاً على عدم حجية الخبر بعدد لو قام عليهم دليل من آية النبا أو غيرها، لأن هناك احتمالاً قوياً في أن عدم عملهم بخبر الواحد كل انطلاقاً من عدم حاجتهم له، إما لتوفر عناصر موضوعية تصيد الوثوق بالأخبار أو توجود ظواهر ثمانية يقيمية تسرع في حصول اليقين في الوعي الجمعي كما ذكرناه سابقاً. وهذا احتمال آخر أن الشارع يكون قد سكت عن تصرفهم هذا انطلاقاً من صحته، وعدم احتمالهم بشكل غالب بخبر الواحد، ومن ثم يكون احتمال حجية الخبر ولو بمنوانه الخاص احتمالاً غير مطرود من جانب السيرة المتشرعية، لأنها سيرة سكونية إزاءه فلا حرج فيها.

وهذا كله يعني أن بحثنا السالف - إذا أراد أن يؤثر في هدم نظرية حجية الخبر - فلن يمكنه ذلك إلا إذا أثبتنا أن الشيعة زمن العصور كانوا مطبقين على التثديد بالعمل بالأخبار ومركزية ذلك عندهم رغم كون موارد الأخبار - لا أقل بدرجة معتد بها - لا يقين فيها، وأما في غير ذلك فلا يهدم بحثنا السابق سوى دليل السيرة المتشرعية، وكذا الإجماع والشهرة ببعض صيغهما، أي غير السيرة العقلانية التي أدرجت عند صاحب الرسائل والكفاية وغيرهما في دليل الإجماع.

وبهذا يظهر أن بحثنا السالف يمكنه أن يوظف معيارياً في إطار محدد وفق ما بيناه، فإن ثبت التثديد المذكور زمن العصور كان دليلاً في المقام، والا فتضعف قيمته بشكل يبين دون أن تزول، بل تكون محصورة بإسقاط بعض أدلة حجية الخبر لا جميع الأدلة.



## الفصل الثالث

# نظرية السنة من نقد المتن إلى نقد السند

(٧ - ١١ هـ)



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

## التحول الداخلي البنيوي وبذور تكون مدرسة السنة

منخل

استطلعنا - بحمد الله تعالى - في العصر السابق تحديد نظرية السنة في المدرسة الشيعية حتى عصر العلامة، أي القرن الثامن الهجري، لكن هذه النظرية لم تثبق على صورتها منذ العلامة ومن بعده، حيث دخلت مرحلة جديدة، سرعان ما تصاعدت وتأثرها لتحدث رد فعل عنيف بعد ثلاثة قرون من الرمن، أي بظهور المدرسة الأخبارية، فهما كانت نظريتنا التاريخية إراء العقبة الأولى من عصر المهبة، أي منذ المفيد والصدوق والكليسي وحتى ابن إدريس والمحقق الحلي، لا شديد - كما سيظهر لاحقاً أيضاً - أن طبيعة تقويم السنة المحكية كانت له طرائقه التي أحدثت بالاختلاف منذ عصر العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، ويبدو أن جميع الأطراف متفقون على أن منهج المتقدمين في تقويم الأحداث والتعامل معها كان يقوم بالدرجة الأولى على نظام القرئ، ومهما فهمنا النظرية العامة لديهم، وهل كانت المرحية عليها هي الحق أو الأعم منه ومن الاطمئنان أو الوثوق، أو حتى عبر الواحد التعبدية.. فلا شك أن مجال نظام لقرائن كان مفتوحاً وعلى نطاق واسع، لقد كانت نظرية الإجماع في أوجها، كما كانت مقولة إعراس الأصحاب عن الخبر أو عملهم به ذات نفوذ كبير، وجدباء صريحاً - كما تقدم - مع المحقق نجم الدين الحلي.

### السنة المحكية من ابن إدريس إلى ابن طاروس

ويبدو - وفق مقوله بعض الباحثين - أن تجربة ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ)<sup>(١)</sup> لعبت دوراً في إحداث تحول كبير في نظرية السنة عند الشيعة، لقد كان ابن إدريس مؤمناً بنظرية اليقين ومنكراً أخبار الأحاد، لكن المرق يبعه وبين من سبقه أنه أعمل نظريته بشكل أكثر سعة، انطلاقاً من أن تجربته جاءت بعد ثلاثي التطويري في العقه، والذي قدّمه الطوسي من قبل، وهو الخلاف، والنهاية، والمبسوط، لقد أدت توسعة المساحة الفقهية إلى تضائل حصول اليقين، ولما أصر ابن إدريس على مواصلة طريقه في نظرية اليقين، وجد نفسه أمام معطيات من النصوص لاحظ أنها أخبار آحاد، وهذا معناه أن

١ - الحسين بن شهاب الدين الكركي، مذاكرة الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، ٩٤؛ ومحمد تقي

التستري، قاموس الرجال ٩: ٩٢ - ٩٤.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

مقولة وجود خبر الواحد في مصادر الحديث عند الشيعة أخذت بالازدياد مع ابن إدريس، لمسيب أو لأخر، ولهذا وجدناه يؤمن بكبرى اليقين لكنه لا يعتقد أن مبدأ اليقين هذا متواجد في روايات المصادر الشيعية على الروام، على الخلاف مما كان يقوله المرتضى من قبل - كما لاحظنا - حينما اعتقد بأن أكثر الروايات الشيعية متواترة أو ما شابه، من هنا أخذت العديد من الروايات تتساقط، لأن ما كان من قرائن سابقة، لم يعد ينفع ابن إدريس ما دامت الموضوعات جديدة والعرضيات متوالدة، وما دام هو مفرطاً ببعض الشيء على ما يقال<sup>(١)</sup> - في تشدده في أمر العصر الأحادي كما يعبر عنه تراث أهل السنة.

إلى جانب ذلك، تشدد ابن إدريس في أمر الرواية أكثر من ذي قبل، فبعد أن كان حبر غير الإمامي ممكن القول كما لاحظناه في نص العدة للطوسي، عدت أخبار أهل السنة، والمطعية، والواقعية مرفوضة عند ابن إدريس وشدة وهي - عنده - أضعف أخبار الأحاديث نظراً لوثاقة الرجال و... وكذا الحبر المجهول راويه<sup>(٢)</sup>، لقد فتح ذلك الباب على مصراعيه لمزيد من التركيز على أمر الأسانيد ورجال الرواية، وليس فقط أخدها مجرد عنصر من العناصر، فعدد الروايات التي فيها رجال من هذه المرق ليس واحداً أو اثنين وإنما هو رقم هائل جداً، إذا أردنا حساب تداعيات نظرية ابن إدريس فيه فستكون غير عادية.

من هنا ذكر جماعة من الباحثين في تاريخ الفقه والعقائد أن خطوات ابن إدريس شكلت منعطفاً سرعان ما وجدنا تنفوره النظري في مدرسة متكاملة عند العلامة الحلي. كانت تشددات ابن إدريس في أمر الأسانيد - رغم عدم قوله بحجية خبر الواحد - متباحة لمزيد من الاهتمام برجال السند، وهو أمر إذا تقارن مع ضعف حضور القرائن القطعية إما ضعفاً وجودياً أو ضعفاً معرفياً، سوف يعضي - عندما ندرك أن العلامة الحلي الرائد الجديد في القرن الثامن لإحياء نظرية خبر الواحد الطوسية - إلى مزيد من التركيز على الأسانيد، كما سنلاحظ ذلك لاحقاً بالتفصيل، وهذا معناه أن نظرية السنة في هذا العصر أخذت منحى جديداً فتراجعت آليات نقد المتن لصالح نقد السند، وهذا تحول جذري للعامة، والملفت أن هذا التراجع لم تكن ردة الفعل عليه إحياء لنقد المتن كما كان الحال مع الشيخ المفيد وفق ما يظهر من السجل الذي دار تاريخياً بينه وبين الصدوق<sup>(٣)</sup>، بل كان

١ - بل قيل: إنه مفرط في رد أخبار أهل البيت عليهم السلام عامة، وهي مقولة جاءت في بعض نسخ كتاب الرجال لابن داود الحلي ٤٩٨، بعد أن وصفه في قسم المذمومين، قائلاً: «محمد بن إدريس المجلي الحلي، كان شيخ الفقهاء بالعدة، متقياً في العلوم كثر التصانيف، لكنه أعرس عن أخبار أهل البيت عليهم السلام». ونحن لا نوافق على هذه المقولة، لكنها على أي حال دالة.

٢ - ابن إدريس الحلي، السرائر ١: ٢٦٧، ٢٦٣، ٤٩٥، ٢ و ٩٥، ٣٠٤، ٢٥٥، ٦٧٥ - ٦٧٦، ٢ و ٢٥٢، ٢٧٢.

٣ - راجع كتابي الاعتقادات للصدوق وتصحيح اعتقادات الإمامية للشيخ المفيد، في المجلد الخامس من سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد؛ وراجع محمد حسين فضل الله، مجلة الفكر الجديد اللبنانية، العدد التاسع، عام ١٩٩٤م. مقال تحت عنوان: «مع شيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد».

تميزاً للسند هذه المرة، بعد أن تعرض لنقد مركز من جانب مدرسة العلامة وما تلاها، سيما مع الشهيد الثاني وولده الشيخ حسن والمحقق العاملي صاحب المدارك، كانت ردة الفعل على نقد السند مزيداً من الوثوق، فظهرت مقولة قطعية الكتب الأربعة وية ينيها مع التيار الأخباري، وبين العلامة ومن تلاه والاسترآبادي الأخباري ومن والاه تضاعل حضور نقد المتن وتكرس السند معياراً، إما لأن الأسايد كلها قطعية فلا حاجة للدعوى، أو لأنها منتقاة فما يصلح منها يكون معياراً، ومن هنا تراوحت نظرية السنة في العقل الشيعي بين هذين الإطارين، وسوف نجد أنهما استمرّا حتى عصرنا العاصد تقريباً ولكي نرصد - بالوثائق - التطورات التي حصلت، لا بد لنا أولاً من متابعة ما سمّيناه مدرسة العلامة، ثم ملاحظة تطوّر نظرية السنة مع التيار الأخباري، وبعد ذلك ردود الأفعال التي ظهرت على هذا التيار، وحصيلة المواقف عقبها.

### أحمد بن طاووس (٦٧٣هـ) وظهور عقل النقدي في علم الرجال

السيد أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس العلوي الحسيني (٦٧٣هـ) أخو السيد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس المشهور (٦٦٤هـ)، صاحب المصنّعات التي ينص ابن داود الحلّي (٧٠٧هـ) في رجاله على أنها تروى عن الاثنين وثمانين مصنفاً<sup>(١)</sup>. لم يشتهر هذا الرجل كما اشتهر أخوه، لكن بصماته كانت شديدة جداً على العقل الشيعي، رغم أنه بقي حلف الأفق. كانت لابن طاووس مساهمات فكرية عديدة، لكن أكثر كتبه - كما يقول المحدث النوري صاحب المستدرک - قد فقدت فلم تصل إلينا<sup>(٢)</sup>، والمعروف اليوم من كتبه المطبوعة المحققة كل من كتاب «بناء المقالة العاطمية» الذي ردّ فيه علي الجاحظ (٢٥٥هـ)، و«التحرير الطاوسي» الذي هو من مؤلفات صاحب المعالم، ولكن أصله يرجع إلى ابن طاووس، ولهذا سمّاه الشيخ حسن بالتحرير الطاوسي. إن الوثائق والمعلومات حول هذه الشخصية قليلة، لفقدان الأثرية الساحقة من كتبه التي سمّاها ابن داود الحلّي، وبمراجعة أسماء هذه المصنّعات وجدنا له كتاباً في علم أصول الفقه سمّي في رجال ابن داود بـ «الموائد العدة»<sup>(٣)</sup>، فيما جاء اسمه في رياض العلماء لعبد الله أهدي (ق ١٢هـ) بـ «الفرائد المدة»<sup>(٤)</sup>، أما السيد الخوئي فقد جاء في كلامه الذي ينقله عن ابن داود «الموائد (الفرائد) (العدة)»<sup>(٥)</sup>، ولم يصلنا هذا الكتاب لتعرف نظرية ابن طاووس في السنة، لكن ما وصلنا عنه - أي ابن طاووس - كان

١ - ابن داود الحلّي، الرجال: ١٥ - ١٦.

٢ - حسين النوري، خاتمة مستدرک الوسائل ٢: ٤٢٢.

٣ - ابن داود الحلّي، الرجال: ٤٥.

٤ - عبد الله أهدي، رياض العلماء وحياض الفضلاء ١: ٧٦.

٥ - السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ٢٤٤.

أموراً ثلاثة هامة:

الأول: إن أحمد بن طاووس كان استاذاً لكل من العلامة الحلي، وابن داود الحلي. كما يصرّح بذلك الحرّ العاملي في أمل الأمل<sup>(١)</sup>، والمفيد الأمين في أعيان الشيعة<sup>(٢)</sup> وغيرهما<sup>(٣)</sup>، وهذا معناه أنه إذا ثبت شيء ما عنه قبل أن يثبت للعلامة فمن المحتمل أن يكون العلامة قد أخذ ذلك الشيء عنه وسبّغته<sup>(٤)</sup>.

الثاني: إن ما ينصّ عليه أكثر من مؤرّح ومترجم هو أن ابن طاووس كان سبّاقاً في علم الرجال، إلى جانب كونه محدثاً<sup>(٥)</sup>، وبهنا هنا تسجيل نصّين دالّين هما:

النص الأول: ما ذكره ابن داود الحلي تلميذه المقرب حيث قال «وحقق في الرجال والرواية والتفسير تحقيقاً لا مريد عيه، رباني.. وأكثر فوائد هذا الكتاب [كتاب الرجال] وبكته من إشاراته وتحقيقاته»<sup>(٦)</sup>. وهذا النص دالّ على أن ابن طاووس كان متخصصاً في الرجال حبراً فهو، لكن النص الثاني أهم وهو:

النص الثاني: ما ذكره المحدث النوري. «هو أول من نظر في الرجال، وتمرّص لكلمات أربابها في العرج والتعديل، وما فيها من التمارص، وكيفية الجمع في بعضها، ورد بعضها وقبول الأخرى في بعضها، وفتح هذا الباب لمن تلاه من الأصحاب، وكلّما أطلق في مباحث الفقه والرجال ابن طاووس فهو المراد منهم»<sup>(٧)</sup>. ونحوه كلام الشيخ عباس القمي (١٢٥٩هـ) في «فوائد الرضوية»<sup>(٨)</sup>.

ويكشف هذان النصّان عن أن ابن طاووس لم يكن رجالياً باقلاً أو صاحب جميع للمعلومات والوثائق، بل كان باقداً، ولهذا عبّر النوري عنه بأنه أول من «نظر في الرجال» أي اجتهد ومارس نقداً وتحليلاً وتقويماً، ولا فالرجاليون الشيعة الذين سبقوه كثيرون كما هو واضح، وهذا معناه، أن ابن طاووس كان أول من منح علم الرجال بوضعه علماً نظيرياً لا حبرياً محسب، ونقدياً لا تقريرياً فقط، وشهجة ذلك أنه كان صاحب رؤية في أحوال الرواة ودرجاتهم وخصوصياتهم مما يمكنه أن يشكّل مدحلاً لتكوين نظرية في الأسانيد، ويمرّر ذلك أيضاً أن ابن طاووس قام بتويب كتاب رجال الكشي وتهذيبه، إلى جانب جملة الكتب الرجالية الأخرى، وقد قام الشيخ حسن صاحب المعالم بحفظ جزء من خطوة ابن طاووس هذه، في كتابه «التحرير الطاووسي»، فقد صرّح في أوّله بأن ابن

١ - الحرّ العاملي، أمل الأمل ٢: ٢٩.

٢ - مفيد الأمين، أعيان الشيعة ٢: ١٩٠.

٣ - راجع: الطهراني، النريعة ٧: ٦٤.

٤ - الحرّ العاملي، أمل الأمل ٢: ٢٩، وحبر الدين أنزركشي، الأعلام ١: ٢٤٦.

٥ - ابن داود الحلي، الرجال: ٤٦.

٦ - المحدث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ٤٣٧.

٧ - عباس القمي، فوائد الرضوية في أحوال علماء مذهب الحميرية ٤.

طاووس عنى «بتبويبه [رجال الكشي لأنه عبر مبوب] وتهديبه، ويحث عن أكثر أخباره متناً ومنشأ، وضم إليه فوائد شريفة، وروائد لطيفة، وورعه على أبواب كتابه»<sup>(١)</sup>.

ويقصد الشيخ حسن من قوله أحيراً «كتابه» كتاب «حل الإشكال في معرفة الرجال» الذي نصّ الحر العاملي وعبدالله أفندي وغيرهما على نصيبته إليه، أي إلى ابن طاووس، وأنّ التحرير الطاووسي هو تحرير لهذا الكتاب نفسه<sup>(٢)</sup>.

وإذا حللنا الفترة السابقة على ابن طاووس لم نجد خطوات نقدية في علم الرجال، إلاّ نتجاً محدودة هنا أو هناك، منتشرة في مطاوي الدراسات الفقهيّة وغيرها. كما هو الحال مع كلّ من ابن إدريس والمحقق العلي.

الثالث: وهو الأهم، إنّ عدداً من العلماء والمؤرّخين والمترجمين نصّ على أن ابن طاووس كان أوّل من ابتكر فكرة تقويم الأحاديث إلى أنواعها الأربعة، أي الصحيح والحسن والموثق والضعيف، تلك الخطوة التي هجرت الموقف فيما بعد بين الأحصاريين والأصوليين، ورغم أن عبارة بعضهم صريحة وقطعية في أنّه أوّل من أسس هذا التقويم<sup>(٣)</sup>، وعبارات البعض الآخر صريحة في أنّه تلميذه العلامة<sup>(٤)</sup>. إلاّ أن كلمات فريق آخر يبدو أنّها متأرجحة بين أن يكون هو مؤسس هذا التقويم أو تلميذه العلامة العليّ نفسه<sup>(٥)</sup>.

ويحسب ما تتبعناه - حيث لم نجد نصّاً لابن طاووس في هذا الأمر فيما وصلنا من كتب ومصنّعات - وحدياً أن أقدم نسخة لابن طاووس هو ما ذكره الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ) في كتابه «منتقى الجمان»، حيث صرح بأن هذا الاصطلاح الجديد (التقويم الرباعي) «لا يكاد يعلم وجوده قبل زمن العلامة إلاّ من السيّد جمال الدين بن طاووس»<sup>(٦)</sup>، وقد تبعه عليه من جاء بعده.

١ - الشيخ حسن، التحرير الطاووسي: ٤.

٢ - الحر العاملي، أمل الآمل ٢: ٣٠؛ وأفندي رياض العلماء ١: ٧٤ والطهراني، الذريعة ٧: ٦٤.

٣ - الحواسبي، روضات الجنّات ١: ٦٦؛ والشيخ حسن منتقى الجمان ١: ١٤؛ والكركي، هداية الأبرار.

٩٦، والأمين، أعيان الشيعة ٣: ١٩٠، والجرائري، كشف الأسرار ٢: ٣٩، ومعهي الدين الميرزا، قواعد الحديث: ١٦؛ ومعه من محمد تقي المجلسي سبق التقسيم على العلامة دون تصريح باسم ابن

طاووس، راجع له: لوامع صاحبقراني ١: ١٠٢، والسيّد حسن الصدر، الشيعة وفنون الإسلام: ٥٦.

وأبو الحسن المشككي، وجيزة في علم الرجال: ٨٩، والسبحاني في مقدّمته على كتاب الجامع للشرائع: ٨؛ ومصطفى الفهميني، تحريرات في الأصول ٦: ٥٤٠.

٤ - محمد أمين الاسترآبادي، الموائد المديّة ١٠٩، لكّنه يعود هيرتدّد بينه وبين رجل آخر قريب منه دون أن يسمّيه: ١٧٢ - ١٧٣؛ والمصنّ الكاشاني النوفي ١: ١٢٢؛ والبهاشي، مشرق الشمسين: ٣١ - ٣٢؛

والبصري، فائق المقال: ٣٠؛ ومحسن الأمين، أعيان الشيعة ٥: ٤٠١؛ والحراساني، دور الموائد: ١٢٢؛

ولمّنه يظهر أيضاً من الكلباسي في سماء المقال ٢: ١٢١.

٥ - يظهر من الحر العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٢٥١، ٢٦٢.

٦ - الشيخ حسن، منتقى الجمان ٦: ١٤.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ولمست نسبة الشيخ حسن لابن طاروس بالمعيدة أو المستعربة، انطلاقاً من العقل النقدي الرجالي الذي تمتع به هذا الفقيه، وأنه لما كان العلامة الحلّي أشهر من ابن طاروس في سماء الفكر الشيعي كان من المحتمل جداً أن يقرن هذا التقسيم الجديد للتصنيف باسم العلامة، أكثر من اقترانه باسم ابن طاروس، خصوصاً وأن أكثر كتب الأخير قد فقدت كما نقلناه عن المحدث السوري.

وبهذا يمكننا الحدس بأن الشخصية الرجالية القادة لابن طاروس، إلى جانب المسار الذي تركه ابن إدريس في التركيز على أمر الأسايد، قد ساهمت بشكل رئيس في فتح مرحلة جديدة مع العلامة الحلّي هذه المرة، ومن هنا تكون خطوة ابن إدريس إلى جانب خطوة ابن طاروس المدماك الأول في حدوث تحول كبير في منهج التعامل مع السنة المحكية.

### ابن سعيد الحلّي والفاضل الآبي، بين ابن طاروس والعلامة

قبل أن نصل إلى العلامة الحلّي من اللام الإشارة إلى شخصيتين. وجدنا عندهما تلويحاً في أمر الأسايد، لكننا لم نمرح هل كان هذا التلويح على طريقة ابن إدريس والمحقق الحلّي ممن لا يرون أخبار الأحاد الظنية، أم على طريقة العلامة الحلّي ممن يرى حجية هذه الأخبار؟ والسبب أنه لم يظهر لنا موقفهما العام ونظريتهما الكلية في باب الأخبار؛ نظراً لاختصار كتبهما.

وهاتان الشخصيتان هما:

١ - يحيى بن سعيد الحلّي (٦٩٠هـ) وهو أستاذ العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) كما نصّ على ذلك مترجموه<sup>(١)</sup>، وقد ألف ابن سعيد الحلّي بصحة كتب منها كتاب «الجامع للشرائع» في مجلد واحد يختصر المقه كله، ولا تندرج في هذا الكتاب مظاهر استدلالية حتى تجعلنا أمامنا صورة نظريته العامة في السنة المحكية، فهو أشبه بكتاب النهاية للشيخ الطوسي، ومداخلاته العقائدية محدودة جداً، كما أن مقدمة الكتاب في غاية الإيجاز، لم تشتمل على أي منهج إطلاقاً<sup>(٢)</sup>.

ومن الكتب الأخرى المختصرة لابن سعيد، كتابه «سرعة الناظر في الجمع بين الأشياء والنظائر»<sup>(٣)</sup>، وحال هذا الكتاب في فعل الاستدلالي كحال «الجامع للشرائع»، غير أننا وجدنا فيه بعض الوقفات السندية ذات الصلة ببعضنا هنا، ففي بحثه حول المواضع التي لا يجوز فيها البيع، ينقل ابن سعيد عن الشيخ الطوسي في «النهاية»

١ - راجع الأمين، أعيان الشيعة ١٠: ٢٨٧، والحرّ أمّ الأمل ٢: ٢٤٧، وأضدي، رياض العلماء ٥: ٣٣٧.

٢ - ابن سعيد الحلّي، الجامع للشرائع: ١٧.

٣ - شكك في صحة نسبة هذا الكتاب إلى ابن سعيد الحلّي الميرزا عبد الله أفندي في رياض العلماء ٥: ٣٣٧ - ٢٢٨، لكن الأكثر على كون الكتاب له.



اعتماده في إحدى الفتاوى على خبر رواه جماعة، ويعلق الحلبي قائلاً فوراً: «وهو واقفي، ومع ذلك لم يسنده إلى أحد من الأئمة <sup>(١)</sup>».

وهكذا نلاحظ عملية التركيز على الأسانيد في موضع آخر من الكتاب نفسه، حيث يعلق على رواية أخرى رواها علي بن الحسن الطاطري، قائلاً: «وهو واقفي شديد العناد، والمعتمد في هذه المسألة الإجماع، والآل الأصل الإباحة» <sup>(٢)</sup>، وبعد أسطر قليلة يقول في مطاوي بحثه: «جاءت به في «التهذيب» أحاديث صحيحة الإسناد» <sup>(٣)</sup>، فوصف الصحة استخدم هنا مثلاً بالسند لا بالرواية نفسها كما كان دارجاً في الفترة السابقة على ابن إدريس، وهكذا يصرّح بأن العمل بهذه الطائفة من الأخبار أولى، لأن في الطائفة الأخرى رجل زيدي يتري، ونحو ذلك من التوظيفات، عسى قلّتها <sup>(٤)</sup>.

ولا يبدو من مراجعة ترجمة ابن سعيد في مصادر الرجال والتراجم أنه كانت تربطه علاقة علمية بأحمد بن طاووس (٦٧٣هـ)، حتى نحاول التكهّن بأن هذه النصوص القليلة في كتبه تجمله على مفرقة من هذا التيار الجديد الذي بدأ بالتكوّن في ظلّ مناح اعتبار أخبار الأحاد، كل ما لدينا أنه كان من أساتذة العلامة، ولو كان له صلب في هذا المصطلح الجديد لكان من المنطقي أن يتمّ نقل ذلك وهو ما لم يثر عليه، بل عثرنا على أن أستاذه كان المحقق الحلبي مما يمزّر أنه كان على الطريقة القديمة.

٢ - الفاضل الآبي (ق ٧هـ) زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب، ابن أبي المجد اليوسفي، المعروف بالماصل، والمحقق الآبي، أجنب فقهاء الشيعة في القرن السابع الهجري على ما يظنّ، والآل فلا يُعرف عن تاريخ ولادته ولا وفاته شيئاً، عدا أنه أنهى كتابه الوحيد الذي عرفناه وهو «كشف الرموز في شرح المختصر النافع» عام ٦٧٢هـ، ولا يدري كم عاش بعدها <sup>(٥)</sup>.

وثمة في شخصية الآبي - أو الآوي - أمر هامان هنا هما:

الأمر الأول: إن المحقق الآبي، يذكر في كتابه الوحيد هذا اسم السيد أبي المضائل أحمد بن موسى بن طاووس كثيراً <sup>(٦)</sup>، مما يدلّ على حضور هذه الشخصية في نتاجه الفكري، الأمر الذي يعمّز احتمال أنه درس عنده أو تعلّم على يديه، الأمر الذي تصرّح به كلماته نفسه التي نقلناها في الهوامش، حيث يعبّر عنه بـ «شعباً»، مما يقوي احتمال تعلّمه على يديه، كما أنه كان من جهة أخرى ثميداً للمحقق الحلبي (٦٧٦هـ) كما يذكره

١ - ابن سعيد الحلبي، نزهة الناظر: ٧٧.

٢ - المصدر نفسه: ٩٥.

٣ - المصدر نفسه.

٤ - المصدر نفسه، ١٥١، ١٥٦.

٥ - محسن الأمين، أعيان الشيعة ٤: ٦٣١ و ٦٣٢.

٦ - المحقق الآبي، كشف الرموز ١: ٢٢٣، ٤٥٩، ٤٦٣، ٤٧٧، ٤٨٦، ٤٩٧، ١٣٢، ١٦١، ٢٠٨، ٢٥٧.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

أفتدي في رياض العلماء<sup>(١)</sup>، وبهذا يمكن أن يتعزّر عندنا احتمال أن يكون الأبى واحداً من المكونات الأولى التي يذرها ابن طاووس في الوسط الشيعي، سيما بعد ملاحظة الأمر الثاني الذي سنذكره قريباً.

**الأمر الثاني:** ثمة حضور مميز نسبياً لرصد الأسانيد عند المحقق الأبى، يجدر بنا مطالعته، فقد رد الأبى العديد من الرويات أو دعيخ فيها لوجود رجال الفطحية في سندها<sup>(٢)</sup>، أو رواة من أهل السنة<sup>(٣)</sup>، أو من الغلاة<sup>(٤)</sup>، أو من الواقفة<sup>(٥)</sup>، أو من الزيدية<sup>(٦)</sup>، أو الزيدية البترية<sup>(٧)</sup>، أو... هذا فضلاً عن تضييفه بالإرسال رواية هنا، وبالإسمرار أخرى هناك مما هو مذكور في بعض الهوامش المشار إليها أدناه.

لكن مع ذلك، نلاحظ في بعض المواضع المحدودة أن الفاضل الأبى قد أحد بروايات بعض من اتصف حاله بما تقدم، وذلك عندما وثقه الأصحاب وعملوا بروايته، فكان عمل الأصحاب واعتمادهم يهدم البناء السني المتشدد في الأخذ بروايات غير الإمامية<sup>(٨)</sup>.

وهذا معناه أن عدم الإمامية في السروي تعد نقطة ضعف عند الأبى، نعم، قد يجبرها جابر آخر، لكنّها على أي حال نقطة ضعف توجب سقوط السند.

والنص المهم لدينا أيضاً عند الأبى هو ما ذكره في مقدمة كتابه حيث قال: «قد أودعت في هذا الكتاب مما استدلت به الروايات المستعملة عبر الشاذة والنادرة، واحتججت في إيراد الأصحّ منها بالأصحّ، اللهم إلا استعملها المشايخ في فتاويهم، فأوردتها، والنظر إلى عملهم لا إليها...»<sup>(٩)</sup>، ومعنى هذا النص أن علماء السنية قد أفتحت عند الأبى، كما دلّ على ذلك، تعبير الأصحّ بالأصحّ، لكن معيار عمل الأصحاب كان أقوى من أي معيار آخر، كما كنا نشاهده مع أستاذنا المحقق العليّ من قبل.

وبهذا يتبيّن، أن خطوات أوليّة قد ظهرت مع ابن إدريس، إلى أن جاء ابن طاووس، ثمّ لاحت بعده بعض الكلمات في مصنّعات مثل ابن سعيد العليّ والفاضل الأبى، وإن كان وصوح ميل الأبى أكبر من العليّ، دون أن نجزم بأنهما دخلا فعلاً سياق التكوّن الجديد لنظرية السنة، الذي عرّف مع العلامة لاحقاً.

- ١ - أفتدي، رياض العلماء ١، ١١٦، وهو واضح جليّ في مطاوي «كشف الرموز» انظر كمثال ١، ٧٧.
- ٢ - المحقق الأبى، كشف الرموز ١: ٢٤٤، ٢٧٩، ٤٩٧، و٢: ٤٣٤، ٦٠٦.
- ٣ - المصدر نفسه ١، ٥١٩، و٢: ٤٨٥، ٤٩٩، ٦٥٠.
- ٤ - المصدر نفسه ٢: ٦٥٠.
- ٥ - المصدر نفسه ١، ٤٠٠، ٤٥٠، ٤٩٢، ٥١٥، ٥١٩، و٢: ١٦، ٣٨، ١١١، ١٤١، ١٧، ١٧٨، ٤٠٢، ٤٦٩.
- ٦ - المصدر نفسه ٢: ٧٢.
- ٧ - المصدر نفسه ٢: ٢٤٠، ٢٥٩، ٢٩٨، ٦٦٧.
- ٨ - المصدر نفسه ١: ٧٧، ٢٤٥، ٢٧٢.
- ٩ - المصدر نفسه ١: ٢٩.

## العلامة الحلي

### والتأسيس الفكري المجدد لنظرية السنة

وصل الدور - بعد ابن طاووس - إلى العلامة نجمن بن يوسف بن المطهر الحلي (٧٢٦هـ)، فأحدث تحولاً في نظرية السنة المحكية.

سار العلامة في دراساته الأصولية حول السنة على نفس المحطّط الذي سار عليه من قبل كلّ من المرتضى في الذريعة والطوسي في المدّة معاً أسلفناه سابقاً عند الحديث عن درجعة المرتضى، وعالج في كتبه الأصولية - لا سيما منها «تهذيب الوصول» و «نهاية الوصول» و «مبادئ الوصول» - موضوعات الحبر<sup>(١)</sup> بالآليات نفسها المتبعة سابقاً مع مرادٍ من البحث والنقد والمناقشة.

وقد تبنّى العلامة في كتبه هذه نظرية الحبر الواحد الظنّي صراحةً وبإمعان عنها مناقشة شديدة، قال في «مبادئ الوصول»: «حبر الواحد هو ما يفيد الظنّ، وإن تعدّد الحبر، وهو حجة في الشرع، حلاًفاً للسيد المرتضى وجماعة»<sup>(٢)</sup>

وبخصوص الحلي واضحة في تبنيّه نظرية الحبر وكثرة أيضاً، ومن هنا لم يصحّ ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين من أنّ لعلامة «تردّد في خبر الواحد، وإن كان المعروف عنه الرّفص»<sup>(٣)</sup>، وقد أحالنا هذا الباحث على نصوص كتاب «مبادئ الوصول» والتي منها النصّ الذي قدّمناه آنفاً، وهي نصوص تؤكّد برمتها على تبني العلامة نظرية الخبر في الشرعيّات، وعندما حاول هذا الباحث تدعيم مقولته أنّ المعروف عن العلامة رفض نظرية الخبر استند إلى نصّ آخر في «مبادئ الوصول» يقول: «حبر الواحد إذا اقتضى علماً، ولم يوجد في الأدلّة القاطعة ما يدلّ عليه، وجب رده، لأنّه يقتضي التكليف بالعلم، ولا يفيد، فيلزم تكليف ما لا يطاق»<sup>(٤)</sup>.

١ - العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ٢٣.

٢ - علي حسين الجابري، الفكر المصلي عند الشيعة الإثنا عشرية، ٢٤٢.

٣ - العلامة الحلي، مبادئ الوصول، ٢٠٩.

لكن هذا النص لا يدلّ على رفض خبر الواحد مطلقاً، بل يُرشدنا إلى تمييز العلامة بين مجالي الشرعيات والمقدييات، فهي الشرعيات خبر الواحد مقبول، أمّا في المقدييات فهو مرهوض، والسبب في رفض العلامة له في المقدييات - مثله في ذلك مثل الكثير من علماء الإمامية كما سيأتي الحديث عنه في الفصل السابع من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى - هو أن خبر الواحد إذا أئرمني العلم والاعتقاد بشيء، ثم بحثت في المصادر والأدلة فلم أجد دليلاً يحقق لي حصة العلم في نفسي وحب طرح خبر الواحد، لا لأنه خبر واحد، بل لأنه طالبني بأن أكون عالماً بشيء، ولم أجد دليلاً يحصل عندي هذا العلم، وخبر الواحد نفسه لا يفيد العلم، إذ كيف أمثل أو مر خبر الواحد بالعلم وهو لم يحصل عندي؟<sup>١</sup> إن تكوين العلم في داخل النفس مع عدم وجود دليل أو عنصر مكوّن لهذا العلم هو تكليف بما لا يطاق.

وهذا الكلام ليس رفضاً مطلقاً لأخبار الأحاد، بل في خصوص المسائل العلمية من المقدييات، كما أنه ليس تردداً بل تمييز، وهو تمييز معروف بين الشرعيات والمقدييات. على أية حال، رغم وحدة المصادر والنتائج بين درس العلامة لخبر الواحد ودرس الدريمة والعدة، اختلفت العلامة في بعض تدنّجه واستدلالاته عن سبقه، مع احتماطه بنظرية خبر الواحد كما أشرنا، فمع عدم أخذ الخبر الأصولي السابق بمثل أية الباء دليلاً على حجية الخبر كما لاحظنا من المرتضى والطوسي، أعاد العلامة تكوين نظرية السنة المحكية على أساس أدلة عقلية، فلم يقف كثيراً عند الإجماع الذي كان العماد الأساسي الذي شاد عليه الطوسي نظريته، بل تعدّاه إلى الاستناد إلى بعض النصوص من آيات وغيرها، لكي يؤكد أن السمع قد ورد بالاعتماد على الأخبار غير القطعية بالتواتر، راداً بذلك على مقولة السيد المرتضى بعدم ورود السمع بذلك.

هذه الإضافة، أي تمسك العلامة بالنص القرآني في آيتي النبأ والنصر<sup>(١)</sup>، جعلته يدخل نظرية الخبر الشيعية في إطار مقولات خبر الثقة وخبر العدل وما شابه، لأن آية النبأ قد اشتملت على النهي عن الأخذ بخبر الفاسق، فيكون الاستدلال بها على أخبار الأحاد قائماً على ما يسمّى في علم أصول الفقه بمفهوم الشرط، أي إن لم يأتكم الفاسق بالخبر فلا يجب عليكم التمسك ويمكنكم الأخذ به، ولما كان الطرف المقابل للفاسق هو الرجل العادل، ظهرت فكرة العدالة في حجة أخبار الأحاد بوصوح أكبر. وقد لاحظنا ههنا مضى أن الشيخ الطوسي كاد يدخل في هذا السياق بمعنى أن يجعله الميار الأوّل ويقف على أساسه ويبني وفقه الاستثناءات لولا أنه اعتمد على الإجماع دليلاً أساسياً للأخذ

بأخبار الآحاد رافضاً دلالة الآيات وفق ما تقدم، ولما كان عمل الشيعة متحركاً غير مقتصر على مقولات العدل والوثاقة والضبط؛ لوجود نظام القرائن أو لمبدأ الإجماع الشيعي على العمل ببعض الروايات كما جاء في العدة، وفق ما تقدم، شعر الطوسي أنه مضطراً للأخذ بروايات السنة أو الشيعة غير الإمامية أحياناً، انطلاقاً من عمل الطائفة مهما كان المنصر الذي اعتمدت الطائفة عليه في أخذها بأصول ومصنفات غير إمامية، لكن الحال لم يكن كذلك مع العلامة، إذ كانت آية الله استي اعتبرها دليلاً على صحة خبر الواحد تشي بعبارة الفسق والعدالة.

ورغم بعض المناقشات التي سجلها العلامة على مثل آية الله في «نهاية الوصول»<sup>(١)</sup>، إلا أنه أخذ بها في «تهذيب الوصول»<sup>(٢)</sup> الذي تشهد مسطورته الأخيرة على أنه أنه بعد «النهاية»<sup>(٣)</sup>، كما أخذ بها في «مبادئ الوصول» أيضاً<sup>(٤)</sup>، وهذا يعني أن رأي العلامة قد استقر على مرجعية جديدة في صحة الخبر، إضافة إلى مرجعية الإجماع. ويجب أن يؤكد هنا على أننا حينما نتحدث عن حدوث تحول مع العلامة الحلي، يفترض أن لا ينهم كلامنا بوصفه إبداعاً بالانقلاب المواقف الشيعة من خبر الواحد رأساً على عقب، فليس هذا هو المراد، وإنما تحول داخل مدرسة خبر الواحد في إعادة رسم حارطة الأولويات في المعايير التي تقوم على أساسها عملية الاختيار بأخبار الآحاد فلا مقولة العدالة كانت معدومة بالمرّة من وعي أبي جعفر الطوسي بل وجدناها في العدة كما مرّ، ولا مقولة القرائن - ومنها عمل الأصحاب - كانت مفقودة في وعي مدرسة العلامة - كما سنرى بالتفصيل - وإنما التحول العذري الذي حصل هو تمرکز المعيار الأولي في هذا الطرف أو ذاك، وهذه نقطة يجب أن نشير إليها دفماً للالتباسات في هذا الموضوع

وعلى أية حال، ولما تأسست نظرية السنة المحكية عند العلامة على هذا الأساس، انفتح عنده الباب على مصراعيه، للبحث حول شروط الراوي، فأخذ فيه شروطاً عدة كالبلوغ والعقل والإسلام والعدالة والضبط<sup>(٥)</sup>، وهكذا تركزت شرعية الأخبار أكثر فأكثر على صفات الراوي، وتضاعفت أهمية النظر في الأسانيد وأحوال رجالها، سيما وأن العلامة قد نصّ على عدم قبول رواية المجهول حاله، مذكراً بمخالفته في ذلك أبا حنيفة

١ - العلامة الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢٩٤.

٢ - العلامة الحلي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٢٩.

٣ - المصدر نفسه: ٢٩٩.

٤ - العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢١.

٥ - راجع العلامة الحلي، مبادئ الوصول ٢٦ - ٢٧ وتهذيب الوصول ٢٢ - ٢٣٢ ونهاية الوصول.

النعمان<sup>(١)</sup>، ومعنى ذلك أنه لم يعد مسموحاً الاعتماد على غير التوضوح في الأسانيد، مع تضالّ القرائن يوماً بعد يوم.

ورغم أن المحقق نجم الدين الحلي (٦٧٦هـ) قد تعرّص للاستدلال بالآيات على حجّة الخبر في كتابه «معارج الأصول»، إلا أنه هناك لم يبد لنا أنه أخذ بتلك الآيات. ذلك أنه قال قبل سرده الآيات: «واحتج المتعسّكون بالنقل بوجوه»<sup>(٢)</sup>، بل وحدهاء بعد استعراضه لها ولمثل دليل إجماع الصحابة. - بعد دلائلها الواحدة ظلو الأخرى، ثم ينقل مجمل كلام الطوسي وأدلته الخاصة دون تعليق<sup>(٣)</sup>، وهذا مصاه - كما أشرنا سابقاً - أن ذكره بعد ذلك شروط الراوي لا يُدلّ على أنه يريد به مبروغة حجّة الخبر، حتّى يكون قد سبق العلامة الحلي في التركيز على المنفرد ورجاله، إذ من الممكن جداً - بقريضة كلامه في «المعتبر» من أن خبر الإمامي العدل الصابط إذا لم يطمئن فيه ولم يرد معارض له هو خبر يقيني - أن يكون مراده من وراء ذكر شروط رجال السند من الإيمان والعدالة والعقل والبلوغ<sup>(٤)</sup> - تحقيق صفى الخبر اليقيني وفق المييار المشار إليه في كتاب «المعتبر». لا

فتح باب النظر في الأسانيد على أساس حجّة الخبر الظني كما هو الحال مع العلامة هذا على أحد الاحتمالين اللذين أثّرناهما في فصل في تحليل نظرية المحقق الحلي أما على الاحتمال الآخر، وهو احتمال عدول المحقق عن رأيه في كتاب «معارج الأصول» وتبنيه مدرسة اليقين في كتابه «المعتبر»، فإنّ المحقق يكون أسبق من العلامة في معالجة هذا الموضوع من الزاوية الأصولية، أي في دراسات الأصولية. مع افتراض إدراجه في كتاب «معارج الأصول» في سلك القائلين بأخبار الأحاد كما هو مقتضى الاحتمال الثاني المتقدم، وما يبدو أنه نحى المحقق عن الريادة الأصولية في هذا التشبيد لنظرية العدالة في الأسانيد هو عدوله بعد ذلك عنه - بناء على الاحتمال الثاني - فكانه أراد الدخول في هذا المساق ثم تراجع في «المعتبر» ليصير في سلك أنصار مدرسة اليقين.

وإذا أخذنا بالاحتمال الثاني ربما وحدها حينئذ ما يطرر - بناء على كون المحقق من القائلين بخبر الواحد الظني - أنه مارس ثقافة التقسيم الرباعي أو ركّز على أمر السند، ففي كتابه «المختصر النافع»، يرد رواية لإسحاق بن عمّار نسبين هما: الإرسال، ووقوع الحسن بن سماعة في طريقها، وهو واقفي<sup>(٥)</sup> والمختصر آله قبل المعتبر كما هو واضح.

١ - العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ٢٠٦ - ٢٠٧؛ وهدى الوصول: ٢٢٢ وبهاية الوصول: ٢٠٠

٢ - نجم الدين الحلي، معارج الأصول: ٢٠٨.

٣ - المصدر نفسه: ٢٠٩ - ٢١٤

٤ - المصدر نفسه: ٢١٥ - ٢١٨

٥ - المحقق الحلي، المختصر النافع، ٢٦٢.

لأنَّ المُعتبر شرح للمختصر كما يظهر من عنوانه، ومعنى ذلك أنَّ هذا الاستخدام جاء قبل عدول المحقق الحلِّي عن نظرية حجية الحر الطَّنِّي، وهكذا وجدنا المحقق يطرح في «المسائل المرية الأولى» رواية لوجود ابن يونس فيها وهو واقفي<sup>(١)</sup>.  
والمواضع التي حاول فيها الحلِّي التركيز على السند قليلة جداً إذا استثنينا كتاب «المعتبر»، ولهذا لم تكن تجربته تريد على تجربة المحقق الآبي أو ابن سعيد الحلِّي أو... من هنا لا تعدُّ محاولاته ذات أهمية قياسية بالعلامة الحلِّي.

نعم، كانت للمحقق مثل هذه الوقفات السندية بشكل أكبر بكثير، لكن في كتاب «المعتبر» الذي أثبتنا أنَّه كان فيه ملئاً بنظرية اليقين، فتكون محاولاته هذه مشابهة تماماً لتجربة ابن إدريس، هيدخل في سبأه، ويحري عليه ما كنا تحدثنا به عن ابن إدريس، ويمكن مراجعة تلك الوقفات السندية في المُعتبر نفسه، حيث أسقط العبر الضعيف السند لأسباب عدَّة إلا مع عمل الأصحاب به<sup>(٢)</sup>.

وبهذا تبقى محاولة العلامة في دراساته لأصوله مفتاحاً نظرياً للأولويات السندية، سيما وأنَّ العلامة هدَّ شاد كتابه «خلاصة الأقوال» المختصر لبحث أحوال الرجال على أساس تقسيم ثنائي للمعتبر على روايته أو المتروك والمنوقف بشأنه، شدة ما فعله ابن داود الحلِّي المعاصر له في تقسيم كتابه إلى المدحيين والمدمومين المجروحين<sup>(٣)</sup>. وإدخال عناصر المذم والذم أو الوثاقة والضعف أو الاعتماد وعدمه لها دلالة في فرز الرجال، ذلك أنَّ المصنَّعات الرجالية للطوسي والنجاشي كانت تركز أكثر على جانب المصنَّعات والمؤلفات كما يظهر بوضوح لدى مراجعتها، بل كان ذلك أي التذليل على حجم مصنَّعات الشيعة - هو لبحث على تأليف بعضها ك فهرست الشيخ الطوسي<sup>(٤)</sup>، فيما صار كتاب الخلاصة ومثله رجال ابن داود معنيين أكثر بنسب حاله الراوي الدخيلة في الموقف منه بوصفه راوياً من الرواة، وهو مؤشر ليس نهائياً بل له نحو دلالة - ربما - على أنَّ ابن طاووس - شيخ العلامة وابن داود - هو من ركَّز هذا المشروع في ذهن تلميذه.

١ - المحقق الحلِّي، الرسائل التسع: ١٠٥.

٢ - انظر كمادج: المحقق الحلِّي المختصر ١١، ٤٦، ٦٧، ٦٨، ٨٧، ٩٤، ١، ١٢٣، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٢٧، ٢٤٥، ٢٦١، ٢٧٥، ٢٨٩، ٢٨١، ٢٩، ٣٢٤، ٣٥٤، ٤٥٢، ٢، ٣٤، ٧٥، ١٣١، ٣١٠، ٣٩٩، ٥٨٩، ٦٦٧، ٧٧٠، ...

٣ - ابن داود، الرجال: ٢٥.

٤ - الشيخ الطوسي، فهرست ٢ وانظر حول طبعه مصنَّعات الرجالية القديمة ومصنَّعات العلامة بما يؤيد ما نريد الوصول إليه، العلامة التستري، قاموس الرجال ١، ٢٧، ٢٩، ٣٧، ٢٩.

## نظرية السفة في الفكر الإسلامي الشيعي

ومن مقدمة «الخلاصة» للعلامة بعد موضوع السند حاضراً بالدرجة الأولى، فيما كان موضوع رجال السند حاضراً بالدرجة الثانية في مقدمة فهرست الطوسي، يقول العلامة: «أما بعد، فإن العلم بحال الرواة من أساس الأحكام الشرعية، وعليه تبتني القواعد السمعية، يجب على كل محقق معرفته وعلمه، ولا يسوغ له تركه وجهله، إذ أكثر الأحكام تستمد من الأخبار النبوية والرويات عن الأئمة المهديين، عليهم أفضل الصلوات وأكرم التحيات، فلا بد من معرفة الطريق إليهم، حيث روى مثايخنا رحمهم الله عن الثقة وغيره، ومن يعمل بروايته ومن لا يحوز الاعتماد على نقله، فدعانا ذلك إلى تصنيف مختصر في بيان حال [الرواة] ومن يعتمد عليه، ومن تترك روايته...»<sup>(١)</sup>.

فإن هذا النص يدلنا على مدى تطور أمر السند مع ابن طاووس، ومن ثم النظر إلى الرجال من زاوية مدى الاعتماد على روايتهم، لا من زاوية مصنفاتهم كما كان الحال مع النجاشي والطوسي على مستوى الاهتمام الأول، وكما لاحظناه مع ابن شهر آشوب (٥٨٨هـ) في معالم العلماء الذي جعله تنمّة لفهرس الطوسي<sup>(٢)</sup>، والشيخ منتجب الدين الرازي (٦٠٦هـ)، في فهرسته كما يدوج أيضاً من اسم الكتاب ومقدمتهما<sup>(٣)</sup>. بل كما لاحظناه مع العلامة نفسه في مصنفات أخرى له مثل كتابه «إبصار الاشياء»<sup>(٤)</sup> ومن هذا النحو برمته ولد التقسيم الرباعي للحديث، مما بات يعرف بتوزيع الحديث، أو الاصطلاح الجديد أيضاً.

كانت الولادة الرسمية للمصطلح الجديد، والإعلان الرسمي لتقسيم الحديث في كتاب «منتهى المطلب في تحقيق المذهب» للعلامة الحلي، ذلك الكتاب الذي يعنى - قبل كل شيء - برصد الاتجاهات والآراء المقهية في الداخل الشيعي، نقاط الاتفاق فيها ونقاط الخلاف كما يذكر ذلك الحلي نفسه<sup>(٥)</sup>. قال العلامة الحلي في نص تاريخي «المقدمة الثامنة: أنه قد يأتي في كتابنا هذا إطلاق لعلم الشيخ، ونعني به الإمام أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي... وقد يأتي في بعض الأخبار أنه في الصحيح، ونعني به ما كان رواه ثقة عدولاً، وفي بعضها الحسن، ويريد به ما كان بعض رواه قد أثبت عليه الأصحاب، وإن لم يصرحوا بلفظ التوثيق له، وفي بعضها في موثق، ونعني به: ما كان بعض رواه من غير

١ - العلامة الحلي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ٤٢.

٢ - ابن شهر آشوب، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديماً وحديثاً: ٢.

٣ - منتجب الدين الرازي، فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفاتهم: ٥ - ٦.

٤ - العلامة الحلي، إبصار الاشياء: ٧٧.

٥ - العلامة الحلي، مختلف الشيعة، ١: ١٧٢، ومنتهى المطلب: ٤.





## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ثالثاً: رفض العلامة عدداً من الروايات لوجود رجال من المطحنية في سندها، من قبيل قوله: «بالمع من صحة السند، فإن في طريقه القاسم بن عروة، ولا يحصرني الآن حاله، وابن بكير وهو طحني»<sup>(١)</sup>، وقوله: «والرواية ضعيفة السند، لأن في طريقها ابن فضال وابن بكير، وهما طحنيان»<sup>(٢)</sup>، وغير ذلك أيضاً<sup>(٣)</sup>.

رابعاً: وهكذا ردّ العلامة روايات في طريقها أهل السنة<sup>(٤)</sup>، أو النواوسية<sup>(٥)</sup>، أو الغلاة<sup>(٦)</sup>، إلى غير ذلك من التصعيف بحالة اراوي أو الإرسال أو الإضممار مما هو كثير، أشرنا لبعضه في الهوامش.

خامساً: رغم كل هذه المواقف المتشددة للعلامة والمركزة على أمر السند، إلا أننا نحمد، يتخذ مواقف أخرى، لم يبدُ بعضها وصحاً لنا، فقد قبل الرواية التي هيها رجال من التريّة مع توثيق الأصحاب لهم، فقد قال في المختلف: «لا يقال، إن عياث بن إبراهيم بتري، والمث غير دالّ على المطلوب لأننا نقول: إن عياثاً، وإن كان بترياً، إلا أن أصحابنا وثقوه، فيطلب على الظن ما نقله، والظن يحب العمل به...»<sup>(٧)</sup> وهكذا يملّق على رواية رواها عمرو بن سعيد بن هلال بن أسمر صحبة رواها عبدالله بن سنان بالقول «لأن عمراً هذا طحني، والأصحاب لم يعملوا بهذه الرواية أصلاً»<sup>(٨)</sup>، وهذا معناه أن الأصحاب لو عملوا بها لربما أمكنها معارضة خبر عبدالله بن سنان الصحيح عند العلامة، وهكذا وحدها العلامة يعتمد على رواية طحنية أحياناً عندما يوثقهم الأصحاب<sup>(٩)</sup>، وعلى رواية نواوسية لاندراجهم في أصحاب الإجماع أو تصحيح ما يصح عنهم<sup>(١٠)</sup>.

لكن المثير للانتباه عند العلامة أن شخصاً يعمل بروايته تارة لتوثيق الأصحاب له

١ - العلامة الحلي، مختلف الشيعة ١: ٢٨٠.

٢ - العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٥: ٢٥١.

٣ - العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٢: ١١٥، ٢: ٢٩، ٥٥٢، ٧، ٢٨٨، ٢٩١ ومنتهى المطلب ١: ٧٢، ٧٧، ١٢٥، ١٦٤، ٢، ٧١، ٢٢٢، ٢٤٢، ٢٤٢، ٢٠٦ (وهنا حديث عن الإسماعيل) ٢٧٨، ٢، ٦٢، ٤، ٢، ٢٠٦.

٤ - العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٢: ٥٥٢، ٤، ١١١، ٥، ٢٢٨، ٧، ٢٨٨.

٥ - المصدر نفسه ٢: ٢٧١.

٦ - المصدر نفسه ١: ٢٢٧، ٢: ٨١، وله أيضاً: منتهى المطلب ٢: ١٢٠.

٧ - العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٥: ٩٤.

٨ - العلامة الحلي، منتهى المطلب ١: ٦٩.

٩ - المصدر نفسه ١: ٩٨، ٥٩، ٢، ٢٠٢، ٢٦٨، ٣٧٦، وله أيضاً: تذكرة الفقهاء ٦: ١٦.

١٠ - العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٢: ٨، ٢، ١١٢، ١٤٠.



## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

يدخل في بحثنا هنا، وأنما هذا الاضطراب في كتاب واحد وفي حق شخص واحد مما يبعد جداً أن يكون اختلافاً في الرأي فحسب، وبما هو بنظري ارتباك في بعض مديات النظرية عند العلامة في إطارها الميداني التطبيقي وهذا أمرٌ لاحظناه عند الشيخ الطوسي أيضاً في العدة، كما في كتبه الأخرى على ما أسفناه سابقاً، ولعلّ حداثة النظرية من جهة، وتأثيراتها المربكة في التطبيق من جهة أخرى هما السبب في هذا الذي شاهدناه عند العلامة، ولم أجد من قدم إجابات لهذا الموضوع مقننة

وعلى أية حال، ولد التقسيم الجديد وأعطى عنه رسمياً، وطبق ميدانياً في العقه والرجال، والأمر الملفت أيضاً في التأكيد على استمرار العلامة في نظريته بل مشروعه.. كتابان ذكرهما لنفسه في كتابه «خلاصة الأقوال»<sup>(١)</sup>، وورداً أيضاً في قسم الإجازات الذي ذكره المجلسي في بحار الأنوار<sup>(٢)</sup>، كما نصّ عليهما علماء الرجال والتراجم والمصنفات كالأمين<sup>(٣)</sup> والأفندي<sup>(٤)</sup> والطهراني<sup>(٥)</sup>.

وهذان الكتابان هما «الدرّ والمرجان في الأحاديث الصحاح والحسان»، و«المنهج الوصّاح في الأحاديث الصحاح»، وقد قيل: إن الأول منهما يقع في أحراء عشرة، وقد نصّ محسن الأمين في الأعيان على عدم وجود عيين ولا أثر لهديين الكتابين<sup>(٦)</sup>، لكنهما على أي حال يدلان على مدى اهتمام نظرية السند والتقسيم مجال الفعل والإنتاج، وإذا صاب هذان الكتابان فإن الشيخ حسن صاحب المنتقى قد حاول إنتاج بمادح لهما في «المنتقى» في إشارة إلى وحدة المنهج الذي شرع به العلامة واستمرّ حتى الشيخ حسن، ثلاثة قرون متوالية.

وعلى أية حال، فقد لاحظنا في إطار سميناً، أن المتقدمين ما كانوا يعرفون فكرة التقسيم الرباعي، ونقد السند بالمعهوم وبالشكل الذي جاء مع العلامة وابن طاووس، حتى قيل: إن الصفة إذا أطلقت في كلماتهم اتصلت بالمتن، وإذا أطلقت في كلمات المتأخرين ارتفعت للسند<sup>(٧)</sup>، لكن مع ذلك وقعت هذه المسألة محلّ جدل محدود نسبياً، إذ ذهب

١ - العلامة النجفي، خلاصة الأقوال، ١١٠ و ١١٣.

٢ - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٠٧ : ٥٢، وقد ذكر المجلسي أن كتاب الدرّ والمرجان يقع في عشرة أجزاء، والظاهر أن سبب هذا الاختلاف وجود اختلاف بين نسخ كتاب «خلاصة الأقوال» نفسه كما يقول الطهراني في الدررمة ٨ : ٨٧.

٣ - محسن الأمين، أعيان الشيعة ٥ : ٤٠٦.

٤ - عبد الله أفندي، رياض العلماء ١ : ٣٧٢، ناصحاً أيضاً على أن «الدرّ والمرجان» يقع في عشرة أجزاء.

٥ - آقا بزرگ الطهراني، الدررمة ٨ : ٨٧ و ٢٢٤ : ٢٢٧.

٦ - محسن الأمين، أعيان الشيعة ٥ : ٤٠٦.

٧ - عبد النبي الكاظمي، تكملة الرجال ١ : ٥٠.

هريق إلى القول بأن التشويح الجديد ظاهرة عرستها الطائفة الشيعية قبل العلامة بكثير، ولكي ندرس هذا الاختلاف لابد لنا بداية من شرح التشويح الجديد وبيان ما يحتويه، ثم استعراض المواقف الموجودة، بقطع النظر عن تأييد هذا التشويح وعدمه أو ردات الفعل ضده مما سنعالجه لاحقاً مع التيار الأحباري بالخصوص، وإنما يرصد فقط هل كان هذا التقسيم الرباعي موجوداً عند القدماء أم أنه ظاهرة مستحدثة؟

### التقسيم الرباعي للحديث

يفتح الحديث عن التقسيم الجديد للحديث انطلاقاً من أن الخبر ينقسم إلى متواتر وأحاد، فإذا تجاوزنا المتواتر إلى الأحاد، لاحظناها تنقسم باعتبار الراوي وأحواله - كما ينص عليه في منتقى الجمان وغيره<sup>(١)</sup> - إلى أقسام أربعة على ما هو المعروف، وخمسة على مذهب بعض كالمهرداماد (١٠٤١هـ) في الرواشح السماوية ومحمد تقي المجلسي (١٠٧٠هـ) في كتابه نواع صاحبقراني المشتهر شرح المقية.

والتقسيم الرباعي هو: إن الحديث ينقسم إلى صحيح، وحسن، وموثق، وضميف. الحديث الصحيح: ما اتصل بسنده إلى المأمون بنقل عدل إمامي عن مثله في التعليقات كافة وإن تمدت<sup>(٢)</sup>، وهذا معناه أنه لابد أن لا يكون مرسلًا نظراً لقيد الاتصال، وأن يكون الرواة إماميين عموماً فلا تكفي الوثاقة بمعلماً إمام بما يؤمن معه الكذب. الحديث الحسن: ما اتصل بسنده بنقل إمامي ممدوح بعير تعديل، أي أن يكون قد مدح لكنه لم ينص على عدالته، وفيل غير ذلك<sup>(٣)</sup>.

١ - الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ٤ و ٧ - ٨؛ ومحدث الجرائري، كشف الأسرار ٢: ٢٦ والمآقبي، مقياس الهداية ١: ١٣٧.

٢ - راجع: الشهيد الأول، الذكرى ١: ٤٨؛ والحسين بن شهاب الدين الكركي، هداية الأبرار ١٦ و ١٠٩؛ والميض الكاشاني، الأصول الأصولية: ٦٢؛ والطريحي، جامع لمقال ٣ وبهاء الدين العاملي، مشرق الشمسين: ٣٦؛ وله أيضاً الوجيزة ٥ والكركي رسائل الكركي ٣: ٤٢؛ والملا علي كسي، توضيح المقال، ٢٤٤؛ والمهرداماد، الرواشح السماوية ٧٧؛ وعبدالله المآقبي، مقياس الهداية ١: ١٤٥ - ١٤٧؛ والشهيد الثاني، الرعاية، ٦٦ - ٦٧؛ والسيّد السمد، مدارك الأحكام ٨: ٤٧٩؛ والجرائري، كشف الأسرار ٢: ٣٦؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٢٥ - ٢٣٦؛ والجابلي، طرائف المقال ٢: ١٢٤٩؛ والكلياسي، سماء المقال ٢: ٢٩٧؛ والسيحاني، كليات في علم الرجال، ١٨٦ - ١٨٧؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٢: ٢٨٧.

٣ - الشهيد الأول، ذكرى الشيعة ١: ٤٨؛ والشهيد الثاني، الرعاية ٦٨ - ٦٩؛ والبهائي، الوجيزة: ٥؛ وله أيضاً، مشرق الشمسين ٢٦؛ وعبدالله المآقبي، مقياس الهداية ١: ١٦٠ - ١٦٢؛ والكركي، هداية الأبرار: ١٠٩؛ والسيّد العاملي، مدارك الأحكام ٨: ٤٧٩ - ٤٨٠؛ والميض الكاشاني، الأصول الأصولية: ٦٢؛ والجرائري، كشف الأسرار ٢: ٢٨؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية، ٢٥٩ - ٢٦٠؛ والجابلي، طرائف المقال ٢: ١٢٤٩؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٢: ٢٨٧.

## نظرية العتة في الفكر الإسلامي الشيعي

الحديث الموثق: ما اتصل سنده إلى المعصوم بمن نصّ الأصحاب على توثيقه مع قصاد عقيدته، كأن يكون من غير الشيعة أو كان من الشيعة لكنه لم يكن إمامياً<sup>(١)</sup>، وقد يسمّى القويّ أيضاً، وإن نوقش في هذه التسمية<sup>(٢)</sup>.

الحديث الضعيف: وهو ما كان أحد رواه على غير ما تقدّم في الأقسام الثلاثة<sup>(٣)</sup>.

وقد عدّ البعض القويّ غير الموثق وبحو ذلك فصارت الأقسام عنده خمسة<sup>(٤)</sup>. وقد وقع تقارع كبير بين علماء السنية في القيود المأخوذة أو التي لا بدّ أن تؤخذ في تعريف كلّ واحد من هذه الأقسام، فلتراجع المصادر المذكورة في الهامش يجد فيها القارئ هذا المشهد بوضوح.

كما وقع بحث عندهم في تقسيم الصحيح والحسن إلى أقسام ثلاثة: أعلى وأوسط، وأدنى، يراها القارئ في المصادر نصّها<sup>(٥)</sup>.

## جدائة التقسيم الرباعي أو قدمه

هل العلامة الحليّ أو ابن طاووس هو مؤسّس التقسيم الرباعي أو أنّه منظم صياغته حسب؟

١ - انظر عبدالله المامقاني، مقياس الهداية ١: ١٦٨ - ١٦٩؛ والشهيد الثاني، الرعاية ٧٠ - ٧١؛ والبهائي، الوجيزة ٥٥ وله أيضاً: مشرق الشمسين ٢٦؛ والسيد العاملي، مدارك الأحكام ٨: ٤٧٩ - ٤٨٠؛ والمبعض الكاشاني، الأصول الأصولية ٦٢؛ والكركي، هداية الأبرار ١١٠٩؛ والجرائري، كشف الأسرار ٢: ١٢٩ وحسن الصدر، نهاية الدراية ٢٦١ - ٢٦٥؛ والنجاشي، طرائف المقال ٢: ٢٤٩؛ والعكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٨٧.

٢ - الشهيد الأول، الذكرى ١: ٤٨؛ والشهيد الثاني، الرعاية ٧؛ وعبدالله المامقاني، مقياس الهداية ١: ١٧١.

٣ - عبدالله المامقاني، مقياس الهداية ١: ١٧٧ - ١٧٨؛ وبهاء الدين العاملي، الوجيزة ٥٥ وله أيضاً: مشرق الشمسين ٢٦؛ والشهيد الثاني، الرعاية ٧١؛ والشهيد الأول، ذكرى الشيعة ١: ٤٨؛ والسيد العاملي، السند، مدارك الأحكام ٨: ٤٧٩ - ٤٨٠؛ ونجاشي، الكاشاني، الأصول الأصولية ٦٢؛ والكركي، هداية الأبرار ١١٠٩؛ والجرائري، كشف الأسرار ٢: ٢٩؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية ٢٦٦؛ والنجاشي، طرائف المقال ٢: ٢٤٩؛ والعكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٨٧.

٤ - الميرداماد، التروايع السماعية: ١٧٢؛ والبهائي، الوجيزة ٥٥؛ ومحمد تقي المجلسي، لوايح صاحبقراني ١: ١٠٢؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية ٢٦٢ - ٢٦٥.

٥ - انظر حول الأقسام الجديدة للحديث المصادر السابقة؛ والكلامسي، سماء المقال ٢: ٤٢٢ - ٤٥٤؛ ومهدي الكجوري الشيرازي، الموائد ابرجالية: ١٨٣ - ١٨٨؛ والبيصري، فائق المقال ٢٤؛ والحسين بن عبدالمعتمد العاملي، وصول الأخبار: ٣٩٥ - ٤٠١.

بعد أن اطلعنا موجراً على بنية التقسيم الجديد للحديث الذي جاء مع العلامة العلي وأستاده ابن طاووس، لابد أن نعرف هل كان العلامة مؤسس هذا التقسيم في الثقافة الشيعية أم أن هذا التقسيم كان موجوداً قبل العلامة، غاية ما في الأمر أن العلامة قام بإعادة صياغة له أو قلقل بتنظيم نظري له لا غير، بحيث كان هذا التقسيم ملحوظاً عند الأجيال السابقة بما فيها جبل الميبد والمرئضي والطوسي؟  
وتهمنا هذه المسألة، لأن حداثة هذا تنويع تعني دخول الفكر الشيعي في مرحلة جديدة مع العلامة وابن طاووس في نظرية السنة مهد لها ابن إدريس، أما إذا كان رائجاً من قبل فلن تصبح هذه النتيجة، ومن ثم ستصبح قراءتنا التاريخية لمعطيات من نوع آخر، إذاً، فنحن لا نبحث هنا حداثة التقسيم من روية درائية حديثة، بل من روية منهجية أصولية، لأن ظهور هذا التقسيم مع ابن طاووس معناه تكون منهاج جديد في العقل الشيعي ورؤية جديدة لنظرية السنة.

والذي لاحظناه أن هناك شهرة واسعة للفكرة التي تقول بأن هذا التقسيم جديد لم يكن موجوداً قبل ابن طاووس، فقد أجمع التيار الأخباري على هذه المسألة<sup>(١)</sup>، بل صرح التيار المساند للعلامة في هذا التقسيم بعدم تدويله قبل ابن طاووس، محاولاً تقديم مبررات لهذه الخطوة الجديدة، لأن التيار الأحباري - كما سنرى لاحقاً - حاول أن يجعل حداثة هذا التقسيم مأخذاً على أنصار مدرسة العلامة العلي، وروى أن أنصار هذه المدرسة كانوا يؤمنون بهذا التقسيم لكنهم لم يحاولوا ادعاء سبقه على العلامة، بل أقروا بهذه الحقيقة، متحدين طريفاً آخر للدعاع عنه، مما يعني أن مبدأ حداثة هذا التقسيم كان شبه واضح لدى الأطراف كافة.

من هنا، وجدنا الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ) - أحد رعماء هذا التقسيم - يؤكد في «منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان» الذي أعده حصيصاً على أساس هذا التقسيم نفسه كما يظهر من عنوانه.. يؤكد أن القدماء لم يعرفوا «بين صحيح الطريق وضعيفه، ولا ميزوا بين سليم لإسعاد وسقيمه، اعتماداً منهم في الغالب على القرائن المقتضية لقبول ما دخل فيه الضعف في طريقه»<sup>(٢)</sup>، مستشهداً لتأكيد اعتماد المتقدمين على نظام القرائن بنصوص للشيخ الطوسي والسيّد المرتضى<sup>(٣)</sup>.  
ولا يكفي الشيخ حسن بالنصر صراحة مرة أخرى على أن مصطلح الصحة عند

١ - سنأتي كلمات الأخباريين بالتفصيل لاحقاً، عند الحديث عن موقفهم من التقسيم الجديد.

٢ - الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ٢ و ١٤.

٣ - المصدر نفسه: ٢ - ٣.

المتقدمين كان يعني الثبوت أو الصدق<sup>(١)</sup>، وأن الاصطلاح الجديد إنما جاء مع متأخري الشيعة<sup>(٢)</sup>، بل يصرّح بأنّه «لا يكاد يعلم وجوده [الاصطلاح الجديد] قبل زمن العلامة إلا من السيد جمال الدين بن طاووس»<sup>(٣)</sup>.

ولم يقف الأمر عند الشيخ حسن، بل تعدّاه إلى رمز آخر من رموز هذا التقسيم الجديد، ألا وهو الشيخ محمد بهاء الدين العاملي (١٠٣٠هـ)، حيث صرّح بعدم تعارف هذا التقسيم بين القدماء «بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على كلّ حديث اعتصد بهما يقتضي اعتمادهم عليه أو اقترن بهما يوجب الوثوق به والركون إليه»<sup>(٤)</sup>.

وقد تبع الشيخ حسن والبهائي جمع من العلماء والباحثين، عدا عن فريق الأحمارية<sup>(٥)</sup>، ويبدو أنهما أول من فتح هذا الأمر كما يظهر من المحدث النوري<sup>(٦)</sup>. وفي حال هذه الصورة التي تؤكد أنّ لأجيال المتقدّمة على العلامة لم تكن تعرف هذا التوزيع للحديث، ثمة من يعتقد بأن الأمر ليس كذلك وأن العلامة نظّم ممارساتهم لا أنّه أسّس شيئاً جديداً.

ومن أعلام هذا الفريق العلامة الحواجوني (٧٣هـ) حيث أقام عدّة أدلة على وجود هذا التوزيع قبل العلامة وهي:

أ - إن كلمات علماء الرجال المتقدمين تدحصر فحولة تأسيس العلامة للمصطلح، وألماظ التركيب أو التضعيف مثل: فلان صحيح الحديث، أو عدل، أو ثقة، أو هلال صدوق لا بأس به، أو صابغ، أو شيخ، جليل... تشهد على ذلك، فإنّ هذه الكلمات لا تعني إلاّ أنّهم لاحظوا العدالة، والوثاقة، والصدق، وبحو ذلك في أدبي، وهو ما يتضمّن التوزيع الجديد للحديث تماماً<sup>(٧)</sup>، وقد ذهب إلى هذا الكلام الملا علي كني والعلامة المامقاني أيضاً<sup>(٨)</sup>.

لكنّ هذا الدليل لا يمكنه - بحسب تقديرنا - أن يؤكد موقف هذا الفريق، فإنّ مجرد صيغ علماء الرجال لأحوال راوٍ من أسروا لا يعني أنّهم يتبنّون تقسيماً للحديث

١ - المصدر نفسه: ١٥.

٢ - المصدر نفسه: ٤.

٣ - المصدر نفسه: ١٤.

٤ - البهائي، مشرق الشمسيين: ٢٦.

٥ - معجم الأئمة، أعيان الشيعة ٥: ٤٠١.

٦ - المحدث النوري، حاشية مستدرك الوسائل ٢٧: ٢٨.

٧ - محمد إسماعيل بن الحسين المازندراني الحواجوني، الموائد الرحائية ١٦٩.

٨ - كني، توضيح المقال: ٢٤٤؛ المامقاني، مقياس الهداية ١: ١٣٨ - ١٣٩ وانظر له، تنقيح المقال ١.



فإنَّ الرجال القديم من المؤكَّد أنَّه يريد توصيف هذا الراوي، فإذا علم أنَّه رجل عادل فمن الطبيعي أن ينعته بالعدالة، وإذا لم يحرر عدالته بل أحرر أنَّه رجل ثقة لا يكذب فمن الطبيعي أن ينتقي وصف الثقة له لكي يكون أميناً في توصيفه، وهذا معناه أنَّ الرجل يقوم بعملية توصيف - لا أكثر - لكلِّ ما يتعلَّق بشخصية هذا الراوي، وليس من الضروري أن يكون خلف توصيفه هذا بناء أصولي في حجية الأخبار، فإنَّ هذا الأمر لا دليل يفرضه أو يلزمنا به.

هذا، إضافة إلى أنَّ ذكر هذه المواضع في الراوي يمكن أن يكون لما لها من دور في تحصيل اليقين بروايته، إذ يختلف حصول اليقين سرعةً وبطأً بين أن يكون الراوي عدلاً حافظاً ضابطاً شيعياً جليلاً، وبين أن يكون قد عم عنه الوثاقة فحسب، فدخل الرجل في جملة هذه الأوصاف ليس خروجاً عن قايوم اليقين الذي أثبتناه سابقاً، وهو قايوم لا يحيا في مناحه التقسيم الرباعي للعديد.

أما إذا قصد بهذا الكلام وجود مبدأ العناية بالسند عند القدماء، فهذا ما لا نتكره، بل لا نطعن أن أحداً ينكره، كما أشرنا ونشير، إنما العديد عن فكرة التنويع الرباعي بما تحمله من منهج، إضافة إلى أن حصول السند لا يعني أولويته عندهم.

ب - إنَّ الشهيد الثاني قد ضمن في درايته على أنَّ الشيخ الطوسي قد عمل بالخبر الحسن كالصحيح، وأنه قد وقع منه الترائب في كتب الحديث والفروع رغم تقريره هذا المبدأ في كتب الأصول، حيث وجدناه يعمل تارةً بالضعيف ويردُّ به الخبر الصحيح على الاصطلاح الجديد، وهذا إقرار من الشهيد الذي يعمل الطوسي بالحسن، فكيف يرى أنَّ الاصطلاح الجديد لا وجود له عصر الشيخ؟<sup>(١)</sup>

ولنا على هذا الدليل تعيقات.

التعليق الأول: إنَّ ما ذكره الشهيد الثاني يؤكِّد ما ذهبنا إليه سابقاً من وجود اضطراب عند الطوسي في أمر الخبر الواحد، وإنَّ غير عالم شعر بهذه الظاهرة.

التعليق الثاني: إذا فرضنا أنَّ التنويع الرباعي كان موجوداً مع الطوسي، فهذا لا يخرم ما توصلنا إليه سابقاً من سيادة نظرية يقيين حتى عصر المحقِّق الحلِّي، لأننا قلنا هناك بأنَّ الطوسي هو منظر فكرة الخبر الواحد في مدرسة الشيعة، وأنَّه كان يرى في الخبر الواحد ما هو خلاف المشهور بين الشيعة.

التعليق الثالث: قد ذكرنا سابقاً أنَّ الشيخ الطوسي، وقع في اضطراب في نظريته حتى في كتابه الأصولي «المدة»، لكن ما رأيناه حصيلة العدة هو أخذ الطوسي بالروايات

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

والمصادر الروائية التي اعتمد عمل الطائفة عليها. فالمعيار إذاً هو عمل الطائفة إذا تجاوزنا اضطراب بعض الطوسي، وهذا معناه أن الطوسي يعمل بكل حبر عملت الطائفة به أو بمصدره كتاباً أو راوياً، وعندما رجعنا إلى رصد هذه الأخبار لاحظنا الطوسي يوسع الدائرة إلى بعض أهل السنة، فيكون الطوسي عاملاً بالأنواع الثلاثة الأولى للخبر تقريباً وفق التصنيف الجديد، على معيار الإجماع لا مطلقاً

لكن ذلك لا يعني وجود مفهوم هذا لتتبع مع الطوسي أو تداوله في عصره، ذلك أن عمل الطوسي بالأنواع الثلاثة انطلاقاً من التصنيف الذي يفرصة الإجماع الشيعي وعدم عمله بالصحيح، معناه أنه يرفض ربيعة التقسيم، سيما وأنه في مواضع عدة قد قدم الصحيح على الصحيح، انطلاقاً من إجماع الشيعي نفسه.

ج - إن الشيخ الطوسي قد صرح بضعف جماعة وكذبهم وعدم قبول روايتهم مثل عمار الساباطي وعبدالله بن بكير، وهكذا نعت بعض الأخبار بالصحيح، مما يشي بوجود هذا التنوع زمن الشيخ وغير ذلك من القرائن<sup>(١)</sup>

وقد أشرنا بأن مثل هذا الأمر لا يعني اعتماد التنوع، أما نعت الخبر بالصحيح فمن الممكن شؤوه من قيام قرائن على ضعفه لا من عدم اشتمال أحد روايه على الوثاقة والعدالة والمدح بوصف ذلك هو المعيار ذو الدرجة الأولى، وأما عدم العمل بروايات البعض فلملّه لاعتقاد العمل الشيعي على كذبهم، ومع ذلك لا يمكن الأحاد بروايتهم لذلك، لأن اعتقاد العمل على كذبهم معناه فقدان اليقين بصدق رواياتهم إلا في حالات نادرة، لأن صدق الكاذب وإن كان ممكناً، لكن اليقين بصدقه هو النادر

فهذه المحاولة من العواجولي لا نجد دقة، بل مراها تتطرق - ربما - من اعتقاد أن مشهور الشيعة على العمل بالآحاد الظنية.

لكن محاولة العواجولي هذه، طوّرها المحدث حسين النوري (١٣٢٠هـ)<sup>(٢)</sup>، فقد قام بمحاكمة مقولة صاحب المنتقى ومشرق الشمسيين محاكمة نقدية أكثر جدية، ليثبت - عقب ذلك - أن المتقدمين «يطلقون الصحيح غالباً على رواية الثقة وإن كان غير إمامي»<sup>(٣)</sup>

وقد سرد النوري جملة شواهد على أن دعوى الشيخ حسن ميروجيه، أبرزها تصريح الشيخ الطوسي في عدة بعد ذكره قرائن الأخبار أنها تعهد صحة المتضمن لا صحة الخبر؛ لاحتمال وضع الأخبار معها، وهذا شاهد على أن القرائن لا تصحح الخبر

١ - العواجولي، تعليقات على مشرق الشمسيين: ٢٢ - ٢٣

٢ - معن أخذ بهذا القول من حيث المبدأ الملا عبي كمي، نوصيح المقال ٢١٤ والسيد هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين ١٢، وشمري، قواعد الحديث ٢٠ - ٢٢

٣ - المحدث النوري، خاتمة مستدرک الوسائل ٢٧ : ٢٨

عندهم، وعليه فمصحيح الخبر هو السند وخصوصيات رجاله، وهذا معناه أن الصحة عندما تطلق في كلمات المتقدمين منسوبة إلى الخبر نفسه فهي تعني صحة السند<sup>(١)</sup>. وتنبه النوري في معله، إلا أنه يثبت أن الطوسي يرى وصف الصحة مسنداً تارة إلى المضمون وأخرى إلى الخبر نفسه، وأن فرائض الطوسي تعني صحة المضمون، لكن هذا لا يعني أن اعتماد الطوسي على الخبر الظني كان لأجل خصوص عنصر العدالة أو الوثاقة في الرواية بوصفه المنصر الأول كما شاهدناه مع علامة، فربما كانت صحة الخبر عنده تعني يقينته لعناصر أخرى أو جواز العمل به لقيام إجماع الطائفة عليه، بناء على نظرية الطوسي في الأحبار.

وبعبارة أخرى، إن أخذ المتقدمين عنصر الوثاقة لا يعني أنه المرجع العالي في تقويم الأحاديث، كما هو الحال مع أنصار مدرسة العلامة الحلي، بل يعني أن الوثاقة كان لها إسهام في تحصيل الخبر باعتباره، إلى جانب عناصر أخرى، مما يعني أن السند ليس هو المعيار النهائي، لاحتمال اعتمادهم على الرواية الظنية حتى مع عدم إقرار وثاقة رجالها، فيما لو قامت الأدلة على عمل الطائفة بأصل من الأصول لسبب ما ولو كان شهادة بصحة ما في هذا الأصل مع عدم إقرار تصانيف راويه بالعدالة. بل لنا أن نسجل ملاحظة أكثر تطوراً بالقول: إن الطوسي مبر بين صحة الخبر وصحة المضمون لكن من قال: إن صحة الخبر عنده رهينة السند، فهذا ما لا تعده كلمات ما دامت الاحتمالات مفتوحة.

ويحاول النوري إقامة جملة شواهد على أن المتقدمين قد أطلقوا الصحيح على خبر الثقة ولو كان غير إمامي قائلاً: «لا يبعد بعد ملاحظتها دعوى الاطمئنان بالانحصار مصطلحهم فيه، فتتخصر الأعمية في دخول الموثق في الصحيح عندهم»<sup>(٢)</sup>. لكن هذا الكلام مناقض فيه من زاوية بحثنا هنا، فإذا أطلقوا الصحيح على مطلق الثقة فليس معنى ذلك تكون مفهوم التقسيم الرباعي عندهم، وبعبارة شاملة، إننا نبحث هنا تارة عن أن منهج القدماء هل كان منحصرأ في نظام فرائض ولو أفادت الظن أم لا؟ وأخرى هل أن منهجهم قائم على التشويع الرباعي، بحيث كانت فكرة الوثاقة والعدالة والإمامية حاضرة في العمل النقدي للأحبار ولها موازينها الخاصة كذلك التي يشير إليها صاحب منتقى الجمان أو صاحب مشرق الشمسين أو غيرها مما سنأتي على ذكره أم لا؟

هنا نقطتان لا بد من فصلهما، والأولى منهما على تماس مع كبرى قول المتقدمين

١ - المصدر نفسه ٧، ٢٩.

٢ - المصدر نفسه، ٤١.

بحجية الأخبار الظنية وقد بحثناه هناك، والثانية منهما مربوطة بمسألتنا هنا، ومن الواضح أن مجرد وجود كلمات العدالة أو لتصحيح أو الثقة أو غيرها ليس دليلاً على أن مفهوم ترويج الأحاديث كان مكوناً بما يحمله من خصائص وخلافات.

وثمة نص آخر عثرنا عليه، يدعم رأي الداهيين إلى قدم التقسيم، وهو نص صريح من ابن إدريس العلي حيث يقول: «ومن العجب أن يخصص [أي الطوسي] العموم في استنبصاره بخبر سماعة الذي رواه زرعة، وهما مطحيان، فإن كان يعمل بأخبار الأحاد فلا خلاف بين من يعمل بها أن من شرط العمر بذلك أن يكون راوي الخبر عدلاً، والفظحي كافر، فكيف يعمل بخبره، ويخصص بحبره العموم المعلوم؟<sup>(١)</sup>». فهذا النص صريح في عدم الخلاف - قديماً - عند من يعمل بالأحاد في اشتراط العدالة، أي عدم حجية الخبر الموثق بل الحسن أيضاً، ونحوه مثله<sup>(٢)</sup>.

لكن هذا النص من ابن إدريس عليه ملاحظات:

**الملاحظة الأولى:** إن ابن إدريس يجتهد في سببه الخلاف هذا، ذلك أنه في موضع آخر من السرائر، نسب إلى الشيخ الطوسي اشتراط الإمامية والعدالة في العدة، عندما كان يرد عليه العمل برواية السكوني<sup>(٣)</sup>، وهذا يعني أنه فهم من نص العدة لزوم إمامية الراوي وعدالته، مرجحاً بداية بحث الطوسي هناك على نهاية بحثه الذي أعلن فيه قبول أخبار صير الإمامية أحياناً لإجماع الطائفة الشيعية، فتعني العلي الخلاف قائم على هذا الاجتهاد في فهم نظرية الطوسي، تماماً كما اجتهد مثل الحاقاني (١٣٣٤هـ) وذهب إلى أن الشيخ يقصد من العدالة في «العدة» مطلق لاستقامة ولو لم يكن إمامياً<sup>(٤)</sup>، وقد برهننا سابقاً على عدم صحة هذا الاجتهاد، أو لا أقل على عدم ترجيحه على غيره، وقلنا بأن الطوسي وإن تحدث عن العدالة والإمامية في بداية بحثه لكنه حَرَفَ مسار البحث ناحية معيار أخرى، هو عمل الطائفة الذي يتجاوز مسألة الإمامية والعدالة.

**الملاحظة الثانية:** إن العلي في موضع عديدة مرّت الإشارة سابقاً إليها عند الحديث عن موقفه نفسه من أخبار الأحاد - يعلن مخالفة الطوسي لإجماع الإمامية في أمر الخبر، وهذا معناه أنه يرى القائلين بسحر ليسوا سوى الطوسي وربما شردمة ممن حوله، فتعني الخلاف هنا، لا يعني أنه قد استقرأ معولات أنصار الخبر الواحد، بل يبدو أنه لم يكن أمامه سوى نصوص الشيخ، والتي أسلفنا الحديث عنها.

١ - ابن إدريس، السرائر ٢: ٦٧٥ - ٦٧٦.

٢ - المصدر نفسه ١: ٢٦٧.

٣ - المصدر نفسه ٢: ٢٨٩ و ٢٩٠.

٤ - الحاقاني، الرجال: ٢٢١.

وربما يقال: إن إخراج الراوي غير الإمامي تحت ستار العدالة كما جاء في نص ابن إدريس، هو نظرية ابن إدريس نفسه، ولا يحزر أن الطوسي كان يقول بعدم عدالة غير الإمامي، وسيأتي أن مثل هذا الخلاف قد وقع بين الشهيد الثاني وولده الشيخ حسن، حيث اعتقد الشهيد أن العدالة يتصف بها غير الإمامي فيما أنكر ذلك الشيخ حسن، وإذا أخذنا بمقولة بعض الباحثين المعاصرين من أن رأي الشيخ حسن في عدم عدالة غير الإمامي مخالف لما تقوله الطائفة الشيعية قاطبة<sup>(١)</sup>، كان معنى ذلك أن الشيخ الطوسي لا يقول بعدم عدالة غير الإمامي، ومن ثم عاشتراط العدالة عند أنصار الحبر الواحد لا يخرج غير الإمامي حتى تتولد فكرة الحبر الموثق أو القوي والتي هي أحد أركان التقسيم الرباعي.

هذا، علاوة على مبحث لا يريد الحوص فيه هنا، فقد ذكر الشيخ الطوسي في مباحث آداب القضاء من «كتاب الخلاف» أنه «لو شهد عند الحاكم شاهدان يعرف إسلامهما، ولا يعرف عليهما حرج، حكم بشهادتهما». «مستدلاً أن الأصل في الإسلام العدالة والفسق طار عليه يحتاج إلى دليل»<sup>(٢)</sup>. وهذا معناه أن العدالة متصورة عند الطوسي مع مطلق الإسلام، والآ لزملة أن يقول «يعرف إمامهما»، ولما كان معنى لاستدلاله بأن الأصل في الإسلام العدالة، سيما وأنه قد يافش في البحث نفسه كلاً من أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد والشافعي، مما يدل على إرادته الإسلام بالمعنى الشامل لعير الإمامي.

وحتى لو لم نقل بأن هذا القول من الطوسي يراد منه تعريف العدالة بالإسلام، بل المراد بيان طريق معرفة العدالة كما يراه الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في رسالته في العدالة<sup>(٣)</sup>، فإن النص تبقي دلالة تامة جداً، ونحوه نصوص كثيرة للمتقدمين من العلماء تؤكد أن العدالة تجتمع عندهم مع مطلق الإسلام، فليراجع.

لكن، للطوسي نص واضح في «العدة» يرى فيه أن غير الإمامي ليس بعدل<sup>(٤)</sup>، وهذا ما يجعلنا لا نجزم بعدم تبينه قول ابن إدريس، كما لا نجزم بتبينه له، وإن كان وجود هذا النص في مبحث خبر الواحد في العدة يقوي احتمال تبينه هذه النظرية في العدالة في مباحثه الأصولية، وإن عدل عنها لاحقاً أو سابقاً. وعليه، فالصحيح، فيما لمسناه من رصد النصوص، أن إحمال عناصر العدالة

١ - الشيخ حسن، مبتدئ الجمال ١ - ٥، هامش ١ على أكبر المصاري.

٢ - محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الخلاف ٦: ٢١٧ - ٢١٨.

٣ - مرتضى الأنصاري، رسالة في العدالة: ٨ - ٩.

٤ - الطوسي، العدة في أصول الفقه ١: ١٢٩.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

والإمامية والوثاقة في أمر الأسانيد عند مدرسة الحصر الواحد الظنّي كان خطوة ظهرت مع العلامة وابن طاووس فيما نقل عنه واستقربا موضوعيته، وأنّ بصوص كتاب العدة لا توحى بتكوّن هذا المصنوع بوصفه المعيار الأوّل في اعتبار الأحاديث - وأركّز على هذا القيد - حتّى لو دلّت على حجّية العبر الظنّي كما قرّبناه سابقاً

وما يمزّر ذلك كلّ، أنّ ظاهرة نقد الأسانيد التي عرفناها مع العلامة ومن بعده، قد بحثنا عنها في مجمل المصادر القديمة قدر المكنة فلم نجد لها ظهوراً إلاّ نادراً جداً، وبإمكان القارئ أن يفحص بنفسه ليجد أنّ ثقافة نقد السند على طريقة مدرسة العلامة لم تكن مألوفة قبل ذلك.

نعم، وجدنا مواضع ثلاثة تمّ فيها تصنيف رواية لكون راويها غير إمامي، منها موضعان في التهذيب تكرّرا بهينهما في الاستبصار، وموضع واحد في العقبه للشيخ الصدوق، فقد تعرّض الصدوق لرواية فيها سماعة ثم قال: «وبهذه الأخبار أعتني، ولا أفتني بالعبر الذي أوجب عليه القضاء، لأنّه رواية سماعة من مهران، وكان واقفياً»<sup>(١)</sup>

وهكذا يمرّج الشيخ الطوسي على حديث في «تهذيب الأحكام» فنقول: «والراوي له الحسن بن صالح وهو ريدي يترى متروكاً للعمل بما يحتصّ بروايته»<sup>(٢)</sup>، الأمر الذي يكرّره في استبصاره<sup>(٣)</sup>، وفي موضع آخر من التهذيب يقول: «وهذه الأخبار أربعة، منها الأصل، فيها عمار بن موسى الساباطي، وهو واحد قد سمعته جماعة من أهل النقل وذكروا أنّ ما ينفرّد بنقله لا يعمل به، لأنّه كان مطعياً، غير أنّنا لا نطمئن عليه بهذه الطريقة، لأنّه وإن كان كذلك فهو وثقة في النقل لا يطمئن عليه هبه»<sup>(٤)</sup>، وهذا ما يكرّره في استبصاره أيضاً<sup>(٥)</sup>.

والنص الأخير ذو دلالة على وجود من كان يكرّره هذه الطريقة، وقد توقّش الصدوق فيما قاله من جانب بعض المعاصرين بأنّه كثيراً ما عمل بأخبار سماعة إلاّ في هذا المورد الوحيد<sup>(٦)</sup>.

ويقطع النظر عن أنّ هذه النصوص تعطي مؤشراً، إلاّ أنّ مدرّستها البالغة في مجمل ما فتشنا عنه في المصادر القديمة فقهيّاً وأصوليّاً ورجالها وحديثيّاً و.. يؤكّد أنّه لم يتحوّل

١ - الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٢: ١٢١، وانظر: ١٢٨.

٢ - الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ١٠٨.

٣ - الطوسي، الاستبصار ١: ٢٣.

٤ - الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ١٠١.

٥ - الطوسي، الاستبصار ٢: ٩٥.

٦ - علي أكبر الغفاري، التعليق على الفقيه ٢: ١٢١ (لهامش).

إلى ظاهرة منتشرة بل كانت محدودة جداً، على أنه يمكن أن يكون مرجع عمل الطوسي - على تقدير أخذه بأخبار الأحاد في التهذيب والاستبصار - إلى عمل الطائفة.

وعلى أية حال، ربما تثار ملاحظة أخرى هنا وهي، أن القائلين بأن المحقق الحلّي كان عاملاً بحجية الخبر الظني تبعاً للطوسي لمادا لم يقولوا بأنه هو من فتح باب التنويع، حيث أثار في بحث شروط الراوي مسائل عدالة والوثاقة والضبط و...؟

وقد يقال: إن عدم نسبة هذا الأمر له شاهد ممرّر لنا فيما قلناه سابقاً من أن المحقق لم يكن محسوباً عند علماء تلك الفترة على تيار أخبار الأحاد الظنية، ومدرسة الشيخ الطوسي، والأمر كان ينبغي أن يطرح اسمه في موضوع تنويع الأحاديث، وهو معاصر لابن طاووس حيث توفي الحلّي عام ٦٧٦هـ فيما توفي ابن طاووس عام ٦٧٢هـ. على أن الحلّي في ميدان المقه والاحتجاج أكثر معروفاً من ابن طاووس، كما لا يحصى على العارف بتاريخ الفقه الشيعي.

إلا أننا نعتقد بأن هذه الملاحظة التي سبق إلى التأكيد ليست في محلّها وذلك أ - عدم شئني المحقق نظرية خبر الواحد الظني، أو تنبّه لها وعدوله عنها بعد ذلك في أواخر حياته.

ب - اعتماد المحقق بشكل واسع للغاية على مقولة يحمل الأصحاب وإعراسهم، مما يمهت طاقة التنويع الرباعي.

ج - عدم وجود نص صريح في التنويع عند المحقق، على خلاف العلامة الذي وجدنا نصّه جلياً في «منتهى المطلب».

## تطورات اتجاه نقد السند في مدرسة العلامة الحلي

### وقوع الانقسام داخل مدرسة العلامة

وقع خلاف في أي من هذه الأقسام حجّة بناءً على حجة خبر الواحد الظني، فعصّه بعضهم بالصحيح الأعلاني، وتوسع آخرون إلى مطلق الصحيح، وقال بعض بحجّة الصحيح والصن، حتى قام الشيخ حسن صاحب المعالم بتأليف كتاب «منتقى الجمال في الأحاديث الصحاح والحسان» ليصنّف هذا النوع من الأحاديث، وعمّم القصصه آخرون - كما هو مشهور متأخري المتأخريين وسيأتي - إلى كل خبر غير الضعيف، وكان هذا الموضوع مثار جدل واسع بين الأطراف كافة أدجبت البحث حول حجة الخبر بمناً معقداً<sup>(١)</sup>

وقد كانت هذه المعركة داخل نظرية الحكم المؤسسة من جانب العلامة هامة جداً، إذ دعمت فريقاً من كبار علماء الشيعة التي تبنّت مواقف ظهرت فيما بعد في عايه الإعراف أمام مثل التيار الأحباري، وسوف نمرصد هذه المواقف لكي نعي الجوّ التاريخي لظهور التيار الأحباري، لما لهذا التيار من دور عظيم في التأسيس لمرحلة من أهمّ مراحل نظرية السند في العقل الشيعي عموماً.

### تنامي الفعل النقدي للاستناد بعد العلامة الحلي

تقدّم أنّ العلامة الحلي (٧٢٦هـ) ذكر شروطاً عدّة في الراوي للأخذ بخبره، ومن هذه الشروط: البلوغ، والعقل، والإسلام، والعدالة، والضبط<sup>(٢)</sup> ومع العلامة بدأت عملية تنويع الحديث وتقامت ظاهرة شروط الراوي، حيث أدت إلى مظاهر حادّة - نسبياً - داخل مدرسة العلامة ستعرضها لتتصح الصورة أمامنا أكثر.

### الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) والتطبيق الهادي للتنويع الرباعي ومنطق السند

لاحظنا سابقاً أن عمل الشيعة كان ركناً أساسياً في التعامل مع السند المحكيّة، ففي

١ - راجع المامقاني، مقياس الهداية ١: ١٨٥ - ١٩٩؛ والبصري، فائق المقال: ٢٥

٢ - راجع للعلامة كلاً من: مبادئ الوصول: ٢٠٦ - ٢٠٧، وبهية الوصول: ٢٩٩ - ٣٠٠، ونهذيب الوصول: ٢٢٠ - ٢٢٣.



المدرسة السائدة قبل العلامة، أي مدرسة المعيد والمرنصي، كان عمل الشيعة برواية أو تركهم لها من فرائض القطع بالصدق أو الكذب وهذا ما لاحظناه في نص صريح سابق للمحقق الحلي (٦٧٦هـ)، أما مدرسة الشيخ الطوسي فقد لاحظنا اعتمادها على الإجماع الشيعي لتأسيس الخبر الواحد الظني نظرياً، كما وملاحقة جملة مفرداته مهدياً فيما سطره الطوسي في آخر مباحث العبر من كتاب المدة، حيث ذكر جملة أسماء استعان بعمل الطائفة على الاعتماد عليها أو جعل مراسيلها كمسابيدها أو ما شابه ذلك.

لكن الوضوح بدأ يأخذ طابعاً فيه شيء من الجدة مع مدرسة العلامة، إذ وجدت هذه المدرسة نفسها أمام ظاهرة الأسانيد ورجالها، لكنها حاولت - مع ذلك - توطيد العمل الشيعي أو الإجماع الشيعي في الأحد بالأخبار، فقدمت - وثو في مراحلها الأولى - مزدوحاً من السند الذي يملك الأولوية عند هذه المدرسة، وعمل الأصحاب الذي يرجع إليه في درجة ثالثة، إنما لتخفيف وطأة وحدة المعيار في السند أو للعصاة على التقارب العقلي بما يؤدي إلى عدم خلق نتائج فقهي هريب عندما يعاد تأسيس شرعية السنة المحكية على أساس السند وحده عالياً.

وبذلك تكونت بقوة نظرية العبر (أو الأخبار) بمعنى هذه النظرية التي ما تزال سارية المفعول حتى عصرنا الحاضر إلا لدى بعض المدارس التي سنشير إليها لاحقاً كمدرسة السيد العوثي (١٤١٣هـ) - كمنني أن الضرر الضعيف سدياً يمكن حصر صغره السندي هذا بعمل الأصحاب به، مع الإقرار ضمناً بأن عمل الأصحاب أو قيام الشهرة على وفقه لا تصحح سنده بل تكمل حجته، ومعنى ذلك أن الضعف السندي يبقى على حاله حتى مع عمل الأصحاب بالرواية، فلا تعدو الرواية صحيحة السند بالعمل وفقها، لكنها في الوقت عينه تصبح حجة، ومنتقم الحجية هذا - رغم ضعف السند الذي اعتبر معياراً بعد العلامة - له تفسيراته الأصولية التي لاحظنا نشاطاً في التنظير لها بعد الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) مما سنأتي على ذكره لاحقاً، أي بعد الحقبة الأخبارية، وكأن نظرية الجبر انطلقت بصورة عفوية في الوعي الأصولي لعلماء الشيعة دون أن نجد تصريحاً بمرجعيتها المعرفية في العشرة السابقة، لهذا نرجح أن يكون نص الطوسي في المدة هو المرجعية إلى جانب ما نسميه بقايا نظرية اليقين، التي تجمل القرائن العاقبة موجبة للاعتماد على الخبر، أي أن حجية الإجماع ونظام القرائن لعبا دوراً في نظرية الجبر، وإن لم نجد تفسيرات أصولية لها إلا في المرحلة الأخيرة كما سنأتي على ذكره لاحقاً.

وعلى أية حال، فقد ولدت نظرية الأسانيد معياراً أولياً، وظهرت إلى جانبها مقولة العبر والانجبار، وهذا ما يلاحظ من مراجعة مصنفات الشهيد الأول (٧٨٦هـ) إذ كان

يرى الرواية ضعيفة إذا كان في سندها من هو غير إمامي، إلا إذا كان هناك ما يجبر ضعف السند من شهرة أو عمل أصحاب أو..

وهذه نماذج دالة من تطبيقات الشهيد لذلك.

أ - في مباحث غسل الميت يواجه الشهيد رواية، إلا أنه يعلق عليها بالقول: «والطريق ضعيف برجال الزيدية، إلا أن شهرة تؤيده»<sup>(١)</sup>

ب - في الباب نفسه يصنف رواية أخرى بالقول: «والرواية رواها رجال الزيدية، فهي ضعيفة»<sup>(٢)</sup>

ج - في مباحث الستر في الصلاة يفتي على إحدى الروايات بالقول: «طريق الخبر فيه موسى بن بكر، وهو واقفي، مع ممارسته بأشهر منه وأصح طريقاً وفتوى الأصحاب»<sup>(٣)</sup>

د - في مباحث الأدان والإقامة يفتي على إحدى الروايات بالقول: «خبر أبي بصير في طريقه علي بن أبي حمزة وهو واقفي، مع إمكان حمله على السب»<sup>(٤)</sup>

لكن تتبعنا لفتايات الشهيد الأول ومصنفاته حملنا على فتاوة بأنه وإن ظهر منه تحفظ إزاء الروايات الموثقة حسب الاصطلاح الجليل، وبطريقاً جدياً للتصميم الرباعي، إلا أنه كان محدوداً جداً، فنظرية الشهيد حتى لو كانت على وفق مدرسة العلامة في أمر الحديث، إلا أنها لم تحلق واقعاً تطبيقياً ومبدائياً صاعطاً حتى نحسم ما تركته نتائج العلامة نفسه، ولعل ذلك لأن الشهيد كان يقف على الحد العاصل بين بدايات تكون نظرية الخبر مع الطوسي والتفاعلات العادية للنظرية نفسها مع الأردبيلي وصاحب المدارك كما سنرى، حيث أولى اهتماماً كبيراً بانقراض العاقبة وعمل الأصحاب والشهرة الداعمة للبحر وأمثال هذه الموارد، على خلاف مثل صاحب المدارك الذي وإن وجدناه - كما سيلاحظ - مهتماً بمسألة الجبر والوهن إلا أنه عيدينياً كان قليل التطبيق لها، مما جعل التزامه بالتنوع الرباعي وشروط الراوي أكثر ظهوراً في ميدان التطبيق.

ولكي تتضح صورة الشهيد الأول أكثر نلاحظ منهاج تعامله مع أخبار الأحاد حيث يقول: «والواحد مقبول بشروطه المشهورة، وشروط اعتضاده بقطعي، كضعف الكتاب، أو المتواتر، أو عمومهما، أو دليل العقل، أو كان مقبولاً، حتى عنه الشيخ أبو جعفر عليه السلام من المعلوم الخبر، أو كان مرسله معلوم التحرر عن الرواية عن مجروح، ولهذا قبلت

١ - الشهيد الأول، ذكرى الشيعة ١: ٢٢٨.

٢ - المصدر نفسه: ٢٢٤.

٣ - المصدر نفسه ٣: ٤٤.

٤ - المصدر نفسه ٢: ٢٢٥، وانظر ٤: ٢٥.

الأصحاب مراسيل ابن أبي عمير، وصعوان بن يحيى، وأحمد بن أبي نصر البرنطي، لأنهم لا يرسلون إلا عن ثقة، أو عمل الأكثر...»<sup>(١)</sup>.

وهذا النص له دلالات أبرزها:

أولاً: إنَّ الشهيد يقبل بأخبار الآحاد نظرية ضمن شروط السند، فإن قوله في البداية: «بشروطه المشهورة»، إشارة إلى شروط السند وأمثالها. وهذا معناه أحده بنظرية الغير الواحد الظني على طريقة مدرسة لعلامة.

ثانياً: إنه يرى قرائن الشيخ الطوسي لا تفيد العلم حتى بالمضمون كما يشير إليه كلامه، وهذا معناه نقداً في مرحلة الشهيد الأول لقرائن المضمون التي أسسها الطوسي في العدة، كما أسلفناه، مما يكشف عن أنَّ عناصر القطع بالمضمون كانت تمرّست لتقد أفقدها الكثير من قيمتها، حتى لاحظنا المتأخرين يصرحون بأنها لا تفيد اليقين بصدق المحتوى فضلاً عن صدق الصدور.

ثالثاً: إنَّ الشهيد - بحسب ما يظهر من النص لسالمة الإشارة إليه - يركّز كثيراً على مقولة اعتصاد النصوص بسيرة العلماء في التعامل معها، وقد كان المحقّق الحلّي قبله قد بالغ في الاهتمام بهذا العنصر، حتى جعله الحاسم للمواقف في كثير من الموارد بحيث يؤدي إلى اليقين، مع عدم معارضة للنص الذي اتفق الأصحاب على العمل به والأحد بمحتواه.

وبهذا يكون الشهيد الأول قد أخذ جزءاً من مطرئته في العبر من الشيخ الطوسي وهو الجانب الأول القائل بحجية الأخبار، كما أخذ جزءاً آخر من العلامة وهو شروط الراوي والتركيب على أمر السند، وجزءاً ثالثاً من المحقق في الاهتمام برصد ردة فعل الأصحاب إزاء العبر، وجزءاً رابعاً من الاتجاه النقدي لمدرسة الطوسي حتى عصره الذي بات لا يرى أنَّ موافقة المضمون لقوى الكتاب تفيد القطع أو اليقين به وبهذا المكوّن كان الشهيد الأول على علاقة بالأطراف كافّة، وكانت تطبيقاته لنتائج مدرسة العلامة غير حادة، ما دام هناك صمّام أمان قوي يحول دون إفراط هذه المتاجات في ميدان التطبيق، ألا وهو عمل الأصحاب وأعراسهم وسوى ذلك من عناصر.

### الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) وفتح آفاق الاصطلاح الجديد

نواجه مع الشهيد الثاني زين الدين الجبمي العاملي (٩٦٥هـ) تركيزاً أكبر لمدرسة العلامة الحلّي في أمر الأحاديث، وذلك بتبين من مجموع نقاط:

## ١ - تأسيس أو إعادة بحث علم الدراية

النقطة الأولى: المعروف بين الباحثين في تاريخ العلوم الإسلامية، أن علم الحديث والدراية قد ظهر بشكل رئيس مع أبي عمرو الشهروري المروفي وابن الصلاح (٦٤٣هـ) في كتابه المروفي الذي عدا متناً لمجموعة كبيرة من الدراسات الحديثية اللاحقة التي بنيت عليه<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن هناك دراسات دوت قبل القرن السابع الهجري تتلّق بهذا العلم أو فلنكن أدقّ ببعض أبوابه وهروعه، مثل كتاب اختلاف الحديث ومساائله ليويس بن عبدالرحمن (٢٠٨هـ) الذي أسلفنا الحديث عنه في المصل الأول، إلا أن تأسيس علم الحديث والدراية بصورتها الحالية يعود - فيما هو المروفي - إلى ابن الصلاح الشهرزوري.

لكن السيد حسن الصدر (١٢٥٤هـ) يرى في كتابه «تأسيس الشيعة» وغيره أن الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ) كان أول من كتب في علوم الحديث، ثم ذهب إلى أنه كان شيعياً، وبهذا يكون الحاكم النيسابوري أول الشيعة تأليفاً في علوم الدراية والحديث<sup>(٢)</sup>. وثمة كلام في تشييع الحاكم النيسابوري أيضاً بصدده فعلاً<sup>(٣)</sup>. لكن ما قاله الشيخ حمصر السبعاني وحده، حيث أحجم عن عدّ النيسابوري أول الشيعة تأليفاً في الحديث انطلاقاً من عدم وضوح حاله ومذهبه<sup>(٤)</sup>، ولا أقلّ من أن خطوة الحاكم هذه بقيت منعزلة عن المناخ الشيعي برمته، فلم نجد لها حضوراً في مصنّعات المعيد ولا المرتضى ولا الطوسي ولا أنصار مدرستهم بل ولا المحقق ولا العلامة، مما يعني أن علم الدراية بوصفه العالي المروفي لم يظهر في الأفق الشيعي مع خطوة الحاكم، بل ولا مع كتاب ابن الصلاح بعده.

وهكذا نجد السيد الصدر نفسه يسبب في محال علم الحديث كتاب شرح أصول دراية الحديث إلى علي بن عبد الحميد الحسيني النجفي (ق ٨هـ)، وبراء راوياً عن العلامة

١ - راجع: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والمصنفين ٢، ١١٦١ - ١١٦٢.

٢ - السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة بعلوم الإسلام ٢٩٤ - ٢٩٥، وله أيضاً: الشيعة وفنون الإسلام: ٥٥، بل جعل في الأخير الحاكم شيعياً باتفاق الفريقين.

٣ - يذهب العسقلاني في لسان الميراث ٣، ٢٦٢ إلى تشييع الحاكم ناصراً على كون ذلك مشهوراً لكنه يرفض أن يكون راضياً، والظاهر أن مراده من تشييعه لمسي العام للكلمة، وقد ذكره محسن الأمين في أعيان الشيعة ٩: ٣٩١، لكنه لم يصرح داخل الترجمة - بوصوح - أنه شيعي، وإن ناقض الذهبي مطلوباً في تذكرة الحفاظ.

٤ - جعفر السبعاني، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية: ١١.

كما ينسب الأمر نفسه إلى ابن طاووس<sup>(١)</sup>.

ومع اعتقادنا بدور لابن طاووس والعلامة في أمر علم دراية الحديث بما أسهموا من أفكار ومعطيات لا أقل الترويج الجديد للحديث ومع إقرارنا بوجود مساهمة جرثومة سابقة كان منها كتاب «دراية الحديث» لنور الدين علي بن حسين بن عبد العالي الكركي (٩٤٠ هـ)<sup>(٢)</sup>، إلا أن الأنظار كلها تتجه إلى الشهيد الثاني (٩٦٥ هـ) بوصفه إماماً مؤسس علم دراية الحديث ومصطلحه في الوسط الشيعي كما يراه شهاب الدين الكركي والحرّ العاملي والباحث المعاصر في علم الدراية الدكتور شانه جي<sup>(٣)</sup>، أو محيي هذا العلم بمد ولادته الفجولة في الوسط نفسه.

ألف الشهيد الثاني في الدراية ثلاثة مصنفات أساسية هي «البداية» و «الرعاية» و «غنية الفاسدين في معرفة اصطلاحات المحدثين». كان هذا التأسيس المجدد لعلم الدراية برهاناً على وصول نظرية العبر إلى مرحلة متقدمة جداً في التمرّك حول الأسانيد، وكان تعبيراً صارحاً عن أن السند ذات هو المعيار الأهم في تقويم الأحاديث، فلم يؤسس الشهيد الثاني علم الدراية من العدم بعد أن كان سبقه جمع عمير من رجال السنة منذ اس الإصلاح و... بل وقبله، لكنه استعصر المناخ النسبي، وحاول تبيئته في المناخ الشيعي، وما ذلك إلا لأن هذا المناخ بات مؤهلاً في أصوله النظرية عصر الشهيد الثاني لمعطيات الدراية والحديث.

هذا المؤثر الهام على وضعية نظرية المنة توصل داخل الوسط الشيعي، فكتب الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي (٩٨٤ هـ) كتابه «وصول الأحبار إلى أصول الأخبار»، وكتب حسين الحسيني الجعفري (٩٨٧ هـ) كتابه «مهاج الهداية إلى علم الدراية»، ثم كتب الشيخ حسن ولد الشهيد الثاني (١٠١١ هـ) كتابه «التحرير الطاووسي» و «منتقى الجمان»<sup>(٤)</sup>، ليظهر الشيخ البهائي (١٠٢١ هـ) شخصية هامة على هذا الصعيد في كتابه «الوجيزة» و «مشرق الشمس»<sup>(٥)</sup>، ويصنّف تلميذه محمد بن علي التبييني كتاب «سبع

١ - حسن الصدر، تأسيس الشيعة ٢٩٥: وله أيضاً، «شيمة وضوء الإسلام» ٥٦.

٢ - انظر الدرجة ٨ ' ٥٥، وأبو الفصل حافظون البابي، مقدمة على كتاب «رسائل في دراية الحديث»: ١٥.

٣ - الكركي، هداية الأبرار، ١٠٤؛ والحرّ العاملي، أمل الأمر، ١، ٨٦؛ وكاظم مدير شانه جي، علم الحديث: ١٦٧، نعم يقول بقطع النظر عن ليسانوري وما فيه من خلاف، فإن الشهيد الثاني أول من آلف في مصطلح الحديث مستقلاً.

٤ - التحرير الطاووسي في الرجال لكنه يتصل بدرجة أو بأخرى بالدراية، أما منتقى الجمان فإن مقدماته هي المهمة في علم الدراية أكثر من المصنوع.

٥ - مقدمات مشرق الشمس هي المهمة في أمر الدراية.

الهداية في علم الدراية». بل ليطال هذا التطور في درس الدراية شخصيات فلسفية بارزة مثل محمد باقر الميرداماد (١٠٤١هـ) في كتابه «الرواشح السماوية»، وليستمر النشاط الحديثي مع أحمد بن عبدالرضا البصري (١٠٨٥هـ) في كتابه «فائق المقال». ثم تشهد الحقبة المتأخرة استمراراً لتنامي الدرس الحديثي مع شخصين هامين هما: الشيخ عبدالله المامقاني (١٢٥١هـ) في كتابه الشهير «مقاييس الهداية»، والسيد حسن الصدر (١٣٥٤هـ) في كتابه الهام «نهاية الدراية»<sup>(١)</sup>.

كانت خطوة الشهيد الثاني في الدراية متاحاً كبيراً في الوسط الشيعي، تكشف عما وصلت إليه نظرية السنة وتتركزها حول السند أكثر وأكثر بعد الاعتقاد هذه المرة بحجية العبر الواحد العنسي بشروطه، كما ألمحنا سابقاً.

## ٢ - تنامي الجدل في تفاصيل التقسيم الرباعي

النقطة الثانية، إن أقدم نص صريح في التوزيع الرباعي للحديث وجدناه مع العلامة العلي في المنتهى ثم الشهيد الأول في الذكرى<sup>(٢)</sup> لكن نص الذكرى كما يكشف عن أن التوزيع كان موجوداً قبله، بدل أبصر على أن خلافاً في بعض التفاصيل كان قد حدث أما نص الشهيد الثاني فكان أكثر وضوحاً وشمولية في معالجة هذا الموضوع في درايته، مما يدل على تطور مقولة التوزيع وحديث خلافاً فيها، سيما في الأحاديث الحجة من بينها<sup>(٣)</sup>.

ومن نقاط الجدال التي شاهدها توسعها في مصنفات الشهيد الثاني إدخال قيود «السلامة من الشذوذ»، وكذلك عن «العدة»، في تعريف الصحيح<sup>(٤)</sup>، كما امتنع الحديث فيها - وبشكل واضح وصريح - عن وجود درجات في الروايات تحمل بعضها أقوى من بعضها الآخر، فالحديث الصحيح تم تقسيمه إلى أعلائي وغيره، وهكذا الحديث الحسن و... وهو ما تظهر آثاره وثمراته في بعض موضوعات اختلاف الحديث وتعارضه، كما سنلاحظه في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى، فالأوثقية التي تعد من المرجحات لرواية

١ - انظر كتابات «مصنفات علم الدراية عند الشيعة» الذي كتبه الباحث المعاصر أبو الفصل حافظيان البائلي في كتاب تحت عنوان مصنفات الشيعة في علم الدراية جمع فيه ٢٢٤ كتاباً ورسالة ومقالة كتبت حول الحديث ودراية الحديث عند الشيعة، والأغلبية المباحقة منها تعود إلى ما بعد عصر الشهيد الثاني، فلاحظ، وقد نشر هذا الكتاب مؤخراً ضمن مجموعة «رسائل في دراية الحديث».

٢ - العلامة العلي، منتهى المطلب ١: ٩ - ١٠؛ والشهيد الأول، الذكرى ١: ٤٨.

٣ - الشهيد الثاني، الرعاية ٦٦ - ٧١.

٤ - المصدر نفسه: ٦٧ - ٦٨.

على أخرى عند بعض قد يكون لهذا التقسيم دور فيها ميدانياً و...<sup>(١)</sup>، إلى غير ذلك من موضوعات.

### ٣ - تفصيل التقسيم الرباعي في ميدان التطبيق

النقطة الثالثة: تقدّم الشهيد الثاني على من سبقه في تفصيل التوزيع الرباعي في الميدان التطبيقي، وفي رصدنا لمصنعاته لاحظنا حصوراً قوياً لهذه الأنوع، كما لاحظنا أنّ الشهيد الثاني لم يكن يأخذ بالموثّق إلّا مع عنضاده بفرائن على طريقة الشهيد الأوّل. غايته أنّ ممرّدات رفض الموثّق تنامت مع الشهيد الثاني كما سنرى، وهذه عينات دالة:

أ - يواجه الشهيد الثاني حبراً في رسالته في ماء البئر بالقول: «إنّ طريقه صعب بالعسن بن صالح، فإنّه زيدي بترى»<sup>(٢)</sup>.

ب - في مباحث الحجّ يردّ الشهيد الثاني رواية بالقول: «والمستند رواية سماعة، وهو واقفي، لكنّه ثقة، فهي من الموثّق، وعندي في العمل بها نظر»<sup>(٣)</sup>.

ج - وفي مباحث الديات، يعلّق الشهيد الثاني على رواية بالقول: «وفي طريق كل واحدة منهما ضعف، والثانية بجماعة لهم سهل بن زياد، وهو عامي، وابن شَمُون، وهو غال، والأصمّ، وهو ضعيف»<sup>(٤)</sup>.

د - وهكذا يقول في موسم آخر: «وفي طريق لرواية ضعف، لأنّ صاحباً كذاباً وإسحاق [بن عمّار] فطحي...»<sup>(٥)</sup>.

هـ - ويعلّق على إحدى الروايات بالقول: «ووجه ضعفها أنّ أميّة المذكور واقفي، والظاهر أنّ المراد بالشعيري إسماعيل بن زياد السكوني المشهور، وهو عامي، ولكن لا يلزم من حكم المصنّف بضعف سندها ردّ حكمها، لأنّه كثيراً ما يجبر الضعف بالشهرة وغيرها، والأمر في هذه كذلك»<sup>(٦)</sup>.

والنص الأخير دالّ في موضوعة المنهج كما أشرنا سابقاً، وهناك نصوص دالة على اعتماده أيضاً على الموثّق في غير الحكم الإلزامي دون الحكم الإرادي، ربما لقاعدة

١ - المصدر نفسه: ٧١ - ٧٢.

٢ - الشهيد الثاني، رسالة في ماء البئر، رسائل الشهيد الثاني ١ - ٨.

٣ - الشهيد الثاني، مسائل الأفيام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٢ - ٤٨٠.

٤ - المصدر نفسه ١٥ - ٣٨٩.

٥ - المصدر نفسه ١٥ - ٤٥٢.

٦ - المصدر نفسه ١١ - ٧٧.

التسامح، فراجع الهامش (١).

وهكذا لاحظنا حصوراً أكبر للتشويح الرباعي، وكذلك لرد الروايات على أساسه، وكذلك للتركيز على أمر الأسانيد، حيث أخذ تقويم السند مأخذه من كتب الشهيد الثاني، قياساً بما سبقها من المصنعات، سيما قبل العلامة الحلي.

### المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ) وتطور تشييد معالم نقد السند

العلامة المحقق المعروف الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي (٩٩٣هـ) أحد العلماء الشيعة الكبار، ومفصل من مقاصد تطور الفكر الشيعي، عرف الأردبيلي بخلق ربيع سامي به حتى جُعل مقدساً من المقدسات، وقيل حول شخصيته وزهده وكراماته الكثير، حتى صار معلماً أثر في أنماط تفكير وحياة أجيال من العلماء الشيعة، وقد عرف عنه إعراضه عن الهجرة إلى إيران رغم إصرار الشاه الصفوي على ذلك (٢).

ألف المحقق الأردبيلي كتاب «مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأدهان» وهو موسوعة فقهية كبيرة غير كاملة بنسب الصمصمة <sup>عشر</sup> مجلداً، وقد احتوى هذا الكتاب الذي كان شرحاً على «إرشاد» العلامة الحلي، هجمل نظريات المحقق الأردبيلي، إلا أن الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم ليس كاملاً أو لم يكمله المؤلف، ويمكننا - إلى حد معين - اعتبار المحقق الأردبيلي معطماً في تطور نظرية السنة داخل مدرسة العلامة الحلي، وذلك نتيجة عوامل نشرها عبرها منهاحه وأفكاره:

### ١ - ثقالة مخالفة للمشهور

العامل الأول. امتار الأردبيلي في ممارساته الاجتهادية الفقهية بعدم إيلائه أهمية كبرى للمشهور، إلى جانب - كما قيل <sup>(٣)</sup> - سرعة لتسامح عبده المتمثلة باعتقاده القوي بسماحة الشريعة وسهولتها ويُسرّها، فقد خرج في فقهياته بالعديد من النتائج المخالفة للمشهور، وكان سبب ذلك أنه كان على الدوام يمارس فعلاً بديلاً للاتجاهات السائدة في

١ - راجع المصالح ٧: ٢، ١٠٢، ١٥١، و٨: ٥١، ١٠٦، و٩: ١٢٨، ٣٦٩، ٤٧١، و١٠: ١٣، ٢٨٣، و١١: ٢٨٩، ٤٦٩، ٤٨٢، و١٢: ١٧، ١١١، ٣١٥، و١٣: ١٤٨، ٣٦٨، و١٤: ١٣، ٦، ٣٧٢، و١٥: ٤١٨، و١٦: ١٧٤، ٢٦٦، و١٧: ١٧٤، و١٨: ٢٩، و١٩: ١٣١، و٢٠: ١٧٤، و٢١: ٢٦٦، و٢٢: ٢٦٦، و٢٣: ٢٦٦، و٢٤: ٢٦٦، و٢٥: ٢٦٦، و٢٦: ٢٦٦، و٢٧: ٢٦٦، و٢٨: ٢٦٦، و٢٩: ٢٦٦، و٣٠: ٢٦٦، و٣١: ٢٦٦، و٣٢: ٢٦٦، و٣٣: ٢٦٦، و٣٤: ٢٦٦، و٣٥: ٢٦٦، و٣٦: ٢٦٦، و٣٧: ٢٦٦، و٣٨: ٢٦٦، و٣٩: ٢٦٦، و٤٠: ٢٦٦، و٤١: ٢٦٦، و٤٢: ٢٦٦، و٤٣: ٢٦٦، و٤٤: ٢٦٦، و٤٥: ٢٦٦، و٤٦: ٢٦٦، و٤٧: ٢٦٦، و٤٨: ٢٦٦، و٤٩: ٢٦٦، و٥٠: ٢٦٦، و٥١: ٢٦٦، و٥٢: ٢٦٦، و٥٣: ٢٦٦، و٥٤: ٢٦٦، و٥٥: ٢٦٦، و٥٦: ٢٦٦، و٥٧: ٢٦٦، و٥٨: ٢٦٦، و٥٩: ٢٦٦، و٦٠: ٢٦٦، و٦١: ٢٦٦، و٦٢: ٢٦٦، و٦٣: ٢٦٦، و٦٤: ٢٦٦، و٦٥: ٢٦٦، و٦٦: ٢٦٦، و٦٧: ٢٦٦، و٦٨: ٢٦٦، و٦٩: ٢٦٦، و٧٠: ٢٦٦، و٧١: ٢٦٦، و٧٢: ٢٦٦، و٧٣: ٢٦٦، و٧٤: ٢٦٦، و٧٥: ٢٦٦، و٧٦: ٢٦٦، و٧٧: ٢٦٦، و٧٨: ٢٦٦، و٧٩: ٢٦٦، و٨٠: ٢٦٦، و٨١: ٢٦٦، و٨٢: ٢٦٦، و٨٣: ٢٦٦، و٨٤: ٢٦٦، و٨٥: ٢٦٦، و٨٦: ٢٦٦، و٨٧: ٢٦٦، و٨٨: ٢٦٦، و٨٩: ٢٦٦، و٩٠: ٢٦٦، و٩١: ٢٦٦، و٩٢: ٢٦٦، و٩٣: ٢٦٦، و٩٤: ٢٦٦، و٩٥: ٢٦٦، و٩٦: ٢٦٦، و٩٧: ٢٦٦، و٩٨: ٢٦٦، و٩٩: ٢٦٦، و١٠٠: ٢٦٦.

٢ - شرح حال محقق أردبيلي: ٧ - ١١٢.

٣ - عدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية: ٣٣٢.



الفكر في عصره<sup>(١)</sup>، ولهذا السبب عينه لم يأبه المقدس الأردبيلي كثيراً لإعراض المشهور أو عملهم برواية، لأن «المشهور» لم تكن عنده مقولة مهمة حتى يبني على أساسها كثيراً، وقد صرح بذلك في مواضع عدة<sup>(٢)</sup>.

لكنه في مواضع أخرى وجدناه يقرّ بالمشهور وحبسه لضعف السند بشرط عدم الخلاف<sup>(٣)</sup>.

من هنا، حرق الأردبيلي - جريئاً - صمّام الأمان الذي كان يسير عليه أمثال الشهيدين الأول والثاني من جبر الصنف بالمشهور أو ما شابه، مما خلق جواً حديداً في الأوساط العلمية الشيعية، إذ بهذه الخطوة انهدت - ربما - آخر تلك القرائن الحافّة التي يمكن أن تساند الخبر ولم يبق أمام الفقيه سوى السند ممياراً نهائياً للرجوع إليه. لا يمكن لنا التكهن بحجم الآثار التي تركتها هذه المنهاجية الأردبيلية، إلا أن رصد تجربة الأردبيلي ومن بعده تلميذه صاحب المدرك سنمطينا وعمياً أكبر بالتطورات التي حصلت.

والشيء البالغ الحساسية في مسألة عدم الاعتناء - ولو النسبي - بفكرة المشهور هو البعد النفسي الذي تتركه هذه الظاهرة. فإن سقوط قيمة المشهور من أحاسيس العالم أو الفقيه سوف يؤدي بطبيعته إلى تحطّم حواجز نمسيّة كانت تحول دون تبني مواقف أو رؤى على خلاف مع السائد، ومن ثم فسياسة المحقق الأردبيلي يمكن اعتبارها لبنة أساسية في تغيير واقع بدل تكريسه، مهما كان تقويمنا لها ميدانياً وعلى مستوى النتائج.

## ٢ - الخبرة الرجالية

**العامل الثاني:** الاهتمام البارز جداً للمحقق الأردبيلي بأمر الأسانيد، وتقديمه الكثير من المعلومات الرجالية التي جمعها الباحث العراقي ماجد العريايوي حتى بلغت ما

١ - لمزيد من الاطلاع تراجع: الجابلي المروجدي، طرائف لمقال ٢: ٢٠٢ ومؤتمر المقدس الأردبيلي، المجلد الثالث، المقالات العربية، مقالة بية الله الشيخ مصطفى أشرفي الشاهرودي، تحت عنوان «أمواء على بعض آراء المقدس الأردبيلي» ٢٨١ - ٣٥٠ و المجلد الثاني، مقالة محمد علي بربروشي تحت عنوان «بعض الآراء الخاصة للمحقق الأردبيلي» ومقالة مصطفى النوراني الأردبيلي، تحت عنوان، بعض الآراء الفقهية الخاصة للمحقق الأردبيلي: ١١ - ١١٢ وعدنان هرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية ٢٢٢، ومؤرسي طباطبائي، رمي در فقه إسلامي ١ - ٦٨.

٢ - أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١ - ٨٩ و ٢، ٢٢٦ و ١٤، ٦٥، ٨١، ٩١، ١٤٢، ٩٠، ٩٣، و ١٤٥، نعم لديه مواضع يأخذ فيها بعنصر الشهرة مثل ١ - ٢٤٧ - ٢٦٢، لكنها موارد محدودة هناك مجال للنقاش في بعضها.

٣ - مجمع الفائدة والبرهان ١ - ١٧٦.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

يقارب الثلاثمائة صفحة<sup>(١)</sup>، مما يشير إلى حجم المساهمات الرجالية الكبيرة التي قام بها الأردبيلي قياساً بالفترة المعاصرة له سيما وأن هذا الفتح كان - بهذا الحجم - مبنوياً في مطاوي الدراسات المعقّية، وهو مؤشر دالّ ومهم في الوقت عينه. وهذا التطور الرجالي، والأهم العصور الرجالي الفاعل في الممارسات الاجتهادية مرده إلى إيمان الأردبيلي - من جهة - بأخبار الأحاد، وعدم أحده كثيراً - من جهة أخرى - بالعناصر الحافة ولا بالظهرة المتوائمة أو - مع كونه معتقداً بالتنويع الرباعي.

### ٣ - موصلة تنشيط التنويع للرباعي

العامل الثالث: اهتمام الأردبيلي بأمر الأسانيد كثيراً بما يحفظ التنويع الرباعي الجديد للحديث، ومن نماذج تعرّضه لذلك سذكر عينات وشير في الهامش إلى موارد أخرى:

أ - في مناقشته رواية في باب الصلاة على النبي يقول: «وفي الثانية طلحة وهو بشري، وقيل، عامي»<sup>(٢)</sup>.

ب - وفي باب الخصائص يناقش رواية بالقول: «ولا يحتمل أن الأولى ضعيفة بعمار الساباطي، فإنهم قالوا: إنه مطعني فتأمل»<sup>(٣)</sup>.

ج - وفي الباب نفسه يقول: «رواها بطريقين أحدهما ضعيف بالقول في معاوية بن حكيم بأنه مطعني...»<sup>(٤)</sup>.

لكننا في سياق بحثنا وجدنا بأحد الموثق في العديد من المواضع، ويذكره في العديد أيضاً، وتشرير ذلك إما القرائن أو أنه بأحد الموثق حيث لا يعارضه الصحيح كما هو محتمل جداً<sup>(٥)</sup>.

### ٤ - تربية جيل هام من علماء الرجال

العامل الرابع: تربية الأردبيلي جيلاً معيماً من العلماء كان له دور هام في منهاج

١ - مؤتمر المقدس الأردبيلي البحوث الرجالية والكلامية والأصولية في مجمع الفائقة والبرهان وريدة البيان: ٥ - ٢٩١

٢ - أحمد الأردبيلي، مجمع الفائقة والبرهان ٢، ١٦٢

٣ - المصدر نفسه ١٤، ١٥

٤ - المصدر نفسه ١٩

٥ - راجع، مجمع الفائقة والبرهان ٥ ٢٩ - ٧٢ - ١ و ٨ و ٦، ١٩٧، ٣٠٥، ٩ و ١١٥ ٣٢٢

٣٢٢، ١١ و ١٢، ١٢٩، ١٢ و ١١٢، ٥ و ١٤ و ٣٢٢، ١٢٩

التعامل مع أسانيد الأخبار ومساهمات حديثة ورجالية أساسية وأبرز هذه الشخصيات:

١ - زكي الدين عناية الله القهستاني (ق ١١هـ)، كانت له مساهمات رجالية هامة جداً أبرزها «مجمع الرجال» الذي حوى لأصول الرجالية القديمة مع رجال ابن الفضائري، والحاشية على نقد الرجال للقرشي، وله حاشية أيضاً على منهج المقال للاسترآبادي، وهذا كله في الرجال.

٢ - المولى عبدالله التستري (١٠٢١هـ)، وقد كانت له حاشية على رجال ابن داوود.  
٣ - الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ)، وسيأتي الحديث عنه، وقد كان له في الحديث والرجال كل من «التحرير الطاووسي» و «مقتى الجمال» و...  
٤ - السيد محمد بن علي الماعلي (١٠٠٩هـ)، الذي سيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

٥ - الميرزا محمد الاسترآبادي (١٠٢٨هـ) المحدث الرجالي المعروف، صاحب كتاب الرجال الكبير المسمى بـ «منهج المقال في عجم الرجال»، والرجال المتوسط المعروف بـ «تلخيص الأقوال في معرفة الرجال»، والرجال الصغير المعروف «بالوجيز» أو «توضيح المقال»<sup>(١)</sup>

٦ - مير فخر الله القرشي (٢٥هـ)، وقد كان له كتاب في رجال الشيعة، وتلاحظ من خلال طبيعة البلاغة ومصطلحاتهم أيضاً أن علم الرجال قد سامى مع تلامذة الأردبيلي بشكل ملمس جداً، مما يشي بدور أفكار الأردبيلي في تنامي التركيز على رجال السند كما يؤكد دوماً.  
إن هذه الشخصيات - لا سيما منها صاحبي المعالم والمدارك - لعبت دوراً كبيراً في الوصول بمدرسة العلامة الحلي إلى أعلى مستوى ممكن، حيث شكّلت العيل الأخير لهذه المدرسة قبل انفجار قبيلة الأخبارية في الحياة لشيعة.

### الشيخ حسن (١٠١١هـ) والتركيز المضاعف على مقولتي الإيمان والعدالة

ساهم الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ) في معركة تعريف الأنواع الأربعة

١ - ومن ذلك، يشير محمد أمين الاسترآبادي إلى أن الميرزا هذا كان له دور في تكوين قطاعه الأخبارية، فراجع: الموائد المدنية، المقدمة لكل عصور البحري، حيث ينقل نصاً باللغة المارسية عن كتاب «داشنامه شاهي» للأمين الاسترآبادي بصرح فيه بذلك، لكن الشيخ السبحاني يتردد في هذا الأمر، معتبراً أنه من المستغرب أن يكون الميرزا لاسترآبادي دعماً للأخبارية التي تقول بيقينية الكتب الأربعة وهو من أكبر علماء الرجال، ويحتم السبحاني كلامه بالقول، «وعلى أية حال فالنص لا تقع بما نقل»، انظر له: تاريخ العقيدة الإسلامية وأنواره: ٢٨٧.

## نظرية المنة في الفكر الإسلامي الشيعي

للحديث، وسجل هناك تأكيداً وإصراراً على شرطين أساسيين في الراوي هما: الإيمان والعدالة، فلم يكتب الشيخ حسن بوصف الإسلام في الراوي كما فعله العلامة الحلي من قبل، بل أضاف وصف الإيمان، معتبراً أن المشهور بين الأصحاب هو اشتراطه<sup>(١)</sup>، ومعنى ذلك أن أخبار غير الشيعة ستكون محل علامة استهمام كبيرة إلا إذا جاء ما يسمعها من مثل عمل الأصحاب أو ما شابه.

وهكذا أضاف الشيخ حسن شرط العدالة، باسمياً إياه إلى المشهور أيضاً<sup>(٢)</sup>، ومن هنا أخذ يسمي الواسطة بين الصق والعدالة مما جمعه يرفض روايات مجهول الحال<sup>(٣)</sup>، ويرى الشيخ حسن أن وصف العدالة يكفي عن وصفي الإسلام والإيمان، لأن الكافر وغير الإمامي كلاهما عنده غير عادلين، فالعدالة لا ربط لها باعتقاد الماعمل حتى يقال: إنه إذا أقدم على دسٍ معتقداً كونه معصية سقط عنه وصف العدالة، أما لو ارتكبه مع عدم اعتقاد المعصية فلا يكون بذلك هابطاً إلى رتبة الصق الموحنة لعدم قبول خبره بنص آية النبأ<sup>(٤)</sup>.

وهكذا تقدم الشيخ حسن خطوة على والده الذي استعرب أي الشيخ حسن - من ادعائه ربط العدالة بالاعتقاد بالمعنى الذي أسلمناه<sup>(٥)</sup>، وبذلك فتح صاحب المنتقى الباب على مصراعيه لعملية تطهير واسع في الأحاديث إن صحَّ التعبير، وذلك لأن آية النبأ تنص على عدم الأخذ بخبر العاصق، وعندما يرى الشيخ حسن عدم الواسطة بين العدالة والصق، فمعنى ذلك لزوم إحرار العدالة للأحد بالخبر، وحيث كانت العدالة عنده شاملة لمفهومي الإسلام والإيمان كان معنى ذلك عدم جوار الأخذ بالخبر الموثق بل الحسن إلا مع اعتصاده بقريضة، ولا يراها الشيخ حسن قبيلة<sup>(٦)</sup>.

ويمكن معرفة حجم الروايات المقصاة - طبقاً لنظرية صاحب المعالم - بمراجعة كتابه «منتقى الجمان» الذي جمع فيه الروايات المعتبرة عنده، وإن لم يسعفه العمر لإكمالها إلى آخر أبواب الفقه الإسلامي.

١ - الشيخ حسن، المعالم: ٢٠.

٢ - المصدر نفسه.

٣ - المصدر نفسه.

٤ - الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ٥.

٥ - المصدر نفسه.

٦ - المصدر نفسه: ٤.

صاحب المدارك (١٠٠٩هـ) وقفة التشدد بالسند<sup>(١)</sup>

السيد شمس الدين محمد بن السيد علي بن أبي الحسن بن الحسن العاملي الجعبي الموسوي (١٠٠٩هـ) أحد أسباط الشهيد الثاني، صاحب الكتاب الشهير «مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام». يعدّ العاملي من فروع مدرسة العلامة الأردبيلي (٩٩٣هـ) هو والشيخ حسن، وقد كان دقيقاً في أمر الأحاديث حتى قيل: إن من ميزاته نقله الرواية بكاملها مع الدقة في نقلها، ولأجل ذلك اعتبر كتابه «المدارك» من الكتب المعتمد عليها في نقل الروايات<sup>(٢)</sup>.

برز تشدد صاحب المدارك في أمر الأسانيد حلياً حينما دافع - حتى النهاية - عن عدم حجية الخبر الموثق، أي ذاك الذي يرويه غير الإمامي الاثني عشري، حتى لو كان شامياً، فقد طبق العاملي ذلك في كتابه «مدارك» و «نهاية المرام». وكانت لهذا التطبيق مصاعمات كبيرة، انطلاقاً من كثرة الروايات المروية عن الواقعية والمطحية والفلاة وأهل السنة.

وأمثلة ذلك من كتابه هذين كثرة جداً، فمن بحثه حول مقدار الكثرة، يواجه السيد العاملي رواية عن أبي بصير، إلا أنه سرعان ما يقول: «وهي ضعيفة السند بأحمد بن محمد بن يحيى فإنه مجهول، وعثمان بن عيسى فإنه واقفي»<sup>(٣)</sup>. كما يردّ رواية في باب نرج البئر معتقداً ضعفها بعلي بن أبي حمزة لأنه واقفي<sup>(٤)</sup>. كما يطرح رواية في مباحث الأسنار لصعب سندها «باشتماعة على جماعة من الصلحية»<sup>(٥)</sup>.

وهكذا أكثر صاحب المدارك من ردّ الروايات التي في سندها رجال من الواقعية<sup>(٦)</sup> والمطحية<sup>(٧)</sup>، وأهل السنة<sup>(٨)</sup>، والعلاء<sup>(٩)</sup>، والريديّة<sup>(١٠)</sup>. أو أشار إلى وجود حرارة فيها في

١ - أخرنا صاحب المدارك عن الشيخ حسن رغم أن وفاته تسبق وفاته، لأجل اشتهار امره في التشدد، فأردنا جملة بمثابة قمة التشدد قبل ظهور الأحبارية، مع فارق بسيط بين الوهابين.

٢ - السيد العاملي، مدارك الأحكام ١: ٣٧، مقدمة تحقيق، السيد جواد الشهرستاني.

٣ - العاملي، مدارك الأحكام ١: ٤٩.

٤ - المصدر نفسه ١: ٨٢.

٥ - المصدر نفسه ١: ١٢٢، وانظر من ١٦٢.

٦ - لاحظ ردّ الروايات لوجود الواقعية في طريقها في المدارك ٣: ١٦، ١٣، ١٧٦ - ١٧٧، ٤: ١٥٨ - ١٥٩، ٤٨٤، ١٠٧، ٢٢٠ - ٢٢١، ٨: ١٨٠، ٢٤٨، ١٢٥، ونهاية المرام ١: ١١٣، ٢: ٦٨، ٩٦، ٢٥٨.

٧ - العاملي، مدارك الأحكام ١: ١٢٢، ٢٤٣، ٢: ١٧، ٣: ٢، ٢: ٢٥٢، ٤٢٧، ٤: ٨٩، ٥: ١١١، ٣٥٢، ٢٧٧، ٦: ٢٢٢، ٧: ٣٠٦، ٨: ١١٧، ١٥٥، ٤١٦، ١٢٥، ونهاية المرام ١: ٣٤٥، ٢: ٥٢، ٣٦٦.

٨ - مدارك الأحكام ١: ١١١، ٤: ١٥٦، ٣٨٩، ٧: ١٢٤، ونهاية المرام ٢: ١٠٢، ٣٥٧.

٩ - مدارك الأحكام ٢: ٢٦٥.

١٠ - المصدر نفسه ٢: ٨٥، ٤: ٣٢٩.

ذاتها...

ولكي نصنع القارئ الكريم في حجم الصورة التي ستتركها تطبيقات صاحب المدارك، بوصفها عصارة ما وصلته مدرسة العلامة ولشهيدين، والتي كانت سبباً في قلق الأخباريين فيما بعد، تقدم هذه الأمثلة، فسهل بن زياد الذي يصفه صاحب المدارك بأنه «عامي»<sup>(١)</sup> جاءت له في الكتب الأربعة فقط ٢٣٠٤ روایت<sup>(٢)</sup>، وأما علي بن أبي حمزة البطائني الذي أسلفنا أن صاحب المدارك يراه واقفياً فله في الكتب الأربعة ٥٤٥ رواية<sup>(٣)</sup>، وهكذا كانت للحسن بن فضال في هذه الكتب ٢٢١ رواية<sup>(٤)</sup>، أما زرعة فكانت له ٢١٨ رواية<sup>(٥)</sup>، ومحمد بن الحسن بن شمعون ١٤٠ رواية<sup>(٦)</sup>، ولد وود الرقي المعالي ٦٦ رواية<sup>(٧)</sup>، وأما المفضل بن عمر الذي اعتبره الكثيرون غير إمامي فله فيها ١٦ روايات<sup>(٨)</sup>، وهكذا الحال في سماء حيث كانت له ٢٢٢ رواية<sup>(٩)</sup>، وأما محمد بن سنان فكانت له ٧٩٧ رواية<sup>(١٠)</sup>، وإسحاق بن عمار الططحي ٩٨٩ رواية<sup>(١١)</sup>، وعلي بن الحسن بن فضال الططحي ٥١٠ روايات<sup>(١٢)</sup>، ولعبد الله بن بكير الططحي ٣٣٤ رواية<sup>(١٣)</sup>، ولزياد بن المنذر أبي العارود الريدي ٩٢ رواية<sup>(١٤)</sup>، والمكوني العامي ١٠٦٧ رواية<sup>(١٥)</sup>، إلى ما شاء الله من التقديرات الأولية التي حملناها في حصص الكتب الأربعة فما ظنك بمجموع المصادر الحديثة ١١٩ مما يدل على أن منهج صاحب المدارك سوف يؤدي - بالتأكيد - إلى طرح الآلاف الكثيرة من النصوص بطلاً لكثرة الرواة غير الإماميين، هذا فضلاً عن زدة الكثير من الروايات بالإرسال أو عدم توثيق بعض الرجال وجهالة حالهم وغير ذلك مما هو كثير، حتى قال السيد البروجردي

١ - المصدر نفسه ٧، ٤٢٤

٢ - أبو القاسم الطوسي، معجم رجال الحديث ٨: ٢٤١ - ٢٤٢

٣ - المصدر نفسه ١١: ٢٢٧

٤ - المصدر نفسه ٥: ٧٩، ٥٠

٥ - المصدر نفسه ٧: ٢٥٨، ٢٦٢

٦ - المصدر نفسه ١٥: ٢٢٤

٧ - المصدر نفسه ٧: ١٣٥

٨ - المصدر نفسه ١٨: ٢٩٠

٩ - المصدر نفسه ٨: ٣٠١

١٠ - المصدر نفسه ١٦: ١٢٨، ومحمد بن سنان ضعيف عهد صاحب المدارك كما جاء في المدارك ١: ٥٠

١١ - الطوسي، معجم رجال الحديث ٣: ٥٤

١٢ - المصدر نفسه ١١: ٢٢٨

١٣ - المصدر نفسه ١٠: ١٢٦

١٤ - المصدر نفسه ٢١: ٧٧

١٥ - المصدر نفسه ٣: ١٠٨، ٢٢: ١٠٢

(١٢٨٠هـ): إن الأحذ بنظرية صاحب المدارك يساوي القول بعدم حجية شيء من أخبار الآحاد الموجودة بين أيدينا اليوم<sup>(١)</sup>.

هذا، وقد انتقد المحدث البحراني (١١٨٦هـ) صاحب المدارك بأنه اضطرب في منهجه، فتارة يرد الرواية لوجود رجال غير إماميين في سندها، وأخرى يأخذ بروايات رغم أن فيها رواة غير إماميين<sup>(٢)</sup>.

والذي يبدو أن هذه الملاحظة، لم تركز على الأسباب التي كانت تدعو صاحب المدارك للأخذ ببعض الروايات رغم وجود رجال غير إماميين في سندها، ومنها وجود عمل المشهور بها أو عدم وجود معانف لها من القواعد الشرعية أو ما شابه ذلك من القرائن الموحية لقبول الرواية حتى عند صاحب المدارك نفسه<sup>(٣)</sup>، وإن كانت ميرة صاحب المدارك أنه لم يستحصر هذه المقولات المساعدة كثيراً، كما فعل السابقون عليه، سيما مع ما نسب إليه من عدم القول بحجية الإجماع لمقول<sup>(٤)</sup>، لكن مع ذلك واحداً نحن مشكلة الاضطراب في مصادر هذا المريق من الشهيد الثاني بل والعلامة العلي كما تقدم وحتى صاحب المدارك، وربما يمكن إيجاد حل له، لكنه يستدعي ملاحظة الموارد برمتها وهي كثرة جداً، يخرج استمرارها عن طاقة هذه الدراسة وإطارها العام، وإن كان اعتقادنا بأن بعضها ربما يستعصي عن الحل كما هو الحال في بعض النماذج التي ذكرناها سابقاً عن العلامة العلي، والله العالم.

نعم، يبدو أن هذا الجدل وإن ركز - كما شرحنا سابقاً - على الأسانيد بشكل بالغ، غير أنه لم يلمح عناصر أخرى من الحساب، وإن ارتفعت نسبة تشدد تارة كما مع صاحب المدارك أو انخفضت أخرى في عالم التطبيق كما مع لشهيد الأول والعلامة العلي نفسه، ومن هذه العناصر - حسب ما ظهر لنا من مجموع ما ذكرناه في الهوامش - ما يلي:

- ١ - الشهرة المؤيدة.
- ٢ - وجود إجماع على الأحذ برواية شخص مع عدم وجود الخلاف.
- ٣ - عمل الأصحاب برواية مع عدم خلاف.
- ٤ - وجود قرائن حالية توجب الوثوق بالرواية.
- ٥ - ورود الرواية في غير موارد الإلزام.

١ - البروجردي، نهاية التقرير ٢: ٣١١.

٢ - يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين: ١٥.

٣ - راجع: السيد الماملي، مدارك الأحكام ٢: ١٧، ٨٥ و ٢٧٧ - ٢٧٨، ونهاية المرام ١: ١٣٩، ٣٨٤.

و ٢: ٢٥٧.

٤ - الميهدي، الفوائد العاشرة ٢٨٧ - ٢٩٠.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

إلى غير ذلك من موارد وجدناها حاضرة بصورة متفرقة هنا أو هناك في كلمات هذا الجيل العلماني، وهذا ما سوف يعود إليه عند مناقشة بعض مقولات التيار الأخباري إن شاء الله تعالى.

وهكذا ظهر هذا الخطّ السندي في مساحة الشبهة منهاجاً قوياً، احتاج إلى قراءة قرون ثلاثة منذ زمن العلامة (٧٢٦هـ) وشيخه ابن طاووس (٦٧٣هـ) وحتى زمن الشيخ حسن (١٠١١هـ) وصاحب المدارك (١٠١٩هـ)، ليشيد معاول النقد في الأسابيد ويمتدح طريقاً للتعامل مع السنة المحكية، سنجد ردّات الفعل المبيعة عليه مع التيار الأخباري بهايات القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر الهجري.



الفصل الرابع

# الأخبارية والعصر الذهبي لنظرية السّنة

(١١ - ١٢ هـ)



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

## القسم الأول :

### تكون الاتجاه الأخباري ولادة مبدأ يقينية السنة

#### ماهي المدرسة الأخبارية القديمة والحديثة؟

ينتمي مصطلح الأخباري والأخبارية<sup>(١)</sup> إلى مادة «خبر»، والسبب في ذلك أنها تركز على الأخبار، وقد دخل هذا المصطلح محالين اثنين هما:

- ١ - علم التاريخ، الذي كان يسمى أيضاً بعلم الأخبار.
- ٢ - علم الحديث، وما يتعلق بالسنة الشريفة عند المسلمين.

ويبدو أن المصطلح في محاله الأول، لا ينتمي إلى الإسلام، بل يسبقه، بمعنى أنه لم يولد نتيجة إطار إسلامي، على خلاف المصطلح الثاني الذي ولد داخل متح إسلامي ونتيجة إطار ديني.

وهناك فارق آخر يميز بين هذين المجالين، فعلم الأخبار أو الأخباري بمعنى المؤرخ مصطلح راج قديماً إلا أنه أخذ بالأقول تدريجياً بمرور الزمان، ليحل مكانه ما نشق من مادة «أرج»، ولهذا نجد في المصادر القديمة مصطلح أهل الأخبار أو علم الأخبار أو الأخباري في دلالة على مجال التاريخ<sup>(٢)</sup>، بشكل أكبر مما نلحده اليوم في واقعنا المعاصر، على الخلاف من المصطلح عينه في المجال الثاني، فإن إطلاق مصطلح الأخبارية والأخباري على المشتغل في أمر الحديث راج أكثرها كثر في العقبة المتأخرة أي منذ حوالي القرون الأربعة الأخيرة، فهما راج مصطلح الحديث وأهل الحديث وأهل الأخبار في العقبات القديمة، ربما تمييزاً آنذاك بين المشتغل بالحديث عن المشتغل بالتاريخ كما يراه المحقق الكاظمي (١٢٣٧هـ)، والدكتور صبيح الصالح (١٩٨٦م)<sup>(٣)</sup>

١ - المفترض في النسبة أن تكون للمفرد وهو الإخبار، فيقال، إخباري، لكنها تميل هنا إلى النسبة للجمع «أخبار» فنقول: إخباري، لأنهم متسويون للأخبار، لا للإخبار إذا تأملنا الأمر، على أن النسبة للجمع ثمة نقاش في بطلانها، فقد استخدمت كما في «ديوانيتي» و... فنراجع دراسات اللغة

٢ - سمي ابن النديم المؤرخين في فهرسته بالأخباريين انظر فهرست ١١

٣ - المحقق الكاظمي، كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع ٢٠٢، وصبيح الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: ١٢١.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

وعلى أية حال، فالأخبارية اتجهت له اهتمام خاص بأمر الحديث، أو نقله: هم «المتعمدون في استنباط الأحكام على الأخبار فقط»<sup>(١)</sup>. سمّوا بذلك إمّا لعملهم بمختلف أنواع الأخبار بما فيها الموثق والصحيح، أو لإبكارهم غير دليل السنة من مصادر الاجتهاد كما ينقله علام رضا القمي (١٣٣٢هـ) عن أستاذه الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) شامهاً<sup>(٢)</sup>، أو لأن أكثر الأحكام مستنبطة عندهم من لأخبار كما يذهب إليه في صورة محففة فرج العمران (١٣٩٨هـ)<sup>(٣)</sup>.

وقد قيل: إن هناك - في الوسط الشيعي - أخبارية قديمة وأخرى حديثة كما يسميها الشيخ المظفر<sup>(٤)</sup>، ويستند هذا المريق إلى جملة نصوص عن المفيد والمرتضى والطوسي تحكي عن الجدل بين المدرسة الكلامية ومدرسة الحديثية في الوسط الشيعي، وهي نصوص سبق أن درسناها في الفصل الثاني

لكننا وجدنا مصاً من أقدم النصوص الشيعية على تقسيم يقوم على ثنائي الأخباري والأصولي<sup>(٥)</sup>، وهو مص يعود للعلامة العلي (٧٢٦هـ) في «نهاية الوصول» حيث يقول: «أمّا الإمامية فالأخباريون منهم مع أن أكثرهم في قديم الزمان ما كانت إلا منهم ثم يقولوا في أصول الدين وفروعه [إلا] على أخبار الأحاد المروية عن الأئمة عليهم السلام والأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قول جبر الواحد، ولم ينكروا سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم من عقاد الضرورة»<sup>(٦)</sup>.

وإلى جانب هذا النص، ثمة نصوص غير شيعية أكدت هذا التقسيم للدخل الشيعي، وهي نصوص لعبد الدين الإيجي (٧٥٦هـ) في المواقف<sup>(٧)</sup>، وللشريف العرجاني

١ - محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة ١: ٥٥٥ وانظر حسن الأمين، الأخباريون، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٢١.

٢ - غلام رضا القمي، ثلاث الفرائد ١: ٥١.

٣ - فرج العمران، الأصوليون والأخباريون طريقة واحدة ١٢٢.

٤ - محمد رضا المظفر، جامع السعادات ١: (و)، المقدمة.

٥ - المقابلة بين الأصولية والأخبارية كمصطلح موحدة في كتاب النقص المرفوف بـ «بعض مطالب النواصب في نقض بعض فصائح الروافض» من تأليف نصير الدين أبو الرشيد عبد الجليل القزويني الرازي (٦هـ)، وقد صنّف كتابه هذا قريب عام ٥٦٠هـ فيكون مصدراً شيعياً سابقاً على العلامة العلي (٧٢٦هـ)، وقد جاءت كلماته هذه في الصفحات: ٣، ٢٨٢، ٤٥٨، ٥٢٩، ٥٦٨، ٥٦٩، وفيهم منها في دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٧: ١٦٠، دلالتها على هذا التقسيم تلك الحقبة، ونص الكتاب باللغة الفارسية، وأشعر بتردد في أن يكون مقصوده أخبارية شيعية، لأنني لاحظت أن سياق بعض كلماته يوجب كون مقصوده العشوية من أهل السنة وأمثالهم، ولهذا تردت في جلته أقدم مصدر شيعي

٦ - العلامة العلي، نهاية الوصول ٢٩٦.

٧ - عبد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام: ١٢٢.

(١١٦هـ) في شرح المواقف<sup>(١)</sup>، وأقدمها ذلك النصّ لديّ كتيبه عبدالكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ) في الملل والنحل حيث يقول: «فصارت الإمامية بعضها معتزلة: إما وعيدية، وإما تفضيلية، وبعضها أخبارية: إما مشبهة، وإما سلمية...»<sup>(٢)</sup>

هذه الشواهد تؤكد وجود تيارين في الوسط الشيعي منذ قديم الأيام<sup>(٣)</sup>، ومن ثمّ فالأخبارية ليست ظاهرة محدثة بل معتدّة في التاريخ، وهو ما سمر رجال الأخبارية يوماً لتأكيدهم في مصيغاتهم، فقد ذكر الأمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) - على سبيل المثال - نصاً يدلّ على هذه المحاولات الأخبارية حينما قال: «عند قدماء أصحابنا الأخباريين قدس الله أرواحهم كالشيعين الأعلين الصدوقين [لشيخ الصدوق ووالده] والإمام ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني...»<sup>(٤)</sup> ونحوه اعتبار المحدث يوسف البحراني (١١٨٦هـ) القميين وغيرهم أساطين الأخباريين، بل الطوسي نفسه عند البحراني أصولي في مثل كتاب الخلاف والمبسوط وأخباري في مثل كتاب النهاية وتهذيب والاستبصار<sup>(٥)</sup>، وهكذا كان الكليني والصدوق أخباريين عند الكركي<sup>(٦)</sup>، لا بل إن لسي<sup>(٧)</sup> وآل بيته<sup>(٨)</sup> هم رؤساء الأخباريين عند الحرّ العاملي؛ لأنهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد<sup>(٩)</sup>.

وفي قتال وجهة النظر هذه، هناك رأي يذهب إلى أنّ الأخبارية ظاهرة جديدة في الكيان الشيعي أتت مع الأمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، وأنّ محاولات الأخبارية لإيجاد نفسها في التراث الشيعي غير موفقة، ومن أبرز أنصار وجهة النظر هذه السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) متابعاً محمد تقي الإصمعي (١٢٤٨هـ) صاحب العاشية على المعالم، إذ يردّ على توظيف الأخباريين لنصّ العلامة الحليّ المشار إليه بأنّ هذا النصّ لا يشير إلى حركة ذات اتجاه معدّد بقدر ما يشير إلى مرحلة من مراحل الفكر العقلي كانت تنسجم بالبدائية كما فهمنا من نصّ مقدّمة المبسوط سابقاً<sup>(١٠)</sup>.

١ - الشريف الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٢٩٢.

٢ - عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٤٦ - ١٤٧.

٣ - حول هذين التيارين ورجالهما ومعالج فكرهما المتمثلة في مدرستي قم وبمقداد في العصر البويهي انظر: علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإثنا عشرية: ١٩٨ - ٢٣٠.

٤ - الاسترآبادي، الفوائد القدسية: ٩١.

٥ - يوسف البحراني، الحقائق المأخوذة ١: ٢٦٦، و٢٤١: ٢٧، وقد عدّ الصدوق رئيس الأخباريين في كشكوله ٢: ٢٨٨ - ٢٨٩.

٦ - الكركي، هداية الأبرار: ٥١.

٧ - الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ٤٤٦.

٨ - محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول ١: ١٠٣ - ١٠٢، وانظر: مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، محمد مهدي الحسن محسن المرادي: ٥٤.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ويحاول السيد الصدر أن يستند لدعم رأيه هذا إلى كلام الشيخ محمد تقي الإصفهاني (١٢٤٨هـ) صاحب «هداية المسترشدين» يقول فيه: «فإن قلت: إن علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين: أخباري، وأصولي، كما أشار إليه العلامة في النهاية وغيره.

قلت: إنه وإن كان المتقدمون من عمادتنا أيضاً على صنفين، وكان فيهم أخبارية يعملون بمتون الأخبار، إلا أنه لم يكن طريقتهم ما رعمه هؤلاء، بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الأصولية إلا في سعة الباع في استقريمات المصنفية، وقوة النظر في القواعد الكلية، والاعتدال على تفريع الفروع عليها. وأنت إذا تأملت لا تجد فرقاً بين الطريقتين إلا من جهة كون هؤلاء أرباب التحقيق في المطالب، وأصحاب النظر الدقيق في استنباط المقاصد، وتفريع الفروع على القواعد، ولذا تسمت دائرتهم في البحث والنظر، وأكثروا من بيان الفروع والمسائل، وتعدوا عن متون الأخبار إلى ما يستمد منها بالمعنى أو بطريق الانترام أو غيرهما، وأولئك المحدثون لم يمتدوا غالباً بتلك القوة من الملكة وذلك الممكن من الزمن، فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات ولم يمتدوا غالباً عن ظواهر مصاصمها، ولم يوسّعوا الدائرة في التقريمات على القواعد، وأنهم لما كانوا في أوائل انتشار المممة وظهور المذهب كان من شأنهم لتفريع أصول الأحكام التي هممتها الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة، فلم يتمكنوا من مرید إمعان النظر في مصاصمها، وتكثير الفروع المتفرعة عليها، ثم إن ذلك إنما حصلت بتلاحق الأفكار في الأرملة المتأخرة، ولا زالت تتزايد بتلاحق الأعصار وترايد الأفكار»<sup>(١)</sup>.

وهو نصّ بليغ يؤكد إلى حدّ جيد مقولة الصدر في المراحل المباشرة إليها وتبدو محاولة الشيخ جعفر السبحاني المعاصر استكمالاً لخطوة السيد الصدر إذ يرى أنصوص الشهرستاني والإيجي إنما تدلّ على وجود انقسام شيعي في دائرة الكلاميات، وأنه هل يمكن الرجوع فيها إلى أخبار أم لا؟ لا أن هذا الانقسام دخل مجال الفرعيّات كما هو الحال مع أنصار الاسترأبادي، حتّى يقال بقدّم المدرسة الأخبارية، والكلام نفسه يجري - عند السبحاني - في نصّ العلامة الحليّ المتقدّم<sup>(٢)</sup>.

والذي يبدو لنا أن التباساً قد حصل في معالجة هذه المسألة، ذلك أن معيار وجود مدرسة في العمق التاريخي غير واضح، فالمعريق الأول يرى أن اهتمام جيل من القدماء

١ - محمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٢: ٦٨٧ - ٦٨٨.

٢ - جعفر السبحاني، لمحات الأصول للإمام العيني، المشتمة (بر) و (يج) وله أيضاً تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره: ٢٩٠ - ٢٩١.

بالأحاديث وإعطائها - في اهتمامهم - الأولوية العليا يعني أن المدرسة الأخبارية ممتدة في العمق التاريخي، ومن ثم يمكن تقسيمها إلى أخبارية قديمة وأخرى حديثة، أما الفريق الثاني فكانه يحاول أن يطابق مجمل نظريات الأخبارية الحديثة مع أفكار مثل الكليني والصدوقين، ولما لم يجد هذا التطابق - ولن يحده حسب الظاهر - حكم بأن المحدثين القدامى ليسوا أخباريين، ولنا هنا ملاحظات:

**الملاحظة الأولى:** لا يمكن طلب صحة لأخبارية عن بعض المحدثين القدامى لمجرد أنهم لا يقولون بأفكار الاسترأبادي، فإن المدارس الفكرية في طور تكونها تكون ببعض معالمها مختلفة عن معالمها نفسها في طور التكامل أو الاكتمال، وهذا أمر طبيعي، فمجرد أن بعض النظريات تطورت أو أخذت في الحقب لاحقة مظاهر مختلفة لا يعني القطعية التامة، فلم أصول الفقه القديم لا ريب أنه يختلف عن علم أصول الفقه الحديث، ولا يعني ذلك أن الأصوليين الجدد ليسوا استمراراً للأصولية القديمة.

نعم، تحصل القطعية حينما تقع اختلافات جوهرية فيما بات يُعرف اليوم بالهندسة المعرفية، فإذا ظهر فريق تحتل أصوله ومناهجه... عن الماضي يمكن القول بأنه على طبيعة مع التراث بهذا المعنى، بالمقصور بالهندسة المعرفية مجمل أصلاخ العلم بدءاً بالمهج والمصادر المعرفية مروراً بالموضوع ولهدف وصولاً إلى اللغة والحطاب... كما هو الحال فيما يدعي اليوم القطعية بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد<sup>(١)</sup>، وهو أمر يبعد جداً أن نؤكد حدوث أمر من نوعه بين الكليني والمحراني مثلاً.

**الملاحظة الثانية:** إن ما قيل عن أن الأخبارية القديمة مرحلة لا حركة، يمكن المناقشة فيه، لأن القربين الرابع والخامس - سيما الأول منهما - شهدا معركة حقيقتية بين تيار الحديث وتيار الكلام على ما أسلفنا سابقاً وقد برزت هذه المعركة في الجدل الذي وقع بين المفيد (٤١٣هـ) والصدوق (٢٨١هـ)<sup>(٢)</sup>، أو بين ابن الجعيد الإسكافي وابن أبي عقيل العماني ومخالفيهما، فذلك الجدل يدل على أن الأخبارية القديمة وإن ظهرت في بدايتها بوصفها حالة ومرحلة، إلا أن التحول من مرحلة إلى أخرى استمر قرناً من الزمان

١ - يراجع حول مسألة الهندسة المعرفية أحد قراملكي الهندسة المعرفية للكلام الجديد ' ١٠٩ - ١٥٩.

٢ - كتب المفيد 'التصحيح اعتقادات الإمامية' بعد وفاة الصدوق حيث يترحم عليه ويترضى هذه مرات في كتابه، بل ينص ص ٢٨ على تاريخ وفاته لهذا لم تكن المواجهة مباشرة مما قد يجعل هذه القرينة بمجردها صميغة، لاحتمال أن النقد جاء في المرحلة اللاحقة، مما يؤكد فكرة المراحل التي طرحها الصدوق، غير أن شدة نفاير الكتاب - كما مر سابقاً - توحى بوجود جدل حي، ولاحظ شدة نفاير جماعة العقل والكلام في حق أهل الأخبار في النصوص التي نقلها الكاظمي في «كشف القناع» ٢٠٢ - ٢٠٦؛ وانظر الطوسي في المنة ١: ١٣١، ١٣٥.

## نظرية الصفة في الفكر الإسلامي الشيعي

على الأقل، وهذا معناه انقسام المجتمع الشيعي إلى قسمين في مرحلة الانتقال هذه، وهذا الانقسام شاهد واضح على أن ما يسميه السيد الصدر بالمرحلة قد تحول فعلاً إلى حركة لها نمطها الخاص من التفكير.

وبعبارة ثانية، لم يتم الانتقال من مرحلة إلى أخرى بشكل عصوي وسلمي حتى يتحدث عن مرحلة، بل استطال قرابة القرن من الزمان صاحبه خلافات حقيقتية في المنهج، وهذا معناه أن ما نسميه مرحلة قد غدا تياراً، حتى لو تلاشى بعد ذلك، فإن مجرد تلاشيه وانتقال العقل الشيعي إلى مرحلة جديدة لا يعني أن ما سبقها لم يكن يعرف تياراً يشابه التيار الذي ظهر فيما بعد مع الأئمة الاسترآبادي.

وقد لا نكون بحاجة إلى برهنة تاريخية على انقسام المجتمع الشيعي في هذا الأمر، وإنما يكفيها التحليل التاريخي - الاجتماعي للمحتزمات الدينية عموماً، فإن طبيعة الأشياء والمرضية الأكثر منطقية هو حدوث انقسام في بدايات مرحلة التحول والانتقال من مرحلة إلى أخرى، إذ خروج مجتمع ديني يعتمد النص والسبئية بشكل تام من هذه المرحلة إلى مرحلة إعمال العقل ونقد النصوص وتمحيصها وممارستها تأويلات معتدلة فيها، يستدعي بطبيعته أن يهتأ تيار محافظ سميحاً لمحافظة على الموروث، تماماً كما هو الحال في التجربة المعتدلة عموماً في المذاهب الإسلامية لعام، وهذا ما تؤكدته تحارب الأدبان المختلفة، بل وواقفنا المعاصر أيضاً، ويهوض تيار محافظ قلبي على الدين من شأنه طبيعة أن يحدث انقساماً في المجتمع وجدلاً وتجادلاً، هاد كان تأليف كتاب فقهي على غير لغة الاحبار والروايات بل بلغة فقهية جديدة موجبة لاستيعاش العلماء كما تقدم في نص الطوسي في المبسوط، مما يستدعي من الطوسي نفسه التقوية إلى ذلك فإن تحولاً في المنهج سوف يتطلب ليس استيعاشاً محسوب، بل رفضاً، أو صراحة على المستوى العام، وهو ما يؤكد لنا أنه لا توجد مراحل بدون ظهور حركات ذات خصوصيات، ومواقف، ذات انتماءات.

بل يتميز كلامنا بما قاله الشهرستاني (٥٤٨هـ) نفسه في «الملل والنحل» «وبين الإخبارية منهم والكلامية سيف وتكمير...»<sup>(١)</sup>، فإن هذا النص مهما بدا لنا مبالغاً فيه، يدل على صراع كان قائماً بين المريق النصي والمريق العقلي، كما شرحنا ذلك أيضاً نهاية الفصل الثاني هراجع، ولا نعيد.

**الملاحظة الثالثة:** إن حكاية العلامة والشهرستاني والإيجي والجرجاسي عن انقسام في الإمامية إلى فريقين، لا يصح الفرار منه بدعوى أنه مخصوص بأصول الدين، ذلك أن وجود تيار في الوسط الشيعي أخباري في باب الأصول، يعطي دلالة أكثر وضوحاً على وجود



أخبارية في الحقبة الماضية، سبها حينما يقول الشهرستاني أن من أخبارية الشيعة تيار تشبيهي، مما يعني جموداً قوياً على النصوص ونمطياً بهذا لحركة العقل والتأويل، كما مارسه المعتزلة، لأن الأخبارية في الأصول تمثل مريداً من التطرف لصالح الأخبار مما إذا كانت في المقه والأخلاق، واختلاف الأخبارية القديمة عن الجديدة في الدائرة والمجال أي الأصول والفروع لا يصر أبدأ، بعد أن كان الهدف التعيش عن أخبارية في تلك الأمانة، فإذا لمناها في مجال الأصول، فمعنى ذلك أن هناك تياراً قديماً في الوسط الشيعي كان مفهوماً - بحسب تقييمنا - في الأخذ بالأخبار على حساب العقل أو نحوه، وهذا حير شاهد على وجود نمط تفكير من هذا النوع في المرات السابقة.

ولا نريد القول بأن تلك الأخبارية كانت تأخذ بكل رواية في مصادر الشيعة، بل إن تمبدها بأخبار الأحاد التي هي في الحقيقة المعركة الواقعية في المصادر المرفوعة في أبواب أصول الدين، وصيرورة هذا التمدد مانعاً عن ممارسة نقد للنصوص هو ما يشي في واقعها بنزعة أخبارية قديمة.

إن المشكلة الرئيسية في التقويم هي تصور ضرورة الماهية التامة بين الطرفين، وهذا ما يفتقر أن لا يمارسه أي دارس للتاريخ، لأنه سوف يرى حينئذ أن المدارس المعكبة تقع على قطيعة مع حقبة الزمنية عالياً.

الملاحظة الرابعة: إن الحدث عن امتداد تاريخي للأخبارية في بعض مدارس الحديث القديمة لا يعني صواب ما يطرحه الاسترآبادي، حيث يجعل هذا الامتداد دليلاً على شرعية أفكاره، ولعل هذه النقطة هي التي حدث يمثل السيد الصدر والشيخ السبعاني لإنكار الأخبارية القديمة.

إن ما نراه هو أن معالم الأخبارية لقديمة لا تصح مستمسكاً للاسترآبادي في دعاويه، إلا في حالات قليلة، ذلك أن مظاهر لأخبارية الحديثة لا يمكن تحميلها على الأخبارية القديمة لوجود تمايز واضح جداً، ومن ثم فمجرد العثور على ظاهرة في الأخبارية القديمة لا يعني أن الوعي الأخباري القديم قد تطابق مع الوعي الأخباري الجديد، ومن ثم بإمكاننا الجمع بين القول بصحة وجود أخبارية قديمة والقول بعدم كون مظاهر تلك الأخبارية متطابقة أو مشرعة للأخبارية الجديدة إلا في حالات محدودة، فلا ينبغي الخوف من الإقرار بوجود أخبارية قديمة فراراً من إرامات الأخبارية الجديدة.

والذي نراه أن بعض مدارس الحديث القديمة تمثل مظاهر للأخبارية لكنها صورة مخففة، أقل عمقاً، وأبسط مصموباً، من الأخبارية الجديدة التي ظهرت مع الأمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ).

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الملاحظة الخامسة: إن ما يذكره صاحب «هداية المسترشدين» من مسألة براءة فريق في التصريح دون فريق، يمكن المناقشة فيه من زاوية أن فريق المحدثين لو كانت القضية عنده مجرد عدم رغبة في التفريع أو عجز عن ممارسته، لكان ينبغي له أن يدون المصنفات الحديثة، لا أن يجعلها مرجعاً ويتصدى بنفسه لشؤون مرجعية الشيعة كما حصل بالعصوص مع الكليني (٢٢٩هـ) ولصديق (٢٨١هـ)، بل كان يفترض به أن يحمل شأن الفقه إلى المجتهدين، وهو ما لا نجده أبداً، كما لا يمكن الحديث عن طاقات شخصية، وطاقات الكليني وأمثاله لا تفر عن طاقات المرتضى وأمثاله، أصف إلى ذلك أن اتهام مثل ابن الجنيد بالقياس - كما سيأتي قريباً - قد يصلح مؤشراً على رفض نزعة الاجتهاد، إذا أثبتنا أن الرجل إما كان صاحب نظر وتحليل لا عاملاً بالقياس كما زعم، فهذا يؤكد وجود العساسة من ممارسة فن تعريفي أو عقلي في المجال الفقهي وبحود كما أشرنا إليه آنفاً، وإن كان هذا الاحتمال الأخير في ابن الجنيد ضعيفاً حيث كان أول الطاعنين فيه الشيخ المفيد في المسائل السروية والصاغانية على ما سنشير إليه قريباً؛ مؤلفاً كتاب «الفتن على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»<sup>(١)</sup>، أو «العنبري» رسالة إلى أهل مصر» حسبما يسميها الطهراني في الدرعة<sup>(٢)</sup>، لكون بقي احتمال أن يكون المفيد معبراً لنا - ومتنبهاً - عن وجود رفض سابق عليه أيضاً، خصوصاً إذ صحت الرسالة الجنيدية للشيخ الصدوق<sup>(٣)</sup>.

## الصراع والتعليل بين الأخبارية والأصولية

وعلى أية حال، فقد ظهرت المدرسة الأخبارية الحديثة أولاً في إيران<sup>(٤)</sup> ثم في

١ - النجاشي، الرجال: ٤٠٢.

٢ - الطهراني، الدرعة ٥: ١٧٠.

٣ - ذكر الطهراني في الدرعة ١١: ١٠٨، أن لصدوق «رسالة إلى حماد بن علي العارضي في الرد على الجنيدية»، لكنني لم أجد الرسالة بهذا العنوان في فهرست الطوسي ورجال النجاشي. بل جاء عنوان «رسالة إلى أبي محمد العارضي في شهر رمضان» في رجال النجاشي، ٢٩٢ وهي الرسالة التي نص الطهراني على أنها غير الرسالة الأولى، وقد جاء اسم الرسالة الأولى في كتاب «رسائل الشريف المرتضى» ٢: ٢٩؛ إلا أننا لا نعرف عن مصنف الرسالة شيئاً حتى نتأكد من أنها تقع في سياق معركة المجتهدين والمحدثين قبل حقبة المفيد، لا بل إن ذكر المرتضى لها لدى بحثه في الرسالة العددية والتي يدور محورها حول شهر رمضان يفرز أن لرسالتين ثبتتا سوى رسالة واحدة، بهدف منها إثبات مسألة عدد أيام شهر رمضان، فتكون معصية من بحثنا، والله اعلم.

٤ - يذكر الشيخ محمد مهدي الآصفي أن بداية الحركة الأخبارية كانت عام ٩٨٥هـ، راجع له تاريخ فقه أهل البيت عليه السلام مقدمة على رياض المسائل ١: ١٠٢.

البحرين ثم في كربلاء، ووقع الصراع بينها وبين مدرسة أصول الفقه، ولم يكن هذا الصراع عادياً، بل كان أشد ما يكون الصراع عليه من الاحتدام، كما تشهد به النصوص العنيفة والماسفة في طرفيه جميعاً<sup>(١)</sup>، وتؤكد الفتوى التي قيل: إن السيد محمد المجاهد (١٢٤٢هـ) المعروف أيضاً بصاحب المناهل، وهو ابن السيد علي الطباطبائي (١٢٢١هـ) صاحب كتاب «رياض المسائل»، هو من أصدرها - ومعها جماعة من الفقهاء - ضد الميرزا محمد الأخباري، الذي يعدّ واحداً من أكثر الأخباريين تشدداً، وقد دخلت - إثر هذه الفتوى - جماعة من الميرزا المذكور في بعداد لتقتله عام (١٢٢٢هـ) مع ولده وأحد تلامذته<sup>(٢)</sup>، بعد تحريض الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) القبائل المربية صدم، ومحاولة قلب شاه إيران القاجاري عليه، وهي محاولات مؤسسة تدكّرنا بالانتحار التاريخي الذي وقع فيه المعتزلة - رموز التحرر المكسري - في تحالفهم مع السلطة العباسية وممارستهم القمع والتشكيل بحق معارضتهم كما هو معروف تاريخياً.

وهكذا بانت للفريقين معالم ميّرت المدرستين عن بعضهما البعض، ولما لم يكن بحثنا مركزاً حول ذلك أحببنا الإشارة فقط إلى بعض معالم الفرق بينهما ضمن دائرة دراستنا خاصة، ملتمين إلى أن مسألة المروق بين الأخبارية والأصولية مسألة عالجهما أكثر من باحث، فقد لاحظنا وجود فريق مفرط في بيان الفروق، فقد عدّ محمد بن فرج في كتابه «هاروق الحق» ستة وثلاثين فرقاً<sup>(٣)</sup> فيما أرسلها الشيخ عبدالله السماهيجي البحراني في كتابه «منية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين» إلى ثلاثة وأربعين فرقاً<sup>(٤)</sup>، أما محمد باقر الحواساري فقد أتى في «روصات الجبات» على ثلاثين فرقاً<sup>(٥)</sup>، كرّرها

١ - راجع على سبيل المثال جعفر كاشف الغطاء، الحق المبين ٢٦ - ٢٧، ٢٦، ٢٤٢ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ١٥٢ - ١٥٤، والميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ١٢٢ - ١٢٣ وعبدالله الكاظمي، تكملة الرجال ١: ٢٥؛ ومحسن الأملجي، مسائل الشيعة، ١ - ٢، ٥، ٧، ٨، ١٥، ١٦، ١٦٣ وله أيضاً: شرح مقدمة الحقائق، الورقة رقم ٢؛ والفتوى الماسية، ملهج الأخبار ١، ٢، ٦؛ والحواساري، روضات الجبات ١: ١٢٠ - ١٢٩؛ ومحمد حسين كاشف الغطاء، العيقات العسيرة: ٨٦ - ١٠٣، ١٨٢ - ١٨٧ وعبرها الكثير الكثير عند الأصوليين، وقد ذكرنا الكثير من كلمات الأخباريين السقيمة في هذا الكتاب. فتلاحظ.

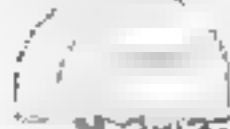
٢ - الميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ١٢٢؛ ومحسن الأملجي، أعيان الشيعة ٩، ١٧٣؛ وحسن الأملجي وجودت القزويني: الأخباريون، دائرة المعارف الإسلامية الشيعة ٢: ٢٢٥، ٢٢٢ - ٢٣٤؛ ودائرة المعارف الإسلامية الكبرى، (الفارسية) ٧، ١٥٧ - ١٥٨؛ ومحمد حسين كاشف الغطاء، العيقات العسيرة: ١٨٧.

٣ - محمد بن فرج، هاروق الحق.

٤ - عبدالله السماهيجي، منية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين.

٥ - محمد باقر الحواساري، روضات الجبات ١: ١٢٧ - ١٣٠.

الدكتور علي رضا فيض أيضاً<sup>(١)</sup>، وأتى آخرون على ذكر المروقات كذلك<sup>(٢)</sup>.  
وقد سعى المحدث البحراني لتقييد هذه المروق إلى ما دون العشرة<sup>(٣)</sup>، ومثله ما حاوله المحدث الأخباري نعمة الله الجرائري في كتابه «منع الحياة»، حيث جعل مسائل الخلاف إحدى عشرة مسألة<sup>(٤)</sup>، ولم يأت أبداً من قاصها هو الشيخ فرج العمران القطيفي (١٢٩٨هـ) في رسالة «الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة»<sup>(٥)</sup>، والسيد محمد سعيد الحكيم في كتابه «الأصولية والأخبارية بين الأسماء والواقع»<sup>(٦)</sup>.  
كما وقع خلاف بين الدارسين في أهم المروق وأكثرها جوهرية، هل إنكار الأخباري دليل العقل كما يراه الباحث في تاريخ الفقه حسين مدرسي طباطبائي<sup>(٧)</sup>، أو عدم قول الأخباريين بحجية ظواهر القرآن كما يراه المحدث البحراني<sup>(٨)</sup>؟ أو غير ذلك....  
وقد أبدى الباحثون الغربيون - كما يرى بعض الباحثين - اهتماماً كبيراً بالحركة الأخبارية منذ بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، ودونوا العديد حول الفروق ما بين الأخبارية والأصولية، كان من أبرزهم إسكارشا (١٩٥٨م)، ومادلونج (١٩٨٠م).



١ - علي رضا فيض، ويركهاى اجتهاد وفقه بيروت.  
٢ - راجع جعفر كاشف الغطاء، رسالة الحق المبرر، ٩ - ٩١ وأحمد البراهي، رسائل ومسائل ٢٢ - ٨٢ - ٨٢، ومحمد صادق بحر العلوم، دليل الفصحاء الشريفة ٢، من القسم الأول ١٨، ومحسن الأعرجي، وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة ١٦ وحضر حلي، موسوعة الفوائد المقدسة، ج ٧ من قسم النجف الأشرف ٢: ٦٧ - ١٧١ والأمين، أعيان الشيعة ٢: ٢٢٢ - ٢٢٤ ورشيد الصمار في مقدمته على ديوان الشريف المرتضى ١: ٧٤ - ٧٥ وأبو القاسم كرجي، تاريخ فقه وفقهاء، ٢٤٠ - ٢٥١ ومحمد مهدي الأصعي، مقدمة رياض المسائل حول تاريخ فقه أهل البيت عليه السلام ١: ١٠٦ - ١٠٨ ويوسف الطهراني في الدرر النيرة ٦: ٣٩٢، كتاباً للمهرزا الأخباري المقنن اسمه، «حرر الحواس من وسوسة الخفاس» يذكر فيه فروق الطرفين، فيبلغ بها تسعة وثلاثين فرقاً؛ كما يسمي مدرسي طباطبائي رسالة مخطوطة في الفرق بين الأخبارية والأصولية لحمد باهر بن مرتضى الطباطبائي البزدي (١٢٩٨هـ)، انظر له: مقدمته بر فقه شيعه، ٤١٦، وكتاباً آخر لرضا بن محمد علي القزويني، مخطوط، راجع المصدر نفسه، ٤١٨، وغيرهم الكثير.

٣ - يوسف البحراني، الحقائق المأثرة ١: ١٦٧ - ١٦٩، والدرر النيرة ٢: ٢٨٧ - ٣٠١.

٤ - نعمة الله الجرائري، منع الحياة: ٤ - ٨٣.

٥ - فرج العمران، الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة: ١١٧ - ١١٩، نعم، لاحظت أن مثل الشيخ فرج العمران والسيد محمد سعيد الحكيم يصرعان بزرعة توفيقية ثراب الصدع اجتماعياً، كما ظهر لي من دراستيهما.

٦ - محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، الأصولية والأخبارية بين الأسماء والواقع ٩.

٧ - حسين مدرسي طباطبائي، مقدمة بر فقه شيعه: ٥٨.

٨ - يوسف البحراني، الدرر النيرة ٢: ٢٩٠ - ٣٠٠.

## الفصل الرابع: الأخبارية والعصر الذهبي لنظرية السنّة وكولبرغ (١٩٨٥م)<sup>(١)</sup>.

ولسنا يصدد معالجة هذه المسألة، فبرأينا الفرق الحقيقي بين المدرستين وليس صورياً أو شكلياً، وفاقاً لمثل العلامة المامقاني<sup>(٢)</sup>، لكن لا بالمعنى المفرط للفروق كما حاوله السماهيجي ومحمد بن فرج، بل ضمن الحدّ المعقول.

والمهم لدينا تحديد أبرز الاختلافات في نظرية السنّة مما يشكّل معالم المدرسة الأخبارية في هذا الموضوع، كما يشكّل معالم تطوّر نظرية السنّة مع الحركة الأخبارية. وأبرز مقولات الأخباريين مقولتان:

الأولى: ما سميّه يقينية السنّة، حيث ذهب فريق من الأخباريين إلى القول بقطعية الكتب الأربعة، وتمدّى بعضهم إلى ما هو أريد منها، وحالف في ذلك غالب الأصوليين. الثانية: ما سميّه نظرية السنّة فقط، حيث أنكر جماعة من الأخباريين ظهورات القرآن الكريم ومدلولاته المرفقة دون رجوع إلى السنّة، فهما أطبق الأصوليون على الاعتراف بمرجعية النص القرآني دون رجوع إليها.

وهذان الموضوعان هما ما سنعالجه في هذا الفصل بالدت مقدّمين دراسة موحدة عن عوامل تكوّن التيار الأخباري لما لها من دور في فهم الرؤية لأخبارية حول السنّة

١ - دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (فارسي) ٧: ١٦٢.

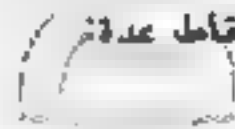
٢ - عبدالله المامقاني، تشريح المقال ١: ١٨٧ - ١٧٩.

## الحركة الأخبارية وعوامل الظهور والتكون

الحقبة الأخبارية - كما نحب تسميتها - إحدى أهم مفاصل تاريخ نظرية السنة، بل وتاريخ المذهب الشيعي عموماً، لقد سمعت الأخبارية بالسنة إلى أوجها، وقدّمت السنة على بقية مصادر التشريع ومنابع المعرفة الدينية.

لم تولد الأخبارية - بوصفها تياراً قوياً حكم المناخ الشيعي قرابة قريين من الزمان - من العدم، بل كان لنشوتها أسباب وعوامل عديدة، لابدّ من المرور عليها لفهم طبيعة تكون هذه المدرسة الكبيرة.

ويمكن رصد بعض أهم عوامل تكون التيار الأحباري<sup>(١)</sup> - مدخلاً لدراستنا لموقف هذا التيار من نظرية السنة - عبر نقاط عدّة:



### التقارب الشيعي للسني وتيار الذات

كان المكر الشيعي النظري حتى عصر الحميد والمرتضى، مصلداً عن الكلاسي والطوسي، يمتاز ويتخارج من الاتجاهات الفكرية التي كانت سائدة في الوسط السني، سواء في ذلك تلك الاتجاهات العقائدية أو الفقهية. لقد كان هذا الواقع طبيعياً إلى حدّ كبير، فقد كان الداحل الشيعي في طور لتكون، وكانت مدرسة بغداد على مواجهة مع المذهب السني إبان الحكم البويهي (٢٢١ - ٤٤٧هـ)، لقد كان الشيعة عارمين على بناء مذهبهم بناء نظرياً يعمول عن الناج السني، لأنّ الفرعة النصية التي سبق أن تحدّثنا عنها في الفصل الأوّل كانت ما تزال مسيطرة على المناخ الشيعي، الأمر الذي يفرض خبجراً ومنعاً قاطعاً من تمدّي دائرة التأثير عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، مما يجعل القطيعة أكثر شدة مع التيارات الأخرى، وإذا أخذنا بمقولة الشيخ البهائي (١٠٣١هـ) في «مشرق

١ - أئمة باحثون تعرّسوا لموضوع عوامل مشوّه الأخبارية، راجع محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٩٨ - ١٠٢؛ ومحمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية البصرة ١ - ٥٥٩ - ٥٦٠؛ ومحمد مهدي الآصفي، دور الوحيد البهبهائي في تجديد علم الأصول، مقدّمة كتاب الفوائد العائرية: ٢٢ - ٢٣ و٤١ - ٤٢؛ وله أيضاً، مقبلة رياض المسائل حول تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام، ١٠٢ - ١١٠٥؛ ودائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢، عنوان أخباريون و...؛ وجعفر المصباحي، تاريخ الفقه الإسلامي وأبواره: ٢٨٦ - ٢٩١.

الشمسين» وغيره من العلماء، والحاكمة بأن السياسة الشيعية عصر الحضور كانت تقصي بممارسة قطيعة - حتى اجتماعية - مع التيارات الشيعية المنشقة كالواقفية والسطحية...<sup>(١)</sup> فهذا يعني أن المجتمع الشيعي كانت له خصوصيته التي تفصله عن المجتمع السني على الأقل.

وقد وجد الفكر الشيعي نفسه أمام صخرة من أمره مع تيار الاعتزال، فتعاطف معه حتى درجة معينة كما هو المعروف لدى بعضهم عن السيد المرتضى كما تقدم. وقيل عن الشيخ الطوسي فيما قيل عن ميله الاعتزالية التي كان عليها قبل هجرته من بلاد خراسان إلى بغداد سني شبيه الأولى<sup>(٢)</sup>، وبقطع لنظر عن بعض المفردات المناقش فيها لدى بعض، فإن التقارب الشيعي الاعتزالي كان واسعاً في القرنين الرابع والخامس الهجريين<sup>(٣)</sup>، وكان هذا التقارب مسموحاً به حتى مقدار معين انطلاقاً من التعاطف الاعتزالي النسبي مع الشيعة في مسألة الإمامة، لا أقل مما يمكن أن نسميه اعتدالاً اعتزالياً إزاء هذا الموضوع، حيث كان المشرق العقلي النقدي للمعتزلة متعهاً نحو نقد الصورة النمطية التي كان يصنعها التيار السني التقليدي والتي حاسبه السياسة الحاكمة. وعلى أية حال، لسنا بصدد تحليل العلاقة التاريخية بين التشيع والاعتزال، بقدر ما نريد التأكيد على حالة من شبه القطيعة ما بين الفكر الشيعي والسني، لقد كان التصادم حاكماً وكان الاختلاف الكلامي والمنهجي أكثر حضوراً من غيره.

وقد كان محيى ابن الجنيد الإسكافي وحسن بن أبي عقيل العماني في القرن الرابع الهجري بمثابة انطلاق للفقه المؤسس أكثر على العقل، ويبدو أن هذين الرجلين كانا على تماس أكبر مع الفرق الإسلامية الأخرى، وفي الوقت عينه كان العماني على مسافة تفصله عن مركز الثقل الفكري الشيعي سواء في قم أو في بغداد، من هنا ظهرت لديهما أفكار ومناهج تتمايز عما هو المألوف آنذاك في الوسط الفكري الشيعي، حتى قيل بعمل ابن الجنيد بالقياس، وتأثره بنظم التفكير السنية آنذاك<sup>(٤)</sup>.

١ - البهائي، مشرق الشمسين: ٥٨ - ٦١.

٢ - شاهر العميدي، حول تراث الشيخ الطوسي، مجلة علوم الحديث العدد ٦، ١٣٣، نقلاً عن الدكتور محمود الحضري، في مجلة رسالة الإسلام لعدد ١ من السنة السابعة في مقال تحت عنوان، الشيخ الطوسي مؤسس المركز العلمي بالنجف.

٣ - سجلنا الكثير من هذه الشهادات حول هذا الموضوع عند الحديث عن السيد المرتضى والعلامة الحلي وغيرهما، فراجع.

٤ - لعل أول من نسب العمل بالقياس لابن الجنيد هو الشيخ المعيد في المسائل السنية: ٧٣؛ كما نسب إصطلاح جماعة لكتب ابن الجنيد والإنكار عليه بالعمل بالقياس في المسائل الصاغانية: ٥٨ - ٥٩؛ ثم قال الأمر من بعد المعيد فنقل النجاشي في رجاله ٢٨٨ أن مشايخنا الثقات كانوا يقولون: إنه كان

ويظهر كتابي «المبسوط» و «الخلافة» للشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) بدأ الوضع يختلف، لقد أراد الطوسي في الكتاب الأول إثبات أن الشيعة لديهم في الموروث الخاص بهم استيعاباً لمفردات الفقه الإسلامي وصوره وفرضياته ونوازلها، لقد أراد ردّ التهمة الموجهة إلى الإمامية من أنه لا فقه لها، فأسس المبسوط على أساس ذلك<sup>(١)</sup>. ولم تكن أمام الطوسي - فيما يبدو - عيّات شيعية ليعذو حذوها في تأليفه للمبسوط، من هنا أخذ الفروع التي طرحها أهل السنة في مصنّعاتهم، وحاول أن يعطي مواقف شيعية لها، وعبر هذا الطريق دحست الأفكار والمقولات والقروص والعلاقات السنية إلى الداخل الشيعي، فبعد أن ألف الطوسي «الخلافة» على أساس الفقه المقارن، وأغرق الساحة الشيعية بأراء الفقه السني ومناقشتها على نطاق شمل الفقه من أوله إلى آخره، مكّنه ذلك من تقديم تجربة المبسوط بشكل بارع.

وهكذا شعر الفكر الشيعي أنه بات مطالباً بمتابعة الخلاصات والفكر السني في جزئياته ومناهجه بصورة أكبر من خلال متابعتة كتاب المبسوط، الذي فتح لمرحلة جديدة، وهذا ما أثار حفيظة بعض الفقهاء كأمين إدريس العلي، على ما أسلفنا سابقاً. إلا أن مجيء العلامة العلي (٧٢٦هـ) غير الأوصاف قاطعاً الطريق على مستقدي تجربة الشيخ الطوسي رغم مظاهرها المحافظة، فقد حاص العلامة إلمار الفكر السني على نطاق واسع، وتعلّم بشكل متميز العلوم الدينية عند السنة حتى تعلّم على بعض علمائهم<sup>(٢)</sup>.

ونحن نوافق علماء المدرسة الأخبارية في أن العلامة كان قد تأثر بجملة مقولات عند أهل السنة، لكن لا يعني ذلك نقطة سببية عليه أبداً خلافاً لما قاله الأخباريون، فإن اقتباس أفكار من الجانب السني ليس جرماً عندما يكون في إطاره الفكري والعلمي الصحيح.

لقد أدت تجربة العلامة إلى تجارب مماثلة في الانفتاح على الفكر السني، ظهرت

يعمل بالقياس، وجزم بهذه النسبة الطوسي في مهرست، ٢٩٢: والاسترآبادي في الفوائد المضية: ٧٨. وقد بدلت محاولات لتفسير ظاهرة ابن الجبيل وتبريرها أبرزها محاولة السيد بحر العلوم، فانظر له: الموائد الرجالية ٣: ٢٠٥ - ٢٢٢، وغيرها.

١ - أبو جعفر الطوسي، المبسوط ١: ١٤، المقدمة.

٢ - درس العلامة العلي عند بعض علماء السنة مثل: الشيخ نجم الدين علي بن عمر الكاتب القروي الشافعي، والشيخ برهان الدين السفي الحنفي، والشيخ تقي الدين عبد الله بن جعفر بن علي بن الصباح الحنفي الكوفي... راجع مصادر ترجمة العلامة كأعيان الشيعة ٥: ٤٠١ - ٤٠٢، وأمل الأمل ٢: ١٨١ وريحانة الأدب ٤: ١٧٨، ومجالس المومنين ١: ٥٧١، وينقل ذلك في تلويذ البحريين عن صاحب «محبوب القلوب»، فراجع التلويذ: ٢٢٢ - ٢٢٤.



مع الشهيدين الأول والثاني<sup>(١)</sup>، إلى حدّ حلب الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) علم الحديث من أهل السنة، ولم يكن معروفاً - على حالته هذه - بين الشيعة من قبل، كما أسلفنا، كما قد يقال: إنّ الشهيد الأول كوّن علم القواعد المقيّمة لأوّل مرّة في التاريخ الثقافي الشيعي تحت تأثير الاتجاه القواعدي الفقهي عند أهل السنة في القرنين السابع والثامن الهجريين، ممّا يدلّ على تقامي التفاعل الإيجابي بين السنة والشيعة في تلك المرحلة.

ومن الممكن أن يكون للتفوّق الشيعي الذي جاء مع الجاهلوت محمد خدابنده (٧١٦هـ) عصر العلامة دوراً في خلق إحساس الأمان عند الشيعة من فتح علاقة ثابتة ومثبّنة ونقدية مع الطرف الآخر، كما أنّ من الممكن جدّاً أن يكون الوضع الشيعي في بلاد جبل عامل والضام عموماً زمان الشهيدين الأول والثاني قد دفع هذين العاملين وطلاب مدرستهما للتفاعل مع المحيط السنّي الذي كانوا يمشون فيه، سبهما في العصر الصعوي، الذي شهد حرباً مع العثمانيين، وذلك منهم لحفظ أوصاف الشيعة في بلاد الشام.

وهكذا تركز النشاط المكري الشيعي أكثر على أساس التفاعل مع المحيط السنّي، فشرح عدد كبير من العلماء الشيعة بعض كتب أصول الفقه السنّية ككتاب المصدي، وابن العاجب، وغيرهما أو شرحوا وعلّقوا على شروح وحواشي جامعت على مصادر أهل السنة الأصوليّة<sup>(٢)</sup>، كما كتبوا حواشي وتعليقات عليها، أو صمّموا على نسخها كما فعل البهائي في

١ - درس الشهيدان الأول والثاني عند جماعة من مشيخة أهل السنة، فقد نُقل عن الأول في بعض إجازاته القول بأنّه درس عند أربعين شيعياً من شيوخ أهل السنة، وكان من مشايخه شمس الدين محمد بن يوسف الفرشي الشافعي. كما يذكر ذلك كفة الأمين في الأعيان ١٦: ٥٩، ٦٢: وانظر حول ذلك: البحر العاملي، أمل الأمل ١: ١٨١ ولزركلي، الأعلام ٧: ٢٣٠ والقمي، فوائد الرصوية ٩٤٥ - ٩٤٦؛ أمّا الشهيد الثاني فقد قرأ على تسعة عشر شيخاً من مشايخ أهل السنة ذكرهم الأمين في الأعيان ٧: ١٥٤ وانظر حول ذلك: البحر العاملي، أمل الأمل ١٦: ٨٥، ١٨٩ والبصراني؛ للؤلؤة البحرين، ٣١: وانقُمي، فوائد الرصوية ١٨٧.

٢ - للعلامة العلي (٧٢٦هـ) كتاب «علية الوصول وإبصاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤال والأمل في علمي الأصول والجدل لابن العاجب»، وله أيضاً «شرح خاتمة الوصول في الأصول» والذي يقع شرحاً لأحد منى المرالي، وللأردبيلي (٩٩٢هـ) حاشية على شرح مختصر الأصول للمصدي، وللشيخ البهائي (١٠٣١هـ) «حاشية على شرح المصدي على مختصر الأصول»، ولسلطان العلماء (١٠٦٤هـ) «حاشية على شرح مختصر الأصول للمصدي»، وبلأغا حسين الحوائساري (١١٠١هـ) «حاشية على شرح مختصر الأصول للمصدي»، وإن كان هناك كلام في صحة نسبتها إليه، كما للأغا جمال الحوائساري (١١٢٥هـ) حاشية مماثلة، وفي أواخر الفترة الأخبارية كتب الوحيد النبهائي (١٢٠٥هـ) «حاشية على حاشية الميرزاخان على مختصر المصدي»، و«حاشية على حاشية الميرزاخان على مختصر الأصول للعاجب»، وبعد الوحيد شاهداً آخر بلأغا في هذه الظاهرة، راجع حول هذه المصنّفات، الطهراني، النريعة ١١٦: ٢٤، ١٢: ٣٧٥ والكتوري، كشف العجب والأستار: ١٧٤، ١٧٥، ١٨٠، ١٨١ والبحر العاملي، أمل الأمل ١١: ١٥٥ وراجع أيضاً مهدي علي پور، در آمدي به تاريخ علم أصول: ١٦٢، ١٦٣، ١٩٤، ٢٥٢، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٨٨.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

«زبدة الأصول» حيث تابع الغزالي وابن العاجب في إيراد مختصرٍ حول مسائل المنطقيات في بداية كتابه الأصولي<sup>(١)</sup>. وتدُلُّنا بعض النصوص والوثائق التي جاءت في سياق المعركة الأخبارية الأصولية<sup>(٢)</sup> أن كتب أصول العقيدة السنيّة كان يروج تدريسها في الحوزات والمعاهد الدينية الشيعية أو كان يروج دراسة الشيعة في معاهد أهل السنة، ومن الطبيعي أن تترك ظاهرة كهذه أثراً في التفاعل المعرفي بين السنة والشيعة، ومن ثم استقاء الشيعة بعض المنهاجيات والمقولات من الطرف السنيّ، كما أن انعكس غير بعيد.

من هنا، وقع تقارب شديد في المنهج والآليات بين الطرفين رغم كلّ التباعد العقائدي وغيره، وكانت تجارب العقيدة الفارسيّة التي أوسعها العلامة بسطاً وتمصيلاً في كتابه الشهير «تذكرة العقهاء» قد ساهمت أكثر فأكثر في تداول المقولات وكل ما هو نتيج للعكر السنيّ في الوسط الشيعي.

وكان من الطبيعي - إذا ما قُامت هذه الظاهرة - أن تقف على الهامش تيارات صغيرة معارضة لهذا التقارب غير المعتاد، إن طبيعة الأمور في ظلّ مناحات مذهبية تقتضي تولّد تيار معارض لهذا الواقع، ومن الطبيعي أيضاً أن يشتدّ تطرّف أو تشدّد هذا التيار المعارض كلّما تنامي هذا التقارب كما نلاحظه أيضاً في واقعنا المعاصر، بقطع النظر عن تقويم ميثاري لأدائي تهلل التقارب ومعارضيه.

وهذا ما حصل بالفعل، إذ أدّى الواقع المُشار إليه إلى ظهور تيار معارض، سرعان ما تحوّل إلى صيغة كبيرة عندما بلغ تيار مدرسة العلامة مبلغه مع الشهيد الثاني وصاحب المفتى والمدارك... وهذا ما يفسّر - كما سنلاحظ مفردات ذلك - ذلك الانبعاث للخصوصية الشيعية في العقل الأخباري، ما حارنا غير أخبار السنة، ورجالنا غير رجالهم، وهمومنا الفكرية تعابير همومهم، وحاجتنا المذهبية على قطيعة مع حاجاتهم، مقولات لطالما نعلق بها العقل الأخباري الذي شكّل ركن هذه الصيغة، وهي كلمات سلّمتها على الدوام في طيات مباحثنا القادمة.

من هنا، اعتقد الأخباري بلاجدوائية العقل، لأنّ العقل هو مفتاح التواصل أيضاً مع الآخر، واعتقد بلاجدوائية التنويع الجديد للعديد بل وعلم الدراية برمته، لأنّه حاجة وجدها المجتمع السنيّ، واعتقد بعيشة علم أصول العقيدة، لأنّه نتاج سنيّ في مكوثاته الأولى كما تصرّح بذلك كلّ نصوص الأخباريين أنفسهم، واعتقد بعيشة مقولة الإجماع لأنّه أصل السنة وهم أصل له، وهكذا نحى الأخباري مرجعية القرآن لأنها لا تبدي الخصوصية عند

١ - أبو القاسم كُرْجِي، تاريخ فقه وفنّها: ٢٢٥ وعدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية ٢٣٧.

٢ - انظر على سبيل المثال: الامشربادي، الموائد المديّة ١٧٣ والكركي، هداية الأبرار: ٩٥.

الآخر ما دام القرآن هو القاسم المشترك، بل وهذا ما حصل لدى بعض الأخباريين مع السنة النبوية نفسها دون سنة الأئمة <sup>(١)</sup> كما سيأتي، واعتقد بقيح الاجتهاد لأنه مصطلح ينتسب إلى المناخ السنّي في جذوره السابقة على المحقق العليّ (٦٧٦هـ)، كما اعتقد بقطعية الكتب الأربعة وبقينيتها لأنّ حال رواياتنا يعاير حال روايات أهل السنة.. ذلك كلّه، يؤكّد تحليلنا لظاهرة الأخبارية، خصوصاً في موقفها من السنة، ذلك الموقف الهامّ والحساس للغاية، وفي هذا السياق بلدات يجب أن نهمم موقف الأخبارية من الحديث والأخبار، ولملّ هذا ما يفسّر أيضاً بقاء المحقق الكركي (٩٤٠هـ) بممرل عن حملات الأخباريين الضيقة إلى حدّ نسبي، ربما لأنّه ساهم في الدولة الصفوية على نشر وتشهيد المقولات المذهبية المتشدّدة، كسب رموز الصحابة ولعنهم وما شابه ذلك رغم أنّه مجتهد أصوليّ بحت.

### المدّ للعلاني وقلق الإيمان

لا شك - فيما يبدو - في أنّ المنهج العقلي الذي شاده المعيد (٤١٢هـ) والمرنسي (٤٢٦هـ)، وسار عليه من بعدهما، قد تقامى على بعض النعتهات على الأقل، فقد تطوّر علم الكلام الشيعي في السياق الذي دخله علم الكلام عموماً، ومن المعروف بين الدارسين لتاريخ علم الكلام الإسلامي، أنّ علم الكلام قد امتاز بالمسمة ذات المنهج العقلي مع الفهر الرازي (٦٠٦هـ) ونصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) <sup>(٢)</sup>، وقد أدّى هذا الامتزاج إلى تقامي المنزع العقلي للدراسات العقدية الدينية، وقد شاهدها هذا المنزع بشكل واضح مع العلامة العليّ (٧٢٦هـ) في بحوثه الكلامية، حتى المنصل منها بالنص كموضوع الإمامة، كما يلحظ بمراجعة «الألمين» و«نهج الحق» و«كشف المراد» وغيرها من مصنّعاته، سيّما وأنّ العلامة كان تلميذاً لنصير الدين الطوسي في العقلانيات <sup>(٣)</sup>، حتّى وصفه ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) في «الدرر الكامنة» بالشيعي المعتزلي <sup>(٤)</sup> كمؤثر على سرعته العقلية النقدية.

١ - يرى بعض الباحثين أنّ سبب تنحية الاسترآبادي مرجعية القرآن هي رغبته في تنحية العقل انظر علي حسين الجابري، الفكر الصوفي عند الشيعة الإثنا عشرية ٢٨٩، لكنا نعتقد بأنّ الأمر أكبر من تنحية العقل كما أشرنا أعلاه.

٢ - عبد الكريم سروش، قبض وسط تشويك شريعت: ٦٨.

٣ - النحر العاملي، أمل الأمل ٢، ٨١، ومحمد علي المرّسي النبريري، ربحانة الأدب ١: ١٧٨، وانظر ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية ١٤: ١٤٤.

٤ - ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٢: ٧١.

## نظرية الصفة في الفكر الإسلامي الطبيعي

وقد أدى تفامي الحياة العلمية في المناخ الشيعي - بعد هذا التوافق الكلامي مع الفلسفة - إلى ظهور اهتمامات فلسفية وكلامية عقلية عند الشيعة أكثر من ذي قبل، الأمر الذي فسح المجال للفزعة العقلية للحضور لفاعل في الحياة الشيعية.

من جهة أخرى، اضطرت السياقات الجدلية الكلامية والأصولية علماء الشيعة إلى الدخول في مناخ عقلاني، ذلك أنه هو المناخ الأقدر على محاطبة الآخر، ولما كان الملامة الحلي يقوم بإحلال التشيع في بلاد إيران، وكان الشهيدان الأول والثاني يقومان بالحفاظ على التشيع في بلاد الشام السنية في إطار نقاش عقلاني، كان من الطبيعي أن يمارس هذا الجيل فعلاً عقلانياً لتشييد التشيع في البلاد الجديدة، لأن نشاط هذا الصريق لم يكن ثورة في الداخل الشيعي - كما كان الحال مع الاسترأبادي (١٠٣٦هـ) - بل كان إقامة للتشيع في مناخ سني، مما جعل الخطاب العقلاني، واللغة المقاربة القائمة على المشترك، أكثر حضوراً من الخطاب الداخلي المنطوق عسى داته، لأن أي جماعة ترى نفسها بحاجة إلى خطاب داخلي عندما تشكل في مجتمعها المتكامل - جمروسياسياً - الأغلبية الساحقة، أما عندما تعزل الأقلية في محيط معابر أو تريد إقامة ذاتها في محيط حديد هبار من الطبيعي أن تستخدم خطاباً يقوم على المشترك، قدر الإمكان، ويعوم كل ما يمكن أن يكون مقبولاً على حساب الخصوصيات التي قد يرتد الآخر عليها إذا ما سمعها.

وهذا كله أمر طبيعي، مع هذا وجبنا الخطاب العقلاني واللغة العقلية أقوى حضوراً من لغة النص، ولغة النص المشترك أقوى حضوراً من لغة النص الخاص، الأمر الذي أدى إلى بحث مناخ يعطي العقل مزيداً من القيمة، مما حمل الجو الشيعي يتقّل على نطاق واسع اللغة المقاربة منذ «تذكرة» العلامة الحلي.

وقد نفذ المنحى العقلي إلى علم العقه أيضاً سيما مع المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ) والمحقق الكركي (٩٤٠هـ)، فظهرت أشكال من المباحكات العقلية، ترافق ذلك مع تطور طبيعي في علم أصول الفقه.

وقد تمرر المنحى العقلاني بدخول لفقهاء مجال السياسة في العصر الصفوي، الأمر الذي أغضب الأخباريين فيما بعد، كما يذهب إليه بعض المؤرخين<sup>(١)</sup>، وربما تشهد له حالة التعاطف التي حظي بها الشيخ إبراهيم القطيعي (٩٤٤هـ) من جانب بعض رحالات الأخبارية<sup>(٢)</sup> في موقفه الرافض لتقسي هدايا الشاه الصفوي أو الانغماس في الحياة السياسية فوق الحد الممكن، كما فعل الكركي (٩٤٠هـ) في تجربته السياسية - الفقهية المعروفة.

١ - جودت القزويني، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢، ٢٢٨.

٢ - البحراني، الكشكول، ١، ٢٩٠ - ٢٩١.

كان هذا التناهي لمرجعية العقل والتي صاحبها - كما تقدم ومباني - بقدر لمرجعية النص بدرجة من الدرجات، بمثابة إدار ترافق مع بقدر موسّع لمقولات السلف سيما الشيخ الطوسي<sup>(١)</sup>، لقد شعر التيار المؤمن بأن هذا التطور قد أضر في إعطاء العقل المرجعية على حساب النص والتراث، مما أحدث حالة من لقلق على الدين والمذهب، ارتدّ ارتكاساً حاداً على العقل نفسه لصالح النص الذي مورس النقد عليه سيما من قبل صاحب العالم والمدارك، فظهر التيار الأخباري يحارب العقل معارياً لا هوادة فيها ويناصر نص السنة، ذلك النص الذي تمرّس بالخصوص للنقد السندي قرابة قرون ثلاثة.

### نقد السنة لمحكمة والخوف على الموروث

أشربا إلى أن العلامة الحلّي قد شرع بتصنيف جديد للحديث، وسرعان ما تحول هذا التصنيف إلى مرجعية مستوعبة، وقد لاحظنا التطور التطبيقي لهذا التصنيف تدريجياً مع الشهيد الأول والثاني ثم مع الأردبيلي وتلميذه الشيخ حسن وصاحب المدارك.. وقد رصدنا كيف بدأت عملية الإقصاء المنظمة لعملية من النصوص تحت ستار أنها من الموثق بل الحسن بل الصحيح غير الأعلاني حتى بلغت مبلغاً من حيث حجم التطبيق مع جماعة برز منهم صاحب المدارك، لقد كانت عملية نقد النصوص سدياً وإقصاء الواحد منها تلو الآخر، محبة لتيارات عدة في الداحل الشيعي، كان حساب هذه العملية أكبر مما يتصور، وقد أعطينا سابقاً نموذجاً لهذا الحساب سيؤدي إلى الإطاحة، ودعوة واحدة، بالآلاف المؤلفة من النصوص، مما سيترك أثراً بالغة على مجمل الصورة الفكرية عند الشيعة سيما بعد الميراث الصالحة الذكر التي كان يتمتع بها المحقق الأردبيلي.

وهنا، كان الخوف على الذات وعلى التراث والموروث حاصراً مرة أخرى في لاوعي التيار المحافظ، المنحصر للخصوصية، وهنا بالذات، ظهر التيار الأخباري، ولاحظنا مدى تشدده لصالح الأحاديث<sup>(٢)</sup>، حتى قال بيقينيتها وبقطعيّتها جميعاً في الكتب الأربعة بل وما يزيد عنها، أو قال باعتبارها في لغة محفمة.

١ - يعتبر حسين مدرسي طباطبائي أن ظاهرة نقد الموروث شملت عدة أعلام من بينهم: الشهيد الثاني، والحسين بن عبد الصمد العاملي، وعبد النبي بن سعد الجزائري، وميرزا جبيب الله النجدي، والمقدس الأردبيلي، وصاحب المدارك، وملا عبد الله الشوشنري، وصاحب العالم، معتقداً أن الأخبارية كانت رداً على هذا النقد، انظر: مقدمه برهته شيعه: ٥٧ - ٥٨.

٢ - يشبه محمد صادق بحر العلوم بين الأخبارية وصحابة في موقفهم من الحديث وتمسكهم به، من بعض الوجوه، فراجع له دليل القضاء الشرعي أصوله وفروعه ج ٢، ٢١.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

يجب أن يفهم التيار الأحباري في سياقه التاريخ - علمي، كما يفترض فهمه في سياق الاجتماع - السياسي، إن هذا السياق الذي أشرنا إليه يمكنه أن يصغر محمل الظاهرة الأخبارية، فتتحية العقل كانت قلناً على الذات، وتتحية النص القرآني أو علم أصول الفقه أو الإجماع أو... كان انتصاراً للحصوصية نفسها، ولهذا لاحظنا أن تركيز الأخباريين دار حول نص السنة، لأنه النص الحصوصي الوحيد الذي تعرض لتمرير من جانب مدارس العلامة والشهيد الثاني والمحقق لأردبيلي، فظهرت الموسوعات الحديثية الكبرى للنسب بمس، وتطور الحديث - كما سنرى - تطوراً مدهلاً في العصر الأحباري للسبب نفسه أيضاً.

## الدولة الصفوية وتنامي الذات ونفي الآخر

ثمة من يقول بأن للدولة الصفوية في إيران (٩٠٥ - ١١٣٥هـ) دوراً في تنامي التيار الأحباري، لقد تنامي نفوذ رجال الدين في الدولة الصفوية، حتى بلغ مع المحقق الكركي (٩٤١هـ) حدّ التعظيم بمبدأ ولاية الفقيه<sup>(١)</sup>، وهو مبدأ يندر بأصالة رجال الدين في الاجتماع السياسي وتتحية رجال السياسة الذين كان منهم وحوه السلالة الصفوية، وكان هذا النموذج مصدر قلق كبير لزعماء هذه الدولة، من هنا حاولوا إشغال علماء الدين بصراع داخلي يصنف قوتهم وينسب سلطانتهم، فساهموا في تكوين التيار الأحباري لكي يصادم تيار العقل المتمثل بأمثال الكركي<sup>(٢)</sup>

ولا يبدو أن هناك أدلة أو شواهد تدعم هذه المقولة، وإن كانت محتملة، لكنها غير قادرة على تفسير ظهور التيار الأحباري، بقدر ما يمكنها أن تتسجم مع الفترة اللاحقة على ظهوره كما يفهم من بعض من تنبئ هذه الرؤية<sup>(٣)</sup>، فمن الممكن جداً أن يكون الزعماء الصفويون قد استفادوا من هذا الصراع - لا أن حديثنا فعلاً يدور حول عوامل تكوين هذا التيار، والتي يتعرض وجودها قبل بروز الظاهرة نفسها، لا بعد ظهورها،

- ١ - المحقق الكركي، جامع المقاصد ٢، ٢٧٥؛ وبه أيضاً رسالة فاطمة اللجلاج في تحقيق حلّ العراج، ٤٨٩، ورسالة الجمعة: ٢٦٢، حيث ذكرت هذه النصوص موقفاً مؤيداً من الكركي لولاية الفقيه المنة
- ٢ - انظر: علي الجابري، الفكر الإسلامي عند الشيعة الاثنا عشرية، ٢٨٠؛ ومحمد مهدي الآصمي، مقدمة الموائد العاشرية، ٤١ - ٤٢؛ وله أيضاً، مقدمة في تاريخ فقه أهل البيت عليه السلام في رياض المسائل ١؛ ١٠٢ - ١٠٤، حيث ينقل ذلك عن الدكتور جويد القروي ويؤيده، وتم أفهم هذا الكلام بوصف من الثرويني في إحدى دراساته المنشورة في دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢، ٢٢٧ - ٢٢٦.
- ٣ - بنهم من الآصمي في مقدمة الموائد - فيما يفهم منه - أنه عامل لظهور الأخبارية في مقدمة الرياض فراجع ١: ١٠٢ - ١٠٤.

والشيء الذي يُلصقنا أيضاً أن الأمين الأستريادي (١٠٣٦هـ) قد ظهر بمقولاته في مكة والمدينة، ولهذا سمى كتابه الذي شاد فيه معالم المدرسة الأخبارية «الفوائد المدنية». مما يعني أنه كان بمنأى عن مركز الدولة الصفوية، كما عن كبرى المراكز العلمية الشيعية في النجف وكربلاء واصفهان و... الأمر الذي يجعل احتمال دخوله في سياق مؤامرة - ولو لم يشمر هو نفسه بها - غير واضح ولا مدعّم بدليل محكم.

نعم، هناك أمر آخر لابدّ من وعيه، وهو أن ظهور الدولة الصفوية، وصراعها المحتدم طائعياً مع الدولة العثمانية، أدى إلى تنامي السرعات الطائفية والمذهبية، حتى قيل: إن الصفوية كانت حركة خالية من كبر تسامح<sup>(١)</sup>. ونحن لا نتردد في الجزم بأن التيار الأخباري كان مظهرًا بارزاً من مظاهر المذهبية الشيعية، خصوصاً إذا أخذنا بالعلاقة المفترضة بين الأخبارية من جهة وحركات مثل الشيعية من جهة أخرى<sup>(٢)</sup>، فإن هذا يؤكد أن التيار الأخباري وجد نفسه في المناخ الذي خلقه الصراع الصفوي - العثماني، وهذا ما يمكن أن يكون أحد الأدوار - على الأقل - التي لعبتها الدولة الصفوية في ظهور التيار الأخباري، سواء كان هذا الدور الصفوي من سابق إصرار وترصد من سلاطين الدولة الصفوية أم لم يكن، كما ويمكن أن يكون للمهابة التسامحية المعتدلة لقادر شاه الذي حكم بين عهدي الصفوية والقاجارية دوراً في القضاء على التيار الأخباري<sup>(٣)</sup> من هنا، لا يستبعد العلاقة بين الصفوية والأخبارية من هذه الراوية بالذات، ولو - على الأقل - في فترة من فترات العهد الصفوي، التي جعلت مقولات الأمين الأستريادي ذات نفوذ في الداخل الإيراني.

ولعلّ هذا هو ما يفسّر لنا الامتداد الكبير الذي حظيت به الأخبارية في أوساط علماء الشيعة في الشام وجبل عامل، لأر الظروف التي عاشها هؤلاء العلماء في بلادهم، وضرورات الهجرة التي فرضها الصراع العثماني - الصفوي أيضاً، واستقرارهم في بلاد فارس، حيث عدّوها الملجأ الذي يمكن لهم العود إليه - ساهم في تمرير الحسن العنصوي

١ - روتكسن، عقيدة الشيعة: ٢٩٧.

٢ - جودت القزويني، دائرة المعارف الإسلامية الشيعة ١٢: ١٢٢٢ ونظر. دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (فارسي) ٧: ١٥٨، ١٦٢؛ وعبدل قرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية ١٢٣ - ١٢٤؛ وإحسان قهصري، مسئلة أخبارية در شيعة: ٢٢٤ - ٢٥٥.

٣ - حول سياسة نادر شاه القزوينية راجع رسول جعفریان، مجلة بصوس معاصرة، العدد ٤، مقال نادر شاه ومشروع التقريب المذهبي، ويذهب محمد رضا المظفر إلى أن تدهور الوضع السياسي والاجتماعي في تلك الفترة، وبسبب حربي إيران مع كل من الدولة العثمانية والأفغان ساهم في ظهور حركتي الأخبارية والتصوف، راجع مقدمة جامع المصادر ج ١، هـ. كما يرى أن الأخبارية جاءت رداً على التطرف الصفوي آنذاك، ص: و.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

- كما نسمّيه - عندهم انطلاقاً من المكاة التي حظوا بها في الدولة الصفوية، وهذا ما يفسّر لنا أنّ علماء جبل عامل هم أبعد من ناصر امتدادات مدرسة العلامة مع الشهيد الأول والثاني والشيخ حسن، وصاحب المدارك وغيرهم، وهم من أبعد من ناصر التيار الأخباري فيما بعد، وشنّ أعنف الهجمات على الجيل العاملي السابق عليه مع الحر العاملي والكركي و...، وليس لذلك من تفسير - فيما نظن - إلا تلك العلاقة التي ربطت أيضاً بين علماء جبل عامل والدولة الصفوية، ودحول هؤلاء العلماء عبر ظاهرة الهجرة العاملية في سياق الصراع الصفوي والشماسي، هالدين باصروا الأخبارية كان أغلبهم ممن هاجر إلى إيران، أما مثل الشيخ حسن وصاحب المدارك والشهيدين فلم تكن لهم هجرة، ولا ندعي أنّ كل من هاجر صار أخبارياً فهذا ما تدخسه الشواهد مثل المحقق الكركي والشيخ النجاشي، وإنما نقول: إن عند المهاجرين ظاهرة ما عرفها غيرهم ممّن تعايش - ولو قهراً - مع المحيط السنّي في بلاد الشام.

## الأخباريّة والمذهب الحسني

يذهب بعض العلماء والباحثين إلى احتمال وجود علاقة بين المذهب الحسني الذي ظهر في أوروبا على يد هلاسنة من أمثال جون لوك (١٧٠١م) وبين المذهب الأخباري الذي ظهر مع الأمين الأسترآبادي (١٢٦٠هـ) <sup>(١)</sup> ويرفض هريش آخر هذا القول <sup>(٢)</sup>.

وليس لدينا ما يؤكّد أو ينفي هذه المقولة، ودراستها تحتاج إلى مجال آخر خارج عن هذه الدراسة ترصد فيه حركة التناقل لمكري، أو أسفار العلماء، أو ظواهر ترجمة قامت بها السلطات أو المؤسسات العلمية أو غير ذلك، ويبقى الاحتمال قائماً ولو كما نراه صعباً.

ويمرّر ضعف الاحتمال المذكور ما يتولّه بعض الباحثين المعاصرين من أنّ تاريخ وفاة الأسترآبادي ميلادياً هو ١٦١٦م أي قبل حوالي التسعين سنة من وفاة جون لوك مؤسس المدرسة الحسنية، نعم، عاصر الأسترآبادي فرانسيس بيكون (١٦٢٦هـ)، الذي مهد لظهور المذهب الحسني، لكن من البعيد انتقال أفكار بيكون إلى الأسترآبادي الذي كان

١ - مرتضى مطهري، تعليم وتربية در إسلام، ٣١ - ٣١١، ويقل ذلك عن السيد حسين البروجردي، أما السيد الصدر فقد نسب له هذا القول، لكن مراجعتنا لكلماته أثبتت لنا أنّه كان يريد أن يبين وجود منحنى حسني عند الأخبارية يشابه المذهب الحسني العربي، لا تكون الأول من الثاني، إذ يصرّح بالتأخر، انظر له: المعالم الجديدة للأصول: ٦٠ - ٦٢.

٢ - منهم الشيخ محمد علي الأنصاري كما سيأتي، وأبو أحمد آل عصمور البحراني في مقدّمته على الفوائد الدنية: ١٢.



أُنْذَاكَ فِي شِبْهِ الْجَزِيرَةِ الْعَرَبِيَّةِ<sup>(١)</sup>.

ولعلَّ الاحتمال المطروح في دائرة المعارف الإسلامية الشيعية من تأثير الاسترأبادي بالاتجاهات الظاهرية السنية التي بررت في شبه الجزيرة العربية آنذاك وأنت إلى ظهور الحركة السلفية الوهابية<sup>(٢)</sup>، أقرب منطقياً من احتمال التأثير بالمذهب الحنفي وإن كنا لا نجزم بذلك، ونترك المت به لجال أحر تُعْنَى به - بشكل أكثر سعة - دراسة من نوع آخر.

١ - محمد علي الأنصاري الشوشري، مقدمة تاريخ حصر الاجتهاد لأع برك الطهراني: ٥٠

٢ - حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٢٦

## مبدأ يقينية السنة وأعادة بحث الموروث الحديثي

السنة للشرقة بين اليقين والظن  
يقينية السنة، الهداية والتكون

إذا تجاوزنا المرحلة التي سبقت العلامة الحلي - مما أسلفنا الحديث عنه في  
الفصول السابقة - تواجهنا مقولة قطعية الروايات ويقينيتها، والذي لاحظناه أن أول من  
أطلق هذه المقولة كان الأمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، لقد حمل الاسترآبادي حملة عنيفة  
على الحيل الأخير - منذ العلامة وحتر صاحب المدارك - واتهمه صراحة بحلطل الأوراق  
بين السنة والشبهة.

يؤسس الاسترآبادي مفهومه في البداية على أن مصطلح الصحيح عند المدماء  
معاير له عند المتأخرين، إذ كان يعني عندهم «العلم علماً قطعياً وروده عن المعصوم  
ولو كان من باب التقية»<sup>(١)</sup>. معتبراً أن مصطلح المتأخرين - وأولهم العلامة - جاء على  
وفق اصطلاح أهل السنة<sup>(٢)</sup>.

ولكي تكون اطلاقا الاسترآبادي مبنية على سدّ مبادئ الطرف الآخر، يعلن صراحةً  
أن خبر الثقة يعدّ هرداً من أفراد الخبر المحموف بالقرينة الموجبة للعلم والقطع «وكأن  
هذه الدقيقة كانت منظورةً لتقديماتها في العمل بخبر الواحد الثقة، وعمل عنها  
العلامة»<sup>(٣)</sup>.

وهكذا يحدّد الاسترآبادي الإطار مصادراً التراث الشيعي القديم، مؤكداً على أن  
هذا المعنى لمصطلح الصحيح قد عمل به المرتضى، كما عمل به الصدوق في مقدّمة المقيمه،  
والكليني في مقدّمة الكافي، والطوسي في المدّة والاستبصار، بل المحقق الحلي كما يظهر من  
المعتبر<sup>(٤)</sup>.

١ - محمد أمين الاسترآبادي، الموائد المدية، ١٠٩.

٢ - المصدر نفسه.

٣ - المصدر نفسه، ١٠٧.

٤ - المصدر نفسه: ١٠٩ - ١١٣.

وعبر ذلك يؤسس التيار الأخباري نظريته على تحديد مفهوم العلم، فالأخباريون يعتقدون أن كلمة العلم في اللغة العربية تطلق على ما يشمل الاعتقاد الجازم النهائي للخلاف كما يشمل ما يجعل احتمال الخلاف بعيداً، وتخصيص اليقين بهذا الاصطلاح المنطقي الأرسطي المعروف مسألة حادثة، لا يمكن قياس اللمعة عليها، وليس الأمر أمر لفة فحسب، بل إن العلم المعبر شرعاً هو كلا هذين الأمرين، بل إن تتبع كلمات المتكلمين والأصوليين يعطي هذا المعنى الواسع للعلم، فتكون العبارة به بعد أن سار عليه الصحابة وأصحاب الأئمة أيضاً<sup>(١)</sup>.

بل يترقى التيار الأخباري في تكوينه لمفهوم العلم إلى حدّ دهاب مثل العرّ العاملي (١١٠٤هـ) للقول بأن العرص النادر والاحتمال بعيد لا يباي العلم، ولو باهوا لاسدم وعود العلم أساساً، فإنّ اليقينيّات المنطقية الستة هي بعضها لا تحو من احتمال مخالف ولو ضعيف<sup>(٢)</sup>.

وعندما يشعر أخباريّ مثل الكركي (١٠٧٦هـ) بأن مفهومه للعلم هذا قد يسري إلى مسائل أصول الدين، يحاول سدّ الثغرة بالقول: إنّ اليقين في أصول الدين يجب أن يكون برهانياً منفي احتمال الخلاف مطلقاً، أما في هروع الدين فيكمي اليقين الشامل للأمرين المتقدمين ممّا<sup>(٣)</sup>، دون أن يرشدنا الكركي إلى سبب هذه التفرقة ما دام النصّ القرآني الذي يتحدث عن العلم يستخدم المصردة نفسها في المجالين العلمائي الذكر.

وهكذا تتسع دائرة العلم لتطابق تقريباً مفهوم اليقين الاستقرائي المعاصر وفق ما أوضحه الشهيد الصدر في «الأسس المنطقية للاستقراء» وغيره<sup>(٤)</sup>، فلم تعد تلك القاطعية البرهانية مطلوبة في اليقين وتكوّنه، بل صار يكفي حتى مع وجود ذلك الاحتمال الذي لا يعتد العقل به وإنّما يتجاوزه نحو فقرة داتية تفصي إلى سكون النفس واستقرارها.

يقول الفهري الكاشاني (١٠٩١هـ) - مؤمناً بوعاً من التشكيك والرتيبة في العلم نفسه - : «ثم لا تظنّ أن العلم بصدق مصموم أخبار المعصومين <sup>عليهم السلام</sup> لابد أن يكون كالعلم بوجودهم في الوصوح والإنارة والقوة، أو تواترها كتواتره، والأهني أخبار احاد لا تعيد إلا ظناً، كلا، كيف ولو زعمت ذلك فما أراك تستيقن بإمامتهم... أكثر الأخبار الأحكامية ليست في القوة بأقل من أخبار الإمامة متناً وسدّاً، فكل ما اطمأنت إليه النص

١ - الكركي، هداية الأبرار: ١٢ - ١٤

٢ - العرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ٥٢٢.

٣ - الكركي، هداية الأبرار: ١٥

٤ - محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء ٢٢٢ - ٢٢٧؛ وانظر له: دروس في علم الأصول،

العلقة الثانية: ١٦٦ - ١٦٨.

من الأخبار تعمل به، وكل ما لم تسكن إليه النفس عدوه في منبلة»<sup>(١)</sup>.

من هنا، ظهرت فكرة العلم الشرعي لتمييزه عن العلم المنطقي، كما جاء في تعبير المحدث الأخباري الشيخ نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) راداً على صاحب المدارك<sup>(٢)</sup>.

وهذه الخطوة الأخبارية المعاهية للمنطق الاستقرائي اليوم لها دلالاتها، كونها تشكل مفتاحاً رئيسياً لإدخال احتمالات قوية كثيرة في دائرة العلم، ومن ثم تكثُر مفردات اليقين في الخارج، وتولد تلقائياً قطعاً له تطبيقات أكبر كما حصل مع الأخباريين، حيث قطعوا بأمور كثيرة في دائرة السنة، حتى قال لحرّ العاملي: إن هناك أكثر من عشرة آلاف مسألة من الأصول والفروع نصّ العلماء على تواتر أخبارها<sup>(٣)</sup>، بل يزيد بأن أكثر المطالب تجاوز حدّ التواتر المعنوي واللفظي<sup>(٤)</sup>.

ويحاول الأحباري الفرار من صعط لروم إصابة اليقين للواقع الحقيقي، بدهائه إلى القول بأننا نريد اليقين بصدور هذا الحكم من المصومين حتى لو حصل لنا ظن أنه حكم الله، نتيجة احتماله التقية أو غيرها، لا اليقين بآله، لحكم الواقعي الإلهي<sup>(٥)</sup>.

وهكذا تكوّنت يقينية السنة، لا أي خبر «هالكركي يصرّح علناً بنصر هام يحدّد معنى قول الأخباريين بصحة الروايات ويقينها إنهم يقولون: «إننا لا ندعي صحة كل خبر في الدنيا، كما يتوهّم كثير ممن لا يفهم مقصدينا، بل ندعي بأن الأخبار المفقولة في كتب أئمة الحديث الموجوده الآن، خصوصاً الكافي ومن لا يحصره العقيد، وما عمل به الشيخ [الطوسي] في كتبه كلّها صحيحة، وما فيها من اختلاف فهو للتقية عالياً»<sup>(٦)</sup>.

بهذا تنأى الأخبارية عن أن تكون حشوية مفرطة كما تفهده كلمات مثل صاحب الميزان<sup>(٧)</sup>، فتحدّد دائرة السنة اليقينية، لكن مع ذلك، لاحظنا اختلافاً داخل هذه الدائرة التي طرحها الكركي هنا<sup>(٨)</sup>، فظاهر كلمات بعضهم يقينية خصوص الكتب الأربعة، وظاهر

١ - الفحص الكاشاني، الحق المبين في تحقيق كيمية التمقّه في الدين، ٨، ٩.

٢ - نعمة الله الجزائري، كشف الأضرار في شرح الاستبصار ٢، ١٦ - ١٧.

٣ - الحرّ العاملي، العوائد الطوسية: ٢٦١.

٤ - المصدر نفسه: ٢٧٠، ٥٢٥، وراجع: ٢٧١.

٥ - انظر، نعمة الله الجزائري، صبح الحياة: ٦٤.

٦ - الكركي، هداية الأبرار: ١٧.

٧ - محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١، ٢٤٠، حيث يصرّح بأن بعض الأخباريين وأصحاب الحديث والحرورية وغيرهم أخذوا بكل رواية منقولة كيمما كانت.

٨ - يلاحظ وجود التذبذب في فهم دائرة الأخباريين هل خصوص الكتب الأربعة أو ما هو أوسع منها، راجع - كأنموذج - : أبو الحسن الشمراني في تصنيفه بحسب شرح أصول الكافي للمارديني ٢، ٢١١.

الهامش: ١١ والملا علي كني، توضيح المقال: ٢٦.

آخرين الوثوق والاطمئنان بها<sup>(١)</sup>، وظاهر فريق ثالث القطع بما يشمل هذه الكتب والمصادر الحديثية الشيعية المعتمدة الأخرى، والعريق الأخير وجدناه يمثل الأخبارية، حيث كان من أعلامه البحراني، والعمر الماملي<sup>(٢)</sup>، وقد لاحظت من تبدو على كلماته آثار التردد في نسبة يقينية السنة إلى الأخباريين<sup>(٣)</sup>.

### الحلة يقينية السنة

وانطلاقاً من هذين الإطارين يقوم الأخباريون بمرد جملة من الأدلة لا نبالغ إذا قلنا - كما سيرى القارئ في الهوامش الآتية - : بأنها ظلت حاضرة في النتاج الأخباري، بل وما تزال حتى اليوم كذلك<sup>(٤)</sup>.

وبطراً لأهمية هذه الأدلة في تشكيل نظرية يقينية السنة نحاول استعراض أهمها، مع تسجيل تعليقات ضرورية عليها تحليلاً أو نقداً كاشعين ببص هذه التطبيقات عن القراءة النقدية التي مارسها العقل الأصولي ومرحالي لنظرية يقينية السنة، وبحاول بعد ذلك تحديد معالم النظرية وحدودها ودائرته لتكون على صورة أوضح.

### ١ - جهود الحقب الأولى أو مقولة السلف المقدس

الدليل الأول: وهو ما يعتمده السيد الخوئي آخراً حجة للأخباريين<sup>(٥)</sup>. «إننا نمتنع قطعاً عادياً بأن جمعاً كثيراً من ثقات أصحابنا، صرفوا أعمارهم في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة في أحد الأحكام عنهم<sup>(٦)</sup> وتأليف ما يسمونه عنهم<sup>(٧)</sup>، وعرض

١ - ظاهر كلام الخوئي التركيز على الكافي كما في حاشية المستدرك ٣: ١٨١.

٢ - العمر الماملي، الوسائل ٣٠: ١٦٩؛ والبحراني استدراك ١: ٢٥ - ٢٦ وقد نصب السيد محسن الأعرجي لهم قطعية كل الجوامع وغيرها من كتب الشيخ الطوسي والصنوق وغيرها، فانظر وسائل الشهامة في أحكام الشريعة: ٨ - ٩ و١٦؛ كما سب مثل ذلك ليهم الشيخ جعفر كاشف الغطاء في انحق المبين: ٣١.

٣ - محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، الحكم في أصول الفقه ٣، ٢٠٦. وهكذا يكتفي الشيخ مرتضى الأنصاري بنفسه ذلك لهم على ما حكى، راجع به مرائد الأصول ١: ١٠٩؛ ومثله المظهر في أصول الفقه ٢، ٧٦. ولعله يهم من السيد الخوئي في مصباح الأصول ٢: ١١٤.

٤ - سبلا حظ القارئ المصادر الأخبارية التي دأبت عن نظرية يقينية السنة واعتبارها في الهوامش القادمة، وهناك مصادر أخرى لم نذكر عليها لكنها ذكرت في كتب المصنفات مثل كتاب «جمعية أخبار الكتب الأربعة خاصة» والذي نسبته أعاد برزك لعنه بي لبعض الأخباريين دون أن يسميه وقال: إنه ذكر فيه تسعة أدلة على نصرة الأخباريين في هذا الموقف، رداً الاعتراضات عليهم، ناصراً - الطهراني - على رؤيته لهذا الكتاب في مكتبة (الصدر)، راجع للدرية ٦: ٢٧١.

٥ - الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٢.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

المؤلفات عليهم، ثم التابعون لهم تبعهم في طريقتهم، واستمر هذا المعنى إلى زمن الأئمة الثلاثة [الكليني والصدوق والطوسي]<sup>(١)</sup>.

وترداد هذه الصيغة عمقاً وانفعالية مع المحدث البحراني (١١٨٦هـ) في الحقائق حيث يقول: «... إن هذه الأحاديث التي بأيدينا، إنما وصلت إلينا بعد أن سهرت العيون في تصحيحها ودابت الأنداد في تنقيحها، وقطعوا في تحصيلها من مبادئ البلدان، وهجروا في تنقيتها الأولاد والنسوان، كما لا يحصى على من تتبّع السهر والأخبار، وطالع الكتب المدونة في تلك الآثار، فإن المستفاد منها - على وجه لا يزاحمه الريب ولا يداخله القبح والمريب - أنه كان دأب قدماء أصحابنا المعاصرين لهم **عليه السلام** إلى وقت المحدثين الثلاثة في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة ضبط الأحاديث وتدوينها في مجالس الأئمة **عليهم السلام**، والمصارعة إلى إثبات ما يسمونه خوفاً من تطرق السهو والنسيان، وعرض ذلك عليهم، وقد صنعوا تلك الأصول الأربعمئة المنقولة كلها من أجوبتهم **عليهم السلام**، وأنهم ما كانوا يستعملون رواية ما لم يحزموا بصحته. وكانوا **عليهم السلام** يوقفون شيعتهم على أحوال أولئك الكذابين، وبأمروهم بمجانبتهم، وعرض ما يرد من جهتهم على الكتاب العزيز والسنة النبوية، وترك ما خالفهما»<sup>(٢)</sup>.



ولكنّ نحلّ هذا الدليل الذي يعتقد أنّه الإطار الأبستمولوجي للتيار الأحمدي، وهو - عادة - الإطار المبرر للتيارات المتطرفة والتجذرية. يجب أن يدرك أن السلف والمناصبي في الوعي الديني مقدّس دائماً، فالوعي الديني يتأبّه عادة اعتقاد أو إحساس بأرقعة التطوّر الإنساني كانت في المناصبي وأن البشرية تسير نحو الانحدار والتهوي، فالعلماء الماضون مقدّسون، وهم في قمة التسامي، ولقد دائماً يصب على الواقع العلمائي العالي، والإيمان قديماً عارم أما اليوم فمتلاشي، ولحق محدود سابقاً أما اليوم فقد عمّ الفساد وازداد، وهكذا تتسع دائرة المقدّس الإنساني في العقل الديني من نطاق رجالات الدين الأوائل، أعني الأنبياء وأوصيائهم، إلى المحيطين بهم فيعدو الصعابي مشمولاً للقداسة التي أحاطت النبي محمد **عليه السلام** نفسه، ويعدو أصحاب الأئمة **عليهم السلام** مقدّسون على مقربة من قداسة أشخاص الأئمة **عليهم السلام**.

هذا الإطار في وعي التاريخ والرجال، وهذا التعميم لمهوم المقدّس، قد يدخل في العقل الديني دائرة النظرية كما حصل مع نظرية عدالة الصحابة في الوسط السنّي، التي

١ - الاسترآبادي، الموائد المسبّبة ٣٧١؛ وله أيضاً نفاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة رقم ١٢.

٢ - يوسف البحراني، الحقائق الناصرة ١ - ٩ - ١. وراجع هذا الدليل أيضاً عند الضر المصلي، الوسائل ٣٠: ٢٥٢؛ وهداية الأئمة ٨: ٥٧٩؛ والكركشي، هداية الأبرار ٦٢، ٨٢ - ٨٤؛ والمصيص الكاشاني، الوافي ١٢ - ١٤؛ والتماري الشاهرودي، الأعلام الهادية: ١٤٣ - ١٤٤.

أحدث تبريراتها من أدلة الكتاب والسنة وغيرهما، وقد لا يدخل دائرة النظرية لكنه يبقى حاضراً في الوعي نوعاً، كمنظريّة دراسة العلماء المتقدمين، ففي الوقت الذي يسخر فيه نحن الشيعة مثلاً من نظرية عدالة الصحابة ومن تقديس القاتل والمقتول، وندعوا إلى واقعية في فهم التاريخ والرجال، ونحن على حق في ذلك، ترائنا نمارس الأمر نفسه أحياناً في تعاملنا مع رجالات ثرائنا عبر المعصومين منهم، فإذا ما حاول أحداً نقد شخصية عظيم من عظمائنا في دائرة السلوك العام قامت عليه الدنيا ولم تقعد، فهل يجرؤ أحد مثلاً أن يقول: إن ابن طاووس (٦٦٤هـ) قد ارتكب خطأ تاريخياً في تعامله مع المعول وقطيعة مع الدولة العباسية؟ وهل يمكن القول: إن هذا الفقيه أو ذاك كان صاحب أفعى ضيق في وعي الواقع السياسي كما توجيه بعض القراءات لشخصية السيد محمد كاظم اليردي (١٣٣٧هـ)؟

إنّ الموقف التهجيلي من التراث والسلف هو الإطار المعرفي الذي يشتمل دونه عادةً التأثيرات السلمية والنفسية، وهذا ما حصل بالهيبة مع التيار الأخباري، إن اعتبار رجال الحديث والرواة المتقدمين مصفاةً سليمةً من جميع العيوب هو نتاج هذا الإطار المعرفي، والأهلو أعداء تكوين الإطار بشكل يقضي لربما بظهور أماننا مبور مختلفة لعدم هذا اليقين وتبدده، وتدره عرضة لعصف الرياح.

إنّ حشد التأثيرات العاطفية في تكوين هذا الإطار أمرٌ أساسي جداً، فإنّ الإطارات السلفية عادةً ما تقوم - فهما تقوم عليه - على حشد من هذا النوع، يؤدي في تقديري إلى حالة استلاب مبرمج، تمنع العقل حتى عن انتعز - وهو محتلي بداته - على ممارسة نقد أو مطالعة ظاهرة بحرية عالية.

من هنا، أعتقد بأن وضع الأمين الاستر يادي - وغيره من رادة الأخباريين - هذا الدليل على رأس قائمة الأدلة لم يكن صدفة، بل انطلق من الحفوية المعرفية - المعسبة التي سهّرت العقل الأخباري، وسيلاحظ القارئ أنّ أغلب الأدلة الأخبارية قائم في عمقه على هذا الإطار المعرفي، أي على اعتبار السلف معياراً غير قابل للنقد في إطار أو آخر، والإطار الحالي هنا هو إطار تصحيح الأحاديث، واعتبار تجربة السلف في تصميمها وتقويمها تجربة رائدة، بحيث لا ينقدح بعد اليوم في ذهن أحد القول بأنّ تجربة السلف في رعاية أمر الحديث كانت فاشلة أو مقبوضة، وآه كن بالإمكان أن تتخذ سياسة أخرى أنجح في ضبط الحديث والتعامل معه.

من هنا، يبدو العقل الأصولي أكثر تحرراً في قراءة تجربة الماضين، كما سنشاهده بوضوح مع الوحيد البهبهاسي ومن جاء بعده.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

هذا، وقد استندت المدرسة الأصولية هذا الدليل وسحلت عليه ملاحظات عدة نوجز

أبرزها:

أولاً: إن أوصاع التقية حالت دون نشر الحديث علناً، فكيف بلغت الفصوص حد التواتر<sup>(١)</sup>؟

لكن الأخباري لا يجد نفسه في حرج من مثل هذه المناقشة كونه لا يدعي القطع بنتيجة التواتر خاصة دائماً، بل يسريه إلى انقراض الحافة بالنص أو الكتاب الحديثي كله كالكافي، ومن ثم لا تكون هذه المناقشة من السيد الحوثي شاملة لكل مفاصل النظرية الأخبارية.

ثانياً: إن أقصى ما يستند هو تواتر نسبة الكتب إلى أصحابها، لكن ليس كل أصحاب الكتب والأصول كانوا ثقاتاً كما هو المعروف<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: لو سلمنا أن صاحب الأصل أو الكتاب لم يكذب ولم يحطئ ولم يسه، لكن هذه الاحتمالات تعري في من نقل الأصل لنا<sup>(٣)</sup>.

والأخباريون استبهوا إلى مثل هذا النقد، فحدثوا - كما تقدم وسيأتي - عن تواتر نسبة هذه الكتب إلى مؤلفيها، ومن ثم فالطريق الذي يريد أن يربطنا بهذه الكتب ليسنا بحاجة إليه لأنه لحض البرك، فلا معنى لاحتمال الكذب والخطأ والسيان و... فيه.

كما أن احتمال سهو الراوي في بعض الألفاظ أو العصوصيات<sup>(٤)</sup> وعاء الأخباريون منذ الاسترأبادي، حيث أحابوا عنه - ليؤكدوا يقينية الدلالة أيضاً - بأن بعض المعاهر يمكنه أن يساعدنا في تبديد هذا الاحتمال مثل تعاضد الأخبار، وتطابق السؤال والجواب، وتقاسم أجزاء الحديث وتفاقمها و... وأما احتمال إرادة المتكلم خلاف الظاهر فهذه الأخباريون بأن الحكيم في مقام بيان أفكاره لا يريد خلاف الظاهر، إلا أن الأخباريين يحصرون الجواب المذكور عن إرادة خلاف الظاهر بالأنمة<sup>(٥)</sup>، أما النص الإلهي أو النبوي فهروه محتملاً الوحوه ومشوباً بنظام الناسخ والمنسوخ<sup>(٥)</sup> على ما سيأتي بحثه عند

١ - الحوثي، معجم رجال الحديث ١: ٢٢ - ٢٢.

٢ - البهبهاني، الرسائل الأصولية ١٢٢ - ١٢٧ واشهرستاني، غاية المصنوع ٧: ٤٠ والحوثي، معجم رجال الحديث ١: ٢٢.

٣ - البهبهاني، الرسائل الأصولية ١١٨ - ١١٩، و١٢٢ - ١٢٤ والحوثي، معجم رجال الحديث ١: ٢٤.

٤ - ممن سجل هذا النقد عليهم الملا علي كمي، توضيح المقدر ٥٧ و٥٨؛ وانظر حول نقاش الأصوليين للأخباريين في ظنية الدلالات الشيخ حمير كاشف لمطاء، الحق المبين ٢٧ - ٣١، وبحوه المهراموسي التبريزي، أوثق الوسائل: ١٢٦.

٥ - راجع: الاسترأبادي، الموائد المدنية، ١٧٨ - ١٧٩ والعز الماملي، أسئلة ٣٠: ٢٧١؛ والكركي، هداية الأبرار، ١٠١: نعم، المحدث البحراني يرفض قطعية الدلالات، ويخصص الدرّة التاسعة عشرة من الدرر النجمية لرد نظرية الاسترأبادي في ذلك، انظر له: الدرر النجمية ٢: ١٠ - ٢٥.



الحديث عن «مرجعية السنة فقط» في المكر لأخباري إن شاء الله تعالى.  
 رابعاً: اختلافاً نسخ الكتب والأصول الوصلة إلى المحمدين الثلاثة قراءة أو سماعاً  
 أو مناولة، ولهذا ذكروا طرقهم إلى الأصول والمصنعات المعاصرة لحضور  
 المصومين عليه السلام (١).

خامساً: إن هناك روايات في الكافي لا يمكن التصديق بصورها لمخالفتها أموراً  
 ثابتة يقينية، لا يتصور صدور مخالفتها عن أهل البيت عليهم السلام (٢).

## ٢ - نظرية اليقين وبورها في تصحيح النصوص

الدليل الثاني: لقد كانت هناك أصول لأصحاب الأئمة عليهم السلام قطعاً. وذلك إلى عصر  
 المحمدين الثلاثة، أي محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ) ومحمد بن علي الصدوق  
 (٣٨١هـ) ومحمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) مؤلفو الكتب الأربعة، وقد برهننا في مكان  
 آخر على أنهم ما كان يحبرون أو يفتنون في أمور الدين، كما أنه كان  
 بإمكانهم عرض الأحاديث على الإمام المعصوم عليه السلام لتصويبها أو تقويمها. وهذا معناه أن  
 تلك الأصول والروايات قد وصلت للمحمدين الثلاثة بصور يقينية لا أيس فيها، وحيث  
 تواترت نسبة الكتب الأربعة لمؤلفيها على ذلك أن ما وصلنا منها يقيني الصدور عن أهل  
 البيت عليهم السلام (٣).

وهذا الدليل يؤكد لنا ما أسلفناه في موضوع الإطار المرفي الأخباري، ذلك أن  
 بالإمكان إثارة سؤال لم يقف إلى دهر الاسترآبادي نظراً لداك الإطار الإيصامي السالف  
 الذكر، من قال: إنهم لم يحفظوا في نقل؟ ومن قال: إنهم لم يلتبس عليهم أمر أحد  
 الرواة؟ ومن قال: إن النسخة التي وصلت للمحمدين هي عين النسخة التي عرضت على  
 الإمام عليه السلام؟ ومن قال: إنهم جميعاً عرضوا كتبهم على الإمام عليه السلام وكانت قاطبتهم  
 منضبطة إلى هذا الحد؟ إن مجرد الاحتمال لا يؤدي إلى شيء.

١ - العوثي، معجم رجال الحديث ١: ٢٤ - ٢٥.

٢ - جعفر كاشف المطاء، الحق المبين، ٢٢، وله أيضاً، كشف المطاء ١: ٢٢٠؛ والعوثي، معجم رجال  
 الحديث ١: ٣٦؛ وحول وجود نصوص متروكة عند الشيعة في مصادر الحديث راجع عبدالله المصفاي،  
 تنقيح المقال ١: ١٨٠، لكن الأخباريين يحاولون تفسير ذلك بالنقبة، كما في هداية الأبرار ٢٢: ٢٢ - ٢٣  
 أو بتوجيهات مختلفة بحسب الروايات كما فعل سمري الشاهروني في الأعلام الهادية ١٩٣: ٢٠٤.

٣ - الاسترآبادي، الموائد المدنية، ٢٧١ - ٢٧٢، وله أيضاً الحاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة رقم  
 ١٢؛ ومحمد تقي المجلسي، لوائح صاحبقراني ١: ١٠٢، والحر العاملي، هداية الأئمة ٨: ٥٧٩، والسمري  
 الشاهروني، الأعلام الهادية: ١٢٩ - ١٣١.

## ٣ - الحكمة الإلهية والتوظيف الأيديولوجي

الدليل الثالث: إن مقتضى الحكمة الإلهية ولشفقة بالشيعة أن لا تضيق الأجيال اللاحقة التي ستأتي عصر العيبة الكبرى. وهذا مهّد لهم أصول مؤكّدة يعتمدون عليها في ذلك العصر، والآ لضاعوا وتاهوا<sup>(١)</sup>.  
وإذا حللنا هذا الدليل وجدناه:

أولاً: يستعين بمفاهيم أيديولوجية لممارسة قراءة تاريخية. شبه ما فعله أبو جعفر الطوسي في نظرية الإجماع حينما شأها عن أساس قاعدة اللطف<sup>(٢)</sup>، بل لعلّ تحليل البنية المعرفية الكلامية لهذا الدليل نصب في إطار قاعدة اللطف الكلامية، لأن المراد باللطف هو ما يقرب لا عن الجاء كما عرفوه<sup>(٣)</sup>، وهذا الدليل يبتني على التضييق، والآ فما معنى الشفقة بالشيعة كي لا تضيق أحاسنهم<sup>(٤)</sup>؟

ولسنا نعارض إدخال المعطيات الأيديولوجية في البحث التاريخي معارضة مطلقة بل نقل بذلك ضمن إطار سبق أن عالجناء في دراسة أخرى<sup>(٥)</sup>، لكن توظيف هذا المعطى الأيديولوجي هنا يوجه مشاكل<sup>(٦)</sup>، ذلك أنه ينطلق من النقطة التي أوجب عنها في المكر الشيعي بخصوص غيبة الإمام المهدي عليه السلام. إن السبب هو عصيان الناس، فلماذا لا يعاد تطبيق تلك المقولة هناك على تقدير أن نسلم أن على الله تعالى التدخل لحفظ المسيرة في حالات من هذا القبيل. وهذا معناه انتقاء في توظيف المعطى الأيديولوجي، إذ كيف يمكن تفسير ضلال أغلبية لمشرية وفق المنطق الديني المدرسي وافشال مخططات الأنبياء جميعاً إفضالاً سبباً ولا يمكن تفسير صياغ النصوص نتيجة ظلم الظالمين وانحراف المنصرفين<sup>(٧)</sup>؟

## ٤ - الوثائق التاريخية أو نصوص كبار رجال الحديث المتقدمين

الدليل الرابع: وهو من أهم الأدلة الأحادية، مقدّمات الكتب الأربعة، حيث فهم

١ - الامستريادي، العوائد المدنية: ١٢٦، ٣٧٢؛ وله أيضاً العاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة: ١٢ و٩٧؛ والحر العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٥٢. وهداية الأمة ٨: ٥٧٩ - ٥٨٠؛ ويوسف البحراني، العدائق ١: ١١.

٢ - محمد بن الحسن الطوسي، العدد ٢: ٦٢٦ - ٦٢٣.

٣ - راجع، العلامة الطلي، كشف المراد في شرح تحرير الاعتقاد ٣٢٤.

٤ - مجموعة من الباحثين، مشروع إعادة كتابة لتاريخ الإسلام مقاربات نقدية، دراسة للكاتب تحت عنوان «تأملات منهجية في قراءة التاريخ الإسلامي» ٣٢ - ٢٨.

٥ - راجع: الميرزا موسى التبريري، أوثق الوسائل، ١٣١ والشهرستاني (درس الأردكاسي)، عاية المسؤول، ٢٩٩ - ١٠٠؛ وأبا الحسن المشكيني، وجيرة في علم الرجال، ٢١.

منها أنها تريد تصحيح روايات هذه الكتب، وبطراً لأهمية هذا الدليل - كما سنلاحظ - تبسط بعض الشيء القول فيه.

قال الكليني (٢٢٩هـ) في مقدمة الكافي: «ودكرت [بخاطب من وصفه سابقاً بالأخ] أن أموراً قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها، لاختلاف الرواية فيها، وأنت تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنت لا تجد بحصرتك من تذاكره وتقاوضه ممن شق بطله فيها، وقلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كافٍ يجمع [فيه] من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام، والسنة القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدي حرص الله عز وجل سنة نبه عليه السلام، وقلت: لو كان ذلك رجوت أن يكون ذلك سبباً يتدارك الله [تمائلاً] بمعوته وتوحيقه إخواننا وأهل ملتنا، ويقبل بهم إلى مرشدهم.

فاعلم يا أخي أرشدك الله، أنه لا شيء نجد التمييز بشيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه الإمام بقوله عليه السلام: «اعرضوها على كتاب الله، فما وافى كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه»، وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق الظن فإن الرشد في خلافهم»، وقوله عليه السلام: «حدوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله، ولا نجد شيئاً أحوط، ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العلم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: «بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم».

وقد ستر الله - وله الحمد - بأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توحيت، فحما كان فيه من تقصير فلم تقصر بيتنا في إهداء النصيحة، إذ كانت واجبة لإخواننا وأهل ملتنا، مع ما رجونا أن نكون مشاركين لكل من اقتبس منه، وعمل بما فيه في دهرنا هذا...»<sup>(١)</sup>

وقال الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في مقدمة التهذيب: «وأذكر مسألة مسألة، فاستدل عليها إما من ظاهر القرآن، أو من صريحه، أو فقهاء أو دليله أو معناه، وإما من السنة المقطوع بها من الأخبار المتواترة أو الأخبار التي تقتضيان إليها القرائن التي تدل على صحتها، وإما من إجماع المسلمين - إن كان فيها - أو إجماع لفرقة المحقة، ثم أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك...»<sup>(٢)</sup>

١ - محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٨ - ٩.

٢ - محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٣.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

وقال في مقدمة الاستبصار: «... وسأبوني تجريد ذلك وصرف العناية إلى جمعه وتلخيصه، وأن ابتدي كل باب بإيراد ما أعتمد من الفتوى والأحاديث فيه، ثم أعقب بما يخالفها من الأخبار وأبين وجه الجمع بينها على وجه لا أسقط شيئاً منها ما أمكن ذلك فيه، وأجري في ذلك على عادتي في كتابي الكبير المذكور [تهذيب الأحكام]...»<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ الصدوق (٢٨١هـ) في مقدمة «كتاب من لا يحضره المقيمه»: «... صُنِّعَ له هذا الكتاب بحذف الأسابيد، لئلا تكثر طرقه، وإن كثرت فوائده، ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته، وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي - تقدس ذكره وتعالى قدرته - وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المولى واليه المرجع...»<sup>(٢)</sup>.

هذه النصوص كانت معتمداً للمدرسة لأخبارية، وذلك لأمر نجمعها من متمرقات كلماتهم<sup>(٣)</sup>:

الأول: إن الكليني الثقة الجليل صرف ما يقرب من عشرين عاماً كما يقول النجاشي<sup>(٤)</sup> - في تأليف هذا الكتاب وبدل قصاري هذه في التنقيش والتحقيق والتنقيب دون أن يقصر بل كان ثقة عند الإمامية، وقد تَفَسَّس الشيعة كتابه بالقول وتدارسوه وامتدحوه دون خلاف بينهم<sup>(٥)</sup>.

الثاني: توفي الكليني - كما ينهي النجاشي - عام ٢٢٩هـ<sup>(٦)</sup>. الإمام الذي سمي بعام تناثر الفجوم، ولم يعرف بالصبط تاريخ ولادته، لكنه من المؤكد أنه عاصر فترة العيبة الصفري، لأن نهايتها كانت عام وفاته، كما أنه من الممكن أن يكون قد عاصر شطراً من إمامة الحسن العسكري عليه السلام، وهذا معناه أنه آلف الكافي في فترة كان السفراء الأربعة أحياء فيها، وكان بإمكانه أن يعرض الكتاب عليهم، حيث أراد مرجعاً يرجع إليه وملاذاً يسترشد المسترشد به، فكان من المنطقي أن يعكّر في عرص الكتاب على الإمام المهدي عليه السلام عبر صفرائه، سيما وأن الكليني قد عُرف بالسلسلي البعدي، نسبة إلى درب السلسلة في بغداد، حيث يقال، إنه برز بعداد عام ٢٢٧هـ، أي قبل وفاته بعامين،

١ - محمد بن الحسن الطوسي، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٢.

٢ - محمد بن علي الصدوق، كتاب من لا يحضره المقيمه ١: ٢ - ٢.

٣ - هذه الصورة التي تذكرها هنا هي عبارة جملة من الكلمات موزعة في مصادر الأخباريين وغيرهم وقد ضممناها إلى بعضها لتكون منها صورة أشمل للاستدلال، فربما لا تكون بعض أجزاء الصورة مسوية لن أدراجهم في التهامش أحياناً، فليلاحظ ذلك.

٤ - أبو العباس النجاشي، الرجال ٢٧٧.

٥ - الكركي، هداية الأبرار ٢٠؛ والنوري، خاتمة مشدرك الوسائل ٢: ١٦٤ - ١٦٧، ٤٧٤.

٦ - أبو العباس النجاشي، الرجال: ٢٧٧ - ٢٧٨.

أو قبل عام: ٣١٠ هـ، فكان من المنطقي جداً لقائه بالسمراء، وعرض الكتاب، وهذا معناه أنه إما عرض الكتاب وصحّح من قبل الإمام عليه السلام أو أمضى، وإما لم يعرضه لوصوح قلمه الجارم وبقينه الراسخ يصدر هذه النصوص، بحيث اعتبر عدم وجود حاجة للمرض على الإمام عليه السلام، مما يعني انجلاء أمر أحاديث الكافي انجلاء تاماً كوصوح أمر النص القرآني<sup>(١)</sup>.

والذي لاحظته أن أول من أثار هذه المكرة بصورتها الأولية بخصوص أمر الكليني والمرص على الإمام عليه السلام هو السيد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس (٦٦٤ هـ)، في كتابه «كشف المحجة لثمره المهجة»<sup>(٢)</sup>، ثم استفاد منها الأخباريون فيما بعد كالحرّ العاملي والمحدث النوري وغيرهما<sup>(٣)</sup>، رغم إصرار النوري على عدم صحة الحديث الشائع والذي يقول: «الكافي كافٍ لشيئتنا»<sup>(٤)</sup>.

وقد سرت هذه المقولة التي أُنسبها ابن طاووس في الوعي الأصولي نفسه، وإن لم يوظفها الأصوليون في مجال التوطيف الأخباري عيبه، فقد ذهب أمثال السيد مصطفى الخميني (١٣٩٨ م) إلى أن عدم ردع المصنوم عليه السلام عن الكافي معناه وجود الصحيح فيه، ولو لم يكن صحيحاً بأكمله<sup>(٥)</sup>، إنه توطيف محتجب لمكرة واحدة، ولعلّ مثل هذا التوطيف هو الذي جعل مثل السيد مصطفى قائلًا بحجية ما في الكتب الأربعة وإن لم يقل بيقينيتها، متمسكاً بالضرورة التي تقوم بالإجماع، معتبراً عدم وجود حاجة لبحث مسألة العبر الواحد بعد هذا الموقف من الكتب الأربعة، إلا مجازاة للعلماء في مباحثهم حول موضوع الخبر كما أسلفناه سابقاً<sup>(٦)</sup>.

وهكذا حاول بعض الباحثين المعاصرين إيجاد تلتيق يحقق الهدف الأخباري مع تخفيف في الصورة، بذهابه للقول بأن بعض الكافي عرض على الإمام المهدي عليه السلام فيما عرض البعض الآخر على سلفائه، وهكذا صحّح الكتاب بمجموعه<sup>(٧)</sup>.

الثالث: إن الكليني يصرّح في هذه المقدمة بأن المسترشد يريد أن يرجع إلى هذا

١ - راجع حول التردد بين احتمال المرض واحتمال القطع، السيد علي أبو الحسن، الانتصار لصحة الكافي: ٨ - ١٠.

٢ - ابن طاووس، كشف المحجة لثمره المهجة، ٢٢٠.

٣ - الحر العاملي، الوسائل ٣٠ - ٢٠٦ - ٢٧؛ والمحدث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٢ - ٤٦٧ - ٤٦٩.

٤ - المحدث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٢ - ٤٧.

٥ - مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ١٦ - ١١٤.

٦ - المصدر نفسه: ٤١٥، ٤١٦. ولم يفهم منه هل يرى العجبة لكل رواية من روايات الكتب الأربعة، مع أننا لاحظناه يضمم أحياناً بعض الروايات، أو أنه يرى الاعتبار بخصوص الصحيح، كما في ص ١٩٤١٦.

٧ - الشيخ عبد الرسول المقار، الكليني والكافي: ٢٩٧.

### نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

الكتاب ليأخذ منه علم الدين والعمل به بالأثار الصحيحة، ومعنى الصعة في كلمات المتقدمين - على ما تقدم سابقاً - الثبوت والصدق الواقعي، وهذا معناه أن الكليني كان جازماً - بعد أن قال بأن الله بسر تأليف ما سألت - بصدر نصوص كتابه عنهم عليه السلام، مما يعني لزوم صحتها، فإذا لم يكن الكليني مرجحاً لنا في تصحيح الأحاديث، فكيف كان هو وأمثاله مرجحاً لنا في توثيق الرواة وتصنيفهم؟<sup>١</sup> إذ التفريق بين المقامين مشكل من الناحية المنهجية، ومنه يلزم بطلان كتب الشيعة كافة!

الرابع: إن الكليني الرازي والصدوق والطوسي لم يصعوا في كتبهم، أي معيار تمييز الصحيح من الروايات عن غير الصحيح، هم نجد - بعد أن فتننا الكتب كلها - شيئاً من هذا القبيل، وعليه، كيف يمكن للكليني مثلاً أن يجعل كتابه مرشداً ومرجعاً في مختلف أمور الدين دون معيار يرفع الحيرة عن ذلك السائل إلا إذا كانت جميع رواياته صحيحة قطعية؟! إذ يكون ناقصاً لهدفه ومعدماً للمائدة من وراء كتابه بالنسبة للسائل فضلاً عن غيره، بل هذه هي سنة من يكتب كتاباً لميرة<sup>(١)</sup>.

هذه هي عصارة الرؤية الأخيارية للكليني والكافي ومقدمته وبقية الكتب الحديثية المعروفة<sup>(٢)</sup>، يحتملها أحد رجالات الأخيارية بالقول: «ومن لم يعلم هذا منه، فلعدم اطلاعه على طريقة القدماء»<sup>(٣)</sup>.

لكن هذه الرؤية تواحه - في نفسها وعند المدرسة الأصولية - مشاكل أولاً: إن الجميع يحترمون جهود الكليني والصدوق والطوسي، لا يرتاب في ذلك منهم مرتاب، لكن مجرد صرفهم عمرهم في نقد الأحاديث وتلقيبها لا يعني صواب ما توصلوا إليه، فكيف أهني علماء من جميع الملل والمذاهب صادقين مخلصين أعمارهم، دون أن يبلغوا الصواب في نتائجهم كافة، وهذا الدليل إنما يعطي المصنف - بحساب الاحتمال - صدق بعض روايات الكافي والتهذيب و... وهو أمر لا ينكره أحد على ما يبدو.

إذن، يجب أن نفرق بين مقام المدح والثناء مما ينتمي إلى المايثبيات في دائرة العقل العملي، وبين مقام التصويب والتخطئة مما ينتمي إلى دائرة العقل النظري، إذ لا نقاش في الأول، إنما النقاش في الثاني.

١ - الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١١١ - ١١٢، ١٢٨، ١٧٢، ١٧٥؛ وله أيضاً العاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة رقم: ١٤ و ١٠٢؛ والبحر العاملي، الوسائل ٣٠: ١٩٦؛ وله أيضاً: هداية الأمة ٨: ٥٦٥؛ والكركي، هداية الأبرار، ١٩، ٥٨ - ٥٩، ٧٤، ٧٥، ٨٤، ٨٥.

٢ - راجع لمزيد من الاطلاع، الاسترآبادي، الفوائد المدنية ٣٧٥، ٣٧٦؛ والبحر العاملي، الوسائل ٣٠: ١٩٢ - ٢٠١، ٢٥٧، ٢٦٤ - ٢٦٥؛ وله أيضاً: هداية الأمة ٨، ٥٦٤ - ٥٦٦؛ والساري الشاهرودي، الأعلام الهادية: ١٢٨ - ١٢٩، ١٤٧ - ١٥٧.

٣ - الكركي، هداية الأبرار: ٢٢.

ثانياً: إن مقولة عرص الكافي على الإمام المهدي عليه السلام تواجه تساؤلات، إذ لو كانت هذه الفكرة صحيحة للزم أن ينص الكليني عليها في مقدمة كتابه، إذ إيراد هذا النص من شأنه أن يرفع قيمة الكتاب إلى منتهى السمو والرفعة، كما هو واضح، فلماذا لم يذكر الكليني ذلك فيه، ولم يشر إليه لا من قريب ولا من بعيد؟

وإذا فرضنا أن ضرورات الزمان والتقية على شعص الإمام عليه السلام وسفراته كانت هي السبب وراء عدم ذكر ذلك في المقدمة أو مطاوي الكتاب، فلا أقل من أن أمراً كهذا كان ينبغي شيوخه في أوساط الشيعة، نظراً لرحمة الكافي وأهميته، وكيف لم يحدث بذلك أحد حتى القرن السابع الهجري حين جاء ابن طاووس وحمّن ذلك بصورة نظرية بحثة. دون أن ينسب هو نفسه مثل ذلك إلى السماع والتناقل، مما يعني أنه مارس اجتهاداً في مقولته هذه.

ولمّا استفهام آخر هذا، وهو أن الكليني - على ما يقول بعض الباحثين <sup>(١)</sup> - لم يرو في الكافي - بلا واسطة - عن أي من السفراء الأربعة، ممّا يعني أنه لم يكن على اتصال بهم، أو أنهم لم يكونوا على صلة بأمر الحديث، حيث لا نجد لهم في الكتب الأربعة إلا ما يقرب من عشرة روايات فقط، بل إن الرواية التي تحدثت عن إرسال الحسين بن روح النوبختي، أحد سفراء الإمام عليه السلام، كتاب التأييد إلى قم، لينظر فيه رجال حديثها ويصحّحوه، ثم عود الكتاب إليه مصحّحاً إلا من مسألة واحدة <sup>(٢)</sup>، شاهد ملعت ودالّ على أن علاقة السفراء بالإمام عليه السلام لم تكن تمرّ هذا التمرّ.

ولعلّ هذا الواقع قد يبرز مقولة التقية التي أحاطت عملهم، رغم أن لا يهم مدّات هذه التقية ما دامت علاقتهم هذه إنما هي مع رجال الشيعة الذين يعرفونهم سلفاً حسب الفرض وما دام الارتباط في أمر السياسة والتنظيم بمائل الارتباط في الأمور الأخرى من حيث طبيعة المتطلبات.

وأما مقولة «الكافي كتاب لشيعةنا» فلملّ أول من أتى علي ذكرها هو الشيخ خليل بن غازي القروي (١٠٨٩هـ) في القرن الحادي عشر الهجري <sup>(٣)</sup>، ولم تصرف في أوساط الشيعة قبل ذلك.

١ - السيد ناصر هاشم الميدي، مع الكليني وكتابه الكافي، مجلة علوم الحديث، العدد الأول، ١٤١٨هـ، ص ٢٢٢.

٢ - محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الفقيه، ٢٩٠.

٣ - انظر ترجمته في أعمال الشيعة ٢٥٥ وما بعد ورياس العلماء ٢ ٢٦٠ وما بعد؛ وروضات الجنات ٢: ٢٧٠؛ وراجع: مع الكليني وكتابه الكافي، مقالة ناصر هاشم حبيب الميدي، مجلة علوم الحديث ١: ٢٢٨.

ثالثاً: إذا التزمنا بأن الكلبي والصدوق و كانوا قاطعين - ولو قطعاً عادياً - بصحة روايات كتبهم، ودلت مقدمتهم على ذلك، فهذا لا ينعنا شيئاً، وهذه نقطة مهمة جداً في درس تجربة الماضين وتقويمها في العقل، لأصولي، ذلك أن الأكثر يعتقدون بأن مصطلح الصحيح عند القدماء يعني الثبوت وما حصل عنهم - ولو عادي - به، وهذا معناه أن عناصر تكون العلم متعددة لا تنحصر بالسند أو وثاقة رجاله، فإذا أيقن الكلبي والصدوق والطوسي وغيرهم بصحة رواياتهم وثوتها، فلا يمتني ذلك أننا غدونا على يقين، ففعل العناصر التي أورثتهم اليقين لو بات لنا اليوم في ظل تطورات العقل المقدي الأصولي والرجالي والحديثي لما أورثتنا داك اليقين، وهذا معناه أن شهادتهم بثبوت رواياتهم شهادة اجتهادية<sup>(١)</sup> حيث لم يسمعو من الإمام مباشرة حتى يكون نقلهم شهادة حسية، يلزمنا الأخذ بها لأجل لزوم الأخذ بخبر الثقة مثلاً، كما أننا لا ندري ما هو بالصبط منهم في مصردات تصحيح الروايات، ومجرد رجوعهم بالدقة والعمق وما شابه ذلك، لا يحدد هذا المنهج ولا يحسم المراءى فيه، خصوصاً إذا أثيرا المكرة التي تنتأها من أن أكثر كتب التراجم تسهب في المدح وإسقاط الأوصاف العظيمة في ثقافة كانت رائحة سابقاً رواحاً عظيماً حتى عدّ حشرون في عصر واحد بأن كل واحد منهم وحيد دهره وفريد عصره، وهذه الثقافة التبجيلية المعتمدة بالمدح والثناء والتعظيم والسهول تجعلنا لا نقف كثيراً عند مصرداتها، بل نقف عند المدح العام لها فقط أو عند نصوص الوقائع فيها، أو بعض النصوص ذات الخصوصية.

وهكذا أراد التيار الأصولي والرجالي جعل نصوص القدماء اجتهاداً لا شهادة يجب العمل بها، انطلاقاً من النصوص الدينية التي ألزمت بالعمل شهادة العدل<sup>(٢)</sup>. وقد انتبه التيار الأحباري - كما لاحظنا - إلى مثل هذه الإشكالية، فحاول الانقلاب عليها أو الانتصاف بأن يقين المتقدمين كان على نحو البديهة لا النظر تارة<sup>(٣)</sup> وهو أمر غريب حقاً، أو بتسجيل ملاحظة يرى متابعتها ضرورية هنا وهي:

إن هذه الإشكالية يفترض أن تتمحور على علم الرجال، فما هو المبرر للأخذ بشهادتهم هناك بوثاقة زيد أو القدرح في عمرو أو حتى تسجيل الوقائع حول الرواة، أما

١ - صرح باجتهادية شهادتهم بشكل واضح أبو القاسم المراقي في شعب المقال، ١٥.

٢ - الملا علي كافي، توضيح المقال ١٦٣ وراجع حول هذه المناقشة الوحيد التيهامي، الرسائل الأصولية ١٧٤؛ وجعفر كاشف الغطاء، الحق المبين ٢٢ و٣٢ وله أيضاً كشف المطاء ١، ٢١٩ و٢٢٠؛ والشهرستاني، غاية المصنوع ٤٠٧؛ وعبدالله ادماغي، تنقيح المقال ١، ١٧٨ وأيا الحسن المشكبي، وجيزة في علم الرجال، ٧٢؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول ٢٢٩.

٣ - محمد أمين الاسرآبادي، العاشية على تهذيب الأحكام، مخطوط، الورقة رقم ١٠٤ و١١٦.



هنا فتقدو شهادتهم بصحة كتبهم عديمة الحدود؟<sup>(١)</sup> فإذا قبلنا شهادتهم في باب الرجال كان من اللازم قبولها هنا، أما لو رفضناها هناك كان معنى ذلك صياح التراث الشيعي إلى غير رجعة!!<sup>(٢)</sup>

وقد حاولت المدرسة الأصولية التحلّص من هذا الردّ بمحاولات تعيد الاعتبار للجرح والتعديل الرجاليين من نوع محاولة السيّد الخوئي اعتبار المواقف الرجالية حسبةً لكثرة الكتب الرجالية في ذلك العصر، أو محاولة جسر الحكم الرجالي مبنياً على الوضوح فيما يبنى الحكم على الرواية على الاجتهاد، في صورة مقارنة أو متماهية مع رؤية الخوئي<sup>(٣)</sup>، أو إدخال الفعل الرجالي في سياق مرحمية أهل الخبرة أو محاولة البعض - كالعلامة المامقاني - اعتبار القول الرجالي من حيث إهدته الاطمئنان أو الظنّ الاحتشادي أو غير ذلك من المحاولات المعقدة<sup>(٤)</sup>.

ولسنا نريد الآن الدخول في جدل حول هذه المساهج المقترصة، وإنما يقتصر على ملاحظة وهي أن الإشكالية التي أثارها الأحباريون صحيحة من وجهة نظرنا، لكنّها في الوقت نفسه لا تنتج ما قالوه، فنحن نقبل بمنطق الإشكال على علم الرجال، وبرخص دعوى الحسبة التي طرحها أمثال الخوئي، لشواهد عديدة تدلّ على محالها هنا، لا أقلّ من ظاهرة التمارض الممتدة في المصادر الرجالية، لكنّ بمنطق الإشكال على علم الرجال لا يعني التحويل بصياح الموروث، بل براء تهويلاً يشبه التحويل بأنّ القول بعدم حجية خبر الواحد فيه ضياع للسنة، ومن ثم يجب التفكير بطريقة أخرى، فإن صياح التراث ليس خطأ حينما لا توصلنا إليه الموارد المنطقية، فلا يحذر استخدام معايير مصيبة لإشادة بمنى فكرية، كما يحصل أحياناً في الوسط العلمي الديني.

وهذا معناه أنّ المطلوب هو أن نجمع الفرائض التي تعيد العلم - ولو العادي - بالنتائج، سواء كانت نتائج رجالية أم حديثة.

ومن هنا، يمكننا - بعد ذلك - الجواب بسهولة عمّا أفاده بعض علماء الأخبارية من وجه قطعية الكتب الأربعة وبطلان التقسيم الجديد للحديث، وهو أنّ لارمه أن تكون أكثر مروياتها غير صالح للاعتماد عليه، وهو ما تقصي المادة ببطلانه<sup>(٥)</sup>، فإنّ هذا الدليل إنما

١ - العرّ الماملي، الوسائل ٣٠: ٢٦١، وهداية الأمة ٨: ٥٨٢، وانظر: الميض الكاشاني، الوافي ٦: ٢٤٠ والكركي، هداية الأبرار، ٥٤، ٥٩، ٦٠، وانبحراسي، ندر السجدة ٢، ٢٢٥ - ٢٢٦.

٢ - قال بذلك السيّد محسن الأعرجي في شرح مقدّمة الحقائق، الورقة رقم ٢٢، ٢٥.

٣ - انظر محاولات تصحيح المستندات الرجالية عند حسن الصدر، نهاية الدراية، ١١٤ - ١١٥، والملا علي كمي، توضيح المقال ٧٥ - ٨٢، والكجوري الشيرازي، الفوائد الرجالية، ٥٥، ٦٢، ٦٦، والعليازي الشيرازي، بهجة الآمال ١: ٢٢ - ٢٩، وأبي العصم شكيئي، وحيرة في علم الرجال ٢٥ - ٢٨.

٤ - الامتريادي، الفوائد المبدية: ٣٧٥، والعرّ الماملي، الوسائل ٣٠، ٢٥٦.

ينبع من اللاوعي المعرفي والنفسي، والأهمرة إلى ذلك الإطار المعرفي الذي ركزنا عليه فيما سبق ليس إلا، فإنك إذا قلت لهذا المستدل: وما المنع من ذلك؟ لربما وجدته يمد تكرار الدليل الأول أو ما يتواشج معه معرباً، وسيأتي مزيد كلام حول ذلك.

رابعاً: إن قدماء فقهاء الشيعة - كما يقول الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وغيره - ما كان يرصى الواحد منهم بتمام روايات الآخر، حتى لو كان أستاذه أو شيخه، بل ما كانوا يعتمدون إلا على أحاديثهم الخاصة، ويكترون الطمس في أحاديث غيرهم، فإذا كان هذا هو حال القدماء فما الذي يجدر أن تكون عليه حال المتأخرين<sup>(١)</sup>؟ بل إن تأليف الطوسي والصدوق كتب الأخبار شاهد على عدم اعتدادهم النهائي بكتاب الكافي<sup>(٢)</sup>، بل لقد وصف الطوسي بعض رواياته بالصعف تارة والشدود أخرى<sup>(٣)</sup>.

وبهذا يحمل البهبهاني على هذه المدرسة في شدة أخذها بالروايات بالقول: يستقنون بعصمة الراوي حتى لو كانت روايته تدل على عدم عصمة المعصوم<sup>(٤)</sup>، وبهذه الملاحظة يدخل البهبهاني في السياق العقلاني لمهم التراث واستقاط القداسة المطلقة والعصمة العاصمة عنه، ويمدو الرواة ضالين للخطأ والالتباس، بل والكذب والندس والافتراء.

لكن الكركي يحاول التعلل من مسألة نقد القدماء لروايات بعضهم البعض بالقول: إن التصعيف نسبي، أي هم يرون وجوب رواية معارضة أصح لهذا يصنفون الأولى<sup>(٥)</sup>، وهو افتراض إذا صح أحياناً فلا دليل على صحته في كثير من الأحيان.

خامساً: إن جل أخبار الكتب الأربعة - كما يقول الوحيد - لا يصلح من احلال سندي أو متني أو غيرهما، فكيف يكون هناك يقين بتمام روايات هذه الكتب<sup>(٦)</sup>؟ وهذه

١ - الوحيد البهبهاني، الفوائد العاشرية ٢٩٥ - ٢٩٦، وجمهر كاشف المعطاء، السق المبين، ٣٢، ٣٥ وله أيضاً، كشف المعطاء ١، ٢٢٠؛ ومحسن الأعرجي الكاظمي، شرح مقدمة العداائق، الورقة رقم ٧؛ وعبد النبي الكاظمي، تكملة الرجال ١، ٢ - ٤ والمهررا موسى التبريزي، أولئ الوسائل: ١٢٠، ١٢٢ - ١٢٤ والملا علي كسي، توضيح المقال، ٦٢؛ والشهرستاني غاية المسؤل ٤٠٦؛ ومحمد سيد، بحوث في مباني علم الرجال: ٢٣ - ٢٦.

٢ - مرتضى العسكري، معائم المدرستين ٢: ٢٥٦.

٣ - أحمد العلوي العاملي، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار ١، ٦.

٤ - الوحيد البهبهاني، الفوائد العاشرية، ٢٩٦؛ ونظر له حول تصنيف القدماء روايات أنفسهم وبعضهم البعض الرسائل الأصولية ١٥٦ - ١٥٩، ١٧٥ - ١٧٦.

٥ - الكركي، هداية الأبرار: ٢٠ - ٢١.

٦ - الوحيد البهبهاني، الفوائد العاشرية، ٢٩٥، وله أيضاً، رسائل الأصولية ٤٤ - ٤٩، ١٩٣؛ وراجع الملا علي كسي، توضيح المقال: ٥٩؛ ومحمد صادق بحر العلوم، المقدمة لتكملة الرجال للكاظمي ١، ٢٧؛ والكاظمي نفسه في التكملة ١: ٢٥ - ٢٧.

الملاحظة التي يسجلها الوحيد مهمة، سيما وأن المحدث البحراني نفسه يصرّح بحقيقة خطيرة في هذا المجال - عن طريق المرص في أحد أبحاثه الفقهية - فهو يقول: «الظاهر أن هذه الزيادة [في إحدى الروايات] سقطت من قلم الشيخ [الطوسي] كما لا يخفى على من له أنس بطريقته، سيما في التهذيب، وما وقع له فيه من التحريف والتصحيح والزيادة والنقصان في الأسانيد والمتون بحيث قلما يخلو حديث من ذلك في مثله أو سنده، كما هو ظاهر للممارس»<sup>(١)</sup>.

وليس المحدث البحراني وحده من الأخباريين الذين أقرّوا بذلك، بل إن نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) يقرّ بهذا الواقع لا عن طريق المرص بل عند بحثه في نفس هذه المسألة. ويرى ذلك مضعفاً لوجهة نظر الأخباريين في الموضوع، قال: «من تتبّع نسخ التهذيب مثلاً يرى أن الحديث الواحد يختلف فيه ألقاظه على اختلاف النسخ بما يتفاوت به المعنى، وكذلك بقية الأصول»<sup>(٢)</sup>. ذاكراً بمرجعة على كلامه، من أهمها اختلاف ألقاظ الصحيحة السجّادية، واختلاف قراءات القرآن، مع أن أهميتهما لا تخصى على أحد<sup>(٣)</sup>.

وهذه التعمية التي يهترسها البحراني بكلمة «قلما» يحسمها أحد الأعلام الرجاليين المعاصرين وهو آية الله المحمد موسى الرنجاني فيما نقله عنه محمد رضا رضوان طلب، حيث يؤكد على أن كل سطر في الكافي فيه هذا الارتباك، بالتعويض المخل بالمعنى<sup>(٤)</sup>.

هذه المعطيات الميدانية، وحقائق عالم النسخ والمحطوطات تجعل الجرم بصور هذه النصوص جميعها بشكل سالك ومسلم صميماً.

ويعرّز الأصوليون موقفهم النقدي باختلاف الكتب الأربعة في بعض الروايات متناً وسنداً، بل اختلاف حتى الكتاب الواحد نفسه عندما يذكر رواية واحدة مكرّرة، وأكثر هذه الكتب اختلافاً هو كتاب التهذيب للطوسي، فكيف يمكن - مع ذلك - التصديق بهذه الروايات جميعها على نحو اليقين؟<sup>(٥)</sup>

١ - يوسف البحراني، الحقائق الماصرة ١٤٠٩ هـ: ٢٠٠٠، يرى الباحث أبو الفصّل البرقي أن كلام صاحب الحقائق هنا صحيح لكنه يشتمل على بعض المبالغة، فراجع له - عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ٨٦٨.

٢ - نعمة الله الجزائري، منبع الحياة: ٦٥.

٣ - المصدر نفسه: ٦٥ - ٦٦.

٤ - محمد رضا رضوان طلب، خبر الواحد مستند وحجته: ٥٤.

٥ - العوثي، معجم رجال الحديث ١: ٢٥.

ولعلّ بإمكان الأحباري أن يناقش - للانتصار لحصونه يقينية الصدور - بمسألة تواتر القرآن الكريم، حيث ذكروا هناك أنّ تواتره يراد منه تواتر جسم الآية، بمض النظر عن نقاطها وتشكيلها وما شابه ذلك<sup>(١)</sup>، إذ ربما تخفّف هذه الإجابة من حجم الصورة التي يقدمها الأصولي، إذا كانت تنفع في النص القرآني نفسه.

سادساً: لو كان مثل الطوسي جارماً بأمر روياته لما احتلّت فتاواه هو نفسه أحداً بهذه الرواية تارةً، وبذلك أخرى، فهذا معناه أنّه يريد بالصحة الرجحان لا اليقين والشكّ الواقعي<sup>(٢)</sup>، ومن هنا لا معنى لليقين في الرويات جميعها بعد اختلافها هي نفسها، سيما وأنّا نعلم أنّ مصنّعي الكتب الأربعة كان هدفهم جمع ما أحسنوا الظنّ به؛ خوفاً من اندراس الحديث، موكلين أمر التحقيق فيه بسنن البقاة والباحثين<sup>(٣)</sup>.

وهذا الكلام الذي يذكره السيد نور الدين العاملي (١٠٦٨هـ) في تقديمه على الموائد المدنية، لا يبدو - بهذه الصحة - موقفاً، بل تغيّر الآراء - إذا لم يكن لتغيّر فهم معنى الحديث مما لا يصرّ باليقين بصدوره، كما هو الحال مع النص القرآني - فقد بقع من باب الترجيح، وهذا معناه اليقين بصدور رويته بمختلفتين، غاية ما في الأمر، أنّ واحدة منهما ربما جاءت على نحو التقية فأخذ بها الطوسي غير ملتفت، ثم انتبه إلى ضرورة ترجيح الأخرى، وهذا ترجيح لا يقع بالحفاظ السيد، بل بالحفاظ ما يسمّى في علم أصول الفقه - جهة صدور النصّ وأنه على نحو التقية أو ما شابه، نعم ربما كانت بعض المصاديق لا تتحمّل هذا التبرير، لكنه كان من المقترصين بها، وأمّا سوق الكلام مسافهاً عاماً فلا يحلّ للأخباري نتيجة.

وأما الحديث عن أنّ أصحاب الكتب الأربعة كان هدفهم جمع الحديث خوفاً من اندراسه، فهذا الكلام نقبله في الإطار العام للمحدثين والمصنّفين ذلك العصر، بل وبعمره بأن الصدوق نفسه في مقدّمة الفقيه - كما مرّ - ينصّ على أنّه لا يقصد في كتابه هذا قصد المصنّفين في إيراد جميع ما روه، وهذا معناه أنّ الحالة المتعارفة في ذلك العصر كانت جمع كل ما وصل للمحدث وتدوينه في كتاب له كما يذكر السيد محسن الأعرجي<sup>(٤)</sup>، وهذا ما تؤكّده نصوص السيد المرتضى المتقدّمة سابقاً عند حديثه عن المشتغلين بالحديث

١ - أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٥٦ - ١٥٧.

٢ - نور الدين الموسوي العاملي، الشواهد المكيّة: ٣٧٦.

٣ - المصدر نفسه: ١١٣، ١٢٤، ١٣١ - ١٢٢.

٤ - محسن الأعرجي، وسائل الشيعة في أحكام الشريعة: ٩ وله أيضاً، شرح مقدّمة الحقائق، الورقة رقم: ٧؛ ويذكر الأعرجي استفهاماً لماذا لم يستثن الصدوق من هذا التعميم الذي ذكره كتاب الكافي؟

مقابل المحققين وعلماء الكلام<sup>(١)</sup>، ومثلها نصوص الشيخ المفيد<sup>(٢)</sup>.

لكن تطبيق هذه الظاهرة على أصحاب الكتب الأربعة وبعض المصنفين الآخرين لا يمكن أن يمرّره الأخباري بهذه البساطة، لأنّ المروض أنّه قد قدّم لنا نصوصاً صريحة في مقدّمات هذه الكتب، سيما منها نصّ الصدوق في العقبة، فكيف يمكن الردّ عليه بإثبات مثل هذه الظاهرة العامة، دون ملاحقة خصوصيات مصنّفي الكتب الأربعة؟ سيما وأنّ الكتب الأربعة كانت ذات طابع موسوعي ومرجعي، فاحتمال خروجها عن مسار الوضع العام، واتحادها ظرفاً استثنائياً أمر وارد جداً ومحمّل بقوة أيضاً حتى لو لم نقبل به في نهاية المطاف.

نعم، ظاهرة اختلاف الحديث بهذه الكثافة بعيد جداً ممّا التصديق بالصدور، وهذا أمرٌ ينبغي عندها على عملية نقدية للتوفيقات التي سردها العلماء في شأن الأحاديث، سيما تجربة الاستبصار للعلّامة، التي اشتملت على توفيقات غير واضحة في مناسباتها ومنطقيتها.

لقد حاول الأخباريون أن يَصَوِّروا كلّ هذه الاجتلاف العظيم في أمر الرواية نتاجاً لعمل عمدي من جانب الأئمة <sup>عليهم السلام</sup> ليُفَضِّلَ انقيادهم في الواقع الشيعي، والسبب ليس هو ممارسة الإمام للتقية عندما يصدر نصّاً، بل بسببه من وراء إيجاد هذا الاختراق في الحياة الشيعية أن يرهد الحكام في أمر الشيعة فيدروهم وشأنهم، وهذه النظرية لاحت في كلمات الأمين الاسترآبادي، فكّنها خصصت لتفطير مركز مع المحدث البهراني في مقدّمات الحقائق<sup>(٣)</sup>، إلا أن اعتقادنا هو أنّ هذه الصورة ليست صحيحةً بكامل مبرراتها، ولا بطل في سرد مناقشة هذه النظرية الهامة فعلاً، ولتي يعتبرها - وفقاً للأعرجي الكاظمي<sup>(٤)</sup> - محاولة من الأخباريين لتبرير الأخذ بالنصوص جميعاً.

سابعاً: إنّ الصدوق يذكر أنّه اعتمد على الكتب المشهورة، وقد أدّى ذلك إلى تصوّر أنّه قد أخذ أحاديثه من مصادر معروفة النخبة لأصحابها ممّا يلغي الحاجة إلى البحث حول الأسانيد ونقدها، لكن السيد حسن الصدر رصّد - في محاولة ملفتة - حركة روايات الصدوق في «العقبة»، فلاحظ أنّه أكثر الرواية عن ثلاثة وعشرين شخصاً، فيما روى محدّد ثلاثين حديثاً عن ثلاثة أشخاص، ومن واحد وعشرين حديثاً إلى خمسة وعشرين

١ - السيّد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٦ - ٢٧، ٢١١.

٢ - المفيد، المسائل السروية ٧٢.

٣ - الاسترآبادي، المسائل الظهيرية ٥٧١ والبحراني، الحقائق ١: ٥ - ١٤ وله أيضاً: الدرر المكنية ٢: ٣٢٥.

٤ - محسن الأعرجي الكاظمي، شرح مقدّمة تحقائق الورقة رقم ٤.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

روى الصدوق عن عشرة أشخاص، ومن سبعة عشرة إلى عشرين حديثاً روى عن عشرة أشخاص، وكان عدد الذين روى عنهم خمسة عشر حديثاً أو ستة عشر حديثاً ستة أشخاص، أما من روى عنهم ثلاثة عشر أو أربعة عشر حديثاً فكانوا تسعة أشخاص. وهكذا يبلغ السيد الصدر ثلاثة رويات أو أربع مذكر أسماء ستين شخصاً، وأما من روى عنه الصدوق خبراً أو خبرين فيبلغ عددهم ثلاثة وثلاثين شخصاً. وأما أصحاب الخبر الواحد فعددهم حوالي ١١٤ راوياً، ثم يقول الصدر: «وإذا وقفت على هذا الاستقصاء الذي يستره الله جلّ جلاله بفصله وكرمه، يظهر لك أنّ الصدوق <sup>(١)</sup> لم يف بما وعده في أول كتابه، من أنّه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المصوّل واليها المرجع، لأنّه روى عن جماعات غير مشهورين، ولا كتبهم مشهورة، وقد رأيت التقي المجلسي قد تعظّن لذلك...»<sup>(٢)</sup>.

ثامناً: إنّ تأليف كتاب للهداية لا يعني القطع بنمام ما فيه، فها هم علماءنا على مرّ التاريخ يؤلفون الكتب رغم قولهم بأنّها أخبار آحاد ظنية، فأي صير في ذلك؟!<sup>(٣)</sup>

## • الإجماع الشيعي على الرجوع إلى الكتب الأربعة

الدليل الخامس: إجماع علماء الإمامية على اعتبار الكتب الأربعة واعتمادها والعمل بها، والشهادة بكونها منقولة عن الأصول الأربعمئة المجمع عليها، كما يقول الحرّ العاملي، بل إنّ هذا الأمر يصحّح به حتّى الشهيد الثاني والشيخ البهائي، فهو إقرار منهم<sup>(٤)</sup>. يقول الشهيد الثاني: «وكان قد استقرّ أمر المتقدمين، على أربعمئة مصنف، لأربعمئة مصنف، سمّوها: الأصول، وكان عليها اعتمادهم، ثم نداعت الحال إلى دهاب معظم تلك الأصول، ولخصّها جماعة في كتب حاصّة، تقريباً على المتناول، وأحسن ما جمع منها: الكتاب الكافي لمحمّد بن يعقوب الكليني، والتهذيب للشيخ أبي جعفر الطوسي، ولا يستغنى بأحدهما عن الآخر...»<sup>(٥)</sup>.

١ - حسن الصدر، نهاية الدراية: ٥٥٢ - ٥٦٩ وحول عدم وفاء الصدوق بما وعده به في بداية كتابه راجع. البهبهاني، الرسائل الأصولية: ١٥٩، وصبدالله مامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٨، وقد نسب المامقاني هناك إلى المحدث البحراني نفسه أنّه نصّ على عدم وفاء الصدوق في أربعين مورداً من كتابه «العدائق الناضرة».

٢ - الميرزا أبو القاسم التراقي، شعب المقار في أحوال الرجال: ١٢.

٣ - الحرّ العاملي، العوائد الطوسية، ١٠: راجع نكركي، هداية الأبرار، ٥٤: والبحراني، الدرر النجمية ٢٢٧ - ٢٣١.

٤ - الشهيد الثاني، الرضاية: ١٤: راجع، البهائي، التوجيه: ١٥ - ١٨.

وهذا الدليل لا يراعي طبيعة تكون مفهوم طنية الأسايد والروايات عند أقطاب مدرسة العلامة الحلي، فالإجماع إن قصد به اتفاق الإمامية على أصل وجود روايات صحيحة في الكتب الأربعة مستقاة من الأصول الأربعمئة، فهذا ما لا ينكره أحد من الأطراف كافة، وأما إن أريد اعتقاده على تمام مرويات هذه الكتب فإن مثل العلامة حلي لو أقر بهذا الإجماع لن يراه حجة عليه، لأن المصروح أن الإجماع قام في ظل انفتاح القرائن، واليوم قد تلاشت كما يصرح الشيخ حسن والشيخ الهادي. فلا معنى للإجماع على الاعتبار التام نتيجة اليقين بالصدور الناتج من قرائن على شخص لم تقم عنده هذه القرائن، ويحتمل أنها لو قامت لما أورثته اليقين بالإجماع إنما انمقد على اليقين، وهو حالة نفسية لا يتمتع بها مثل الأردبيلي وصاحب المداوك حسب رأيهم.

وهذه المناقشة تقوم على ما خرجنا به من نتائج في المصن الثاني من هذا الكتاب، وربما نضع الاستدلال بالإجماع من باب الجدل إذا تم أن الشيعة كانت عاملة بروايات الكتب الأربعة كافة، وذلك في حق مثل العلامة الذي يؤمن بأن العصر الطيني كان حجة معمولاً به في القرون الأولى بعد الغيبة.

## ٦ - ظاهرة التوجيه الديني أو الأمر بحفظ الحديث وتكوينه ورعايته

الدليل السادس: الأخبار المتواترة بنصح الأئمة عليهم السلام للشيعة بتدوين ما يسمونه وضبطه ونشره، فإن ذلك يعني انصاع الشيعة عادة لذلك، ومن ثم انتقال التراث إليها دقيقاً مضبوطاً نتيجة هذا الاهتمام<sup>(١)</sup>

وهذا الدليل لم يقنع الأصوليين والرجاليين<sup>(٢)</sup>، لأن معنى حث الأئمة عليهم السلام هو ظهور حالة في المجتمع الشيعي، تُعنى بأمر الحديث وتكوينه، لكن هذا لا يعني صحة كل ما وصل إلينا، لاحتمال دخول كذابين على الخط، واحتمال احتلاط الأمور، فهذه الأدلة إذا أريد لها أن تثبت شيئاً فإنها تثبت وجود أحاديث صحيحة صادرة عن أهل البيت عليهم السلام في مصادر الحديث الشيعية، أما ما هو عددها وأين هي؟ فهو ما يحتاج إلى معايير للنسب والتمييز.

١ - الاسترآبادي، الفوائد المندبة: ١٢٦، ١٢٧ - ١٢٩، ٢٧٢ وله أيضاً، العاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة رقم: ١٢ و ٩٧ و ١٠٠ والحرر المامني، الوسائل ٢٠ : ١٢٥٣ وله أيضاً، هداية الأمة ٨ : ٥٨ والكركي، هداية الأبرار: ٨٥ والبحراني، العدائق ٦٦ : ١١.

٢ - انظر عبد الله المامقاني، تنقيح المقال ٦ : ١٨١.

## ٧ - توفر عناصر اليقين في العصر المتأخر

الدليل السابع: إن قرائن القطع المتوفرة حالياً توجب اليقين برواياتنا، وقد بلغ بها العصر العاظمي ٢١ قرينة، كموافقة الكتاب، والسنة المعلومة، وإجماع المسلمين، وإجماع الإمامية، والمشهور بين الإمامية، وكون بعض الرواة من أصحاب الإجماع، ووجود الخبر في الكتب الأربعة، وعدم احتمال الخبر للثقة...<sup>(١)</sup>

ومن الواضح أن هذه جميعها - على ما بيناه سابقاً - قد تعرضت لنقد مند ومن الشهيد الأول، فهي لا تغدو اليقين، إذ مجرد موافقة الكتاب، لا يعني صدور الحديث دائماً فينبغي ممارسة عقلية نقادة في هذا المجال كما فعله الأصوليون، ولقد علق الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) على ادعاء العلم هنا بالقول: «لا وجه له وإنكاره [أي إنكار ذلك الذي قلناه] مكابرة»<sup>(٢)</sup>.

وبهذا ظهر أن المدرسة الأخبارية حاولت الارتداد على نقد السنة من جانب مدرسة العلامة بالتأكيد على يقينيتها، إلا أن هذه المحاولة - كما لاحظنا - تعرضت لنقد شديد جداً من جانب المدرسة الأصولية والرجالية، دون أن تتلاشى هذه المقولة، والشاهد على عدم تلاشيها - علاوة على وجود بعض الفاتحين لها حتى عصرنا العاصر<sup>(٣)</sup> ما ينمله السيد الخوئي (١٤١٢هـ) عن أستاذه الميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ) أحد أعلام الحركة الأصولية، وصاحب إحدى أكبر المدارس الأصولية الشيعية الحديثة، من أن النقاش في أساليب الكافي وصحته حرفة العاجز<sup>(٤)</sup>، فإن هذا النقل - وما يُنقل عن المحقق النراقي صاحب المستند من قطعية الكتب الأربعة<sup>(٥)</sup> - وكذلك ما قيل عن النزعة الوثوقية عند

١ - العصر العاظمي، الوسائل ٣٠: ٢٤٢ - ٢٤٧ وله أيضاً هداية الأمة ٨: ٥٦٧، ٥٧٧ - ٥٧٨، وانظر

الكرمي، هداية الأبرار: ٨٢ - ٨٩؛ وأتى على ذكر هذه القرائن الفيض الكاشاني، الوافي ١١: ٢٢ - ٢٢

٢ - جعفر كاشف الغطاء، الحق المبين: ٣٥.

٣ - من أمثال الشيخ علي السماري الشاهرودي (١٤١٠هـ) في كتابه 'الأعلام الهادية الرضية في اعتبار الكتب الأربعة، حيث ذهب إلى اعتبار هذه الكتب.

٤ - الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٨٧، لكننا لم نجد هذا الكلام مدوناً في مكان من كتب النائيني، ولعل الخوئي سمعه منه مشافهةً كما هو ظاهر تبهره، وإن كلن للنائيني كلام يجعل من التهميد جداً القول بصحة الكتب الأربعة جميعها، بل يرى أن هذا القول ما كنا نتوقعه من المتأخرين، فراجع له فوائد الأصول ٣: ١٥٩.

٥ - راجع: عبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٩، لكننا نقف عند هذا النقل إن أريد به قطعية الكتب، والذي وجدناه مؤيداً له هو جملة مبررة في كتب المستند ١٧ - ٢٢١، حيث يقول: «والإيراد عليها تارة بضعف السند وهو - بعد وجودها في الكتب الأربعة - عديداً باطل»، إذ قد يدعى أنه يرى بقيمة الكتب الأربعة، لكنه مردود، أولاً باحتمال اعتدائه باعتبار الكتب الأربعة لا يقينيتها كما ذهب إليه مثل المجلسي والجرائري من الأخباريين، وثانياً باحتمال إردته ورود هذه الرواية في جميع الكتب الأربعة.



الشيخ الهمداني (١٢٢٧هـ)<sup>(١)</sup> لهما دلالاتهما التي تؤكد أن المدرسة الأخبارية قد تركت أثراً كبيراً حتى على خصومها الرئيسيين ولو لم تكن الآثار على نحو المطابقة التامة، بل يذهب الرجالي المعاصر مسلم الداوي إلى القول بأن الكثير من الأصوليين قالوا بصحة الكتب الأربعة<sup>(٢)</sup>، ولا ندري ماذا يقصد بالكثير.

وهي رواية البصري حيث نقل هو نفسه قبل أسطر وجودها في الكافي والتهذيب والفقيه (والاستبصار أغلبه من التهذيب كما هو معروف)، فيكون ذلك قريفة البقيس عنده أو الاعتبار، لا أن الكتب الأربعة يفتية، فإن هذا الاحتمال يجدد بعبداً منه، إذ كثيراً ما يتكلم عن أخبار الأحاد وينظر لها، فراجع العوائد ١٢٩ - ١٢٦، وهو مجتهد متمرس، علاوة على أنه صرح في العائدة الواحدة والأربعين من عوائد الأيام، ٢٦٠ بالقول: «وأما الأخبار فمن الأمور الواضحة أنه ليس في هذه الأزمان خبر متواتر أو محفوظ بالقرينة العلمية على مطلب» كما صرح بظهور عساد دعوى القطعية أيضاً في عوائد الأيام ٣٥٦. ولم أشر على كلام له يؤيد بصراحة ذهابه إلى مقولة الأخباريين، وإن كان وثوقه بالنصوص الروائية واضحاً حتى أنه ذهب إلى أصالة الأحد بالعبء إذا لم يقم على بطلانه شاهد، فراجع، عوائد الأيام ١٥٣، ونظام الفائدة الضمنية والأربعين، ١٢٩ - ١٢٦، ويؤيده في ذلك الطائفتان في معانيح الأصول: ٣٢١، على النحو التالي:

١ - مهم السيد الخوئي من الشيخ رضا الهمداني ذهابه إلى عدم الحاجة لعلم الرجال للمطالع بصور أخبار الكتب الأربعة أو الاطمئنان، وذلك في كتاب الاجتهاد والتقليد من التفتيح: ٢٥ - ٣٦، ويستند الخوئي إلى بعض الهمداني يقول فيه: «ليس المندرجين في جوار العمل بالرواية على اتصالها بالصحة المصطلحة، والا فلا يكاد يوجد خبر يمكنه إثبات عدالة روايتها على سبيل التحقيق لولا الياء على التسامحة في طريقها والعمل بظنون غير ثابتة لصحة، بل المدار على وثاقة الراوي، أو الوثوق بصور الرواية، وإن كان بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدونة في الكتب الأربعة أو مأخوذة من الأصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها وعدم إعراسهم عنها.» (مصباح الفقيه ٩ - ٦٠)، ويقول الهمداني في موضع آخر في رد بعض الروايات «مضافاً إلى عدم صلاحية مثل هذه الأخبار العبر المدونة في الكتب الأربعة لإثبات حكم شرعي ما لم يقصد بعمل الأصحاب...» (مصباح الفقيه ١١٤: ١١٠)

لكننا نعتقد - وسيأتي في الفصل القادم إن شاء الله - إن مثل المحقق الهمداني غير قائلين بيقينية الكتب الأربعة أو الاطمئنان بصور جميع رواياتهم، وإن كانوا أقل تشدداً من مثل مدرسة الخوئي نفسه، وإنما يذهبون إلى نظرية الوثوق المتمددة المومل غير مقتضرة على التسند، ويكون الرواية في الكتب الأربعة مقولة لا موجب لحسم الصراع دائماً فيها، كما أن خروجها عن نطاق الكتب الأربعة مفقدها درجة من القوة، وهذا ليس أحداً بنظرية الأخباريين، وإنما أخذ بحال المدرسة السابقة على العلامة الحلي على نطاق محقق، وسيأتي.

واستشهادنا الموجود في المتن أملاء قائم على ما قيل، ولا فسخ نتعطف على أكثره، إلا إذا قصد الاشتراك مع الأخبارية في برعة الوثوق العامة.

٢ - مسلم الداوي، أصول علم الرجال ٢١ وفي غاية المسؤول للأردكاني بتقرير الشهرستاني ٤٠٠، تصريح بذهاب بعض الأصوليين إلى قطعية الكتب الأربعة.

## نظرية السنة في الفخر الإمامي الشيعي

كما أن الأخبارية حاولت الالتفاف على نقد أدلتها بالقول: إن بعضها وإن كان ضعيفاً إلا أن مجموعها يوصل إلى النتيجة<sup>(١)</sup>.

وقبل أن نختم هذا المقطع من البحث من المناسب جداً أن أنقل نصاً معبراً للشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، إنه نصرٌ يحاول أن ينقض على توظيف الأخباريين مقولة الاحتياط لنصرة مذهبهم، وهي مقولة كثيراً ما نجد المتمسكين بالتصوُّص الراهقين لحركة العقل يرجعون إليها ويشلون انطلاق التفكير والوعي بها، يقول كاشف الغطاء: «وهذا [أي أن سبيل الأخباريين موافق للاحتياط] من الاشتباه الظاهر، فإنَّ الأحدين بالاحتياط هم المتأملون المتدبرون فيما يصنعهم من الأخبار، ولا يعملون عليها إلا بعد أن ينقدوها نقد الدرهم والدينار، ولا يسمعون كلام كل ناظر، ولا يسمعون إلى كل ناعق، وهم المجتهدون الذين أشغلوا أنفسهم في الليل والنهار، وصرفوا أعمارهم بنقد الأخبار، وعرضها على كتاب الله وسنة النبي المختار سنوات الله عليه وآله الأخبار»<sup>(٢)</sup>.

## التراجع الأخباري من اليقين إلى الظنّ (معتبر) شرعاً

ثمة كلمات كثيرة حول تراجع في الموقف الأخباري في موضوع يقينية السنة، فقد ذكر أن الأخباريين بعد قولهم بيقينية ما في الكتب المتعمدة أو لا أهل الكتب الأربعة، تراجعوا إلى القول بأن ما فيها من روايات معتبرٌ بأجمعه وإن لم يكن يقيمي الصدور، وقد لاحظنا بعض الكلمات تنسب إليهم القولين دون تصريح بالتراجع<sup>(٣)</sup>، فيما يصرح بعضها الآخر بأن ذلك كان تراجعاً عن القول الأول<sup>(٤)</sup>.

ويرى محمد تقي الإصمهاني (١٢٤٨هـ) أن الأخباريين خلطوا بين يقيني الصدور ويقيني الاعتبار والحجية، فوقعوا في هذه لالتباسات<sup>(٥)</sup>.

ويحاول الشهرستاني (١٢١٥هـ) في «عناية المسؤول» أن يصوّر التراجع من العلم

١ - الفيض الكاشاني، الأصول الأصولية، ١٦٠ والعمر المأملي وسائل الشيعة ٢٠: ٢٦٥.

٢ - جعفر كاشف الغطاء، الحق المبين: ٤٧.

٣ - انظر: محمد حسين الإصمهاني، الأصول المروية في الأصول المتهمة: ٢٨٧، ٢٩٨؛ والمقامي، تنقيح

القال ١: ١٧٤؛ والملا علي كشي، توضيح المقال ٣٦؛ ويعهم من موسى الشيرازي، أوثق الوسائل، ١٢٢.

حيث جعل القول باليقينية قولاً لبعض الأخبارية ومثله الكجوري الشيرازي، الموائد الرجالية، ٤٩ -

٥٠؛ والحوثي في معجم رجال الحديث ١: ٢٢؛ ونجاري شيرازي، بهجة الأسال: ١: ١٢.

٤ - أحمد النراقي، موائد الأهم: ٣٥٦ - ٣٥٧.

٥ - محمد تقي الإصمهاني، هداية المسترشدين ٢: ٣٨٨.

القطعي إلى العلم العادي<sup>(١)</sup>، لكنه تصوير مرفوض طبقاً للشواهد المتقدمة التي نقلناها عن العديد من الأخباريين ومنهم الاسترآبادي والكركي، حيث تصرّح بأن مرادهم من الأول العلم العادي.

وأبرز موقف تراجمي أخباري يمكن التركيز عليه هو موقف محمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، فقد انتقد المجلسي ما يقال عن عرض كتاب الكافي على الإمام عليه السلام، معلّفاً بالقول: «لا يخفى ما فيه على ذي لب»<sup>(٢)</sup>، لكنّه سرعان ما يوارن موقفه قائلاً: «نعم، عدم إنكار القائم [المهدي] وآبائه يورث الظنّ المناحم للعلم بكونهم راضين بفعلهم، ومجوّزين العمل بأخبارهم»<sup>(٣)</sup>، وهكذا يعلن مجلسي في «مرآة العقول» موقفه الصريح بالقول: «الحقّ عندي: أنّ وجود الخبر في أمثل تلك الأصول المعتبرة ممّا يورث جوار العمل به، لكن لا بدّ من الرجوع إلى الأسانيد لترجيح بعضها على بعض عند التعارض»<sup>(٤)</sup>.

وهكذا تعدو مصادر الحديث الرئھيئة معتبرة بحور العمل بها جميعها، لكن مع التنازل عن القول بيقينيّتها، أمّا أمر الأسانيد فتبرها لم، سوى في ترجيح نصّ على آخر. هذا هو الموقف الوسطي للمجلسي، والذي يمكننا اعتباره احتراقاً رئھسياً في العبهة الأخبارية.

وثمة جملة للفهم الكاشاني يستند فيها الاسترآبادي على علوّه في يقينية الكتب الأربعة وكأنه لا يرتضي منه هذا المستوى من التشدد<sup>(٥)</sup>.

والى جانب المجلسي، نجد المحدث نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) يوافق هو الآخر على مقولة الأصوليين ويردّ - صراحةً - على الأخباريين في هذا الموضوع، فبعد استعراضه موقفَي المدرستين يقول: «الظاهر أنّ الحقّ هنا مع المجتهدين...»<sup>(٦)</sup>، ويستند الجزائري - لدعم رأي الأصوليين بشكل رئيس - على ظاهرة اختلاف نسخ كتب الحديث وألفاظها ووقوع التصحيف والتغيير فيها؛ لكي يؤكد على أنّ القول بيقينيّتها لا يمكنه أن يفسّر

١ - الشهرستاني، غاية المسؤل: ١٠٨.

٢ - محمد باقر المجلسي، مرآة العقول ١: ٢٢.

٣ - المصدر نفسه.

٤ - المصدر نفسه.

٥ - الفيص الكاشاني، الحقّ المبين في كعيّة النعّة في الدين: ١٢.

٦ - نعمة الله الجزائري، مبيع الحياة: ٦٥.

ظاهرة كهذه أو أن يفسجج معها<sup>(١)</sup>، ويوصل الجرائري نقده لموقف الأخباريين من ناحية دعواهم يقينية الدلالة أيضاً، ويرى الاختلاف الهائل في تفسير مجمل النصوص الدينية الأولى، أي الكتاب والسنة، مانعاً عن زعم يقينية الدلالات<sup>(٢)</sup>.

١ - المصدر نفسه: ٦٥ - ٧٢.

٢ - المصدر نفسه: ٧٢ - ٧٥.

## الموقف الأخباري

### من التقسيم الرباعي للحديث

بعد أن اتضحت أماننا الصورة التي كوَّنها الأخباريون عن السنَّة المحكية من حيث الاعتقاد بيقينيَّتها، صار من الطبيعي أن ستهم حملتهم العنيفة على التقسيم الرباعي للحديث، كما صار من الطبيعي تفهم مبررات السنة العادة التي استخدمها الاسترآبادي في نقده لشخص العلامة الحلي، لقد كان الأمين الاسترآبادي عسماً حاداً - كما يقرُّ بذلك المحدث البعرائي على ما تقدّم وسبأتني معنا - شاء الله تعالى - وسبب التركيب على العلامة هو تصميغه - وفق رأي الأخباريين - من موقع السنَّة ومكانتها. ولسنا نريد الاستشهاد على العملة الفاسدة التي حملها الاسترآبادي على العلامة وبعض رجال مدرسته، فمراجعة الموائد المدنية والحاشية على تهذيب الأحكام... تعني عن سرود الشواهد هنا، لأنها تصعق القارئ في صورة واضحة عن الأعمال الفاصلة للأمين الاسترآبادي ضدَّ ما فعله العلامة وأنصاره.

وقد بيَّنا بعض المبررات الموضوعية للأخباريين حينما شرحنا عوامل نشوء هذه المدرسة، فقد اعتبر الأخباريون أن العلامة وأنصاره قد تأثروا بالمكر السنِّي، فأحدثوا مقولات هذا المكر بدءاً من علم أصول الفقه وعلم الدراية وحتى نظريات الإجماع والعقل والتقسيم الرباعي...<sup>١</sup>

كانت فتاعة الأخباريين قائمة منهجياً على أنَّ المنتج الثقافي والفكري السنِّي حاص بيئته، ومن ثم لا معنى لتطبيقه في البيئة الفكرية الشيعية، فعندما يتحدث الشيخ البهائي (١٠٣١هـ) في كتاب «الأريمون» عن تأخر وقوع التدوين إلى ما بعد القرن الهجري الأوَّل<sup>(١)</sup>، سرعان ما ينتقده الحرّ العاملي بأنَّ ذلك ينطبق على الوضع السنِّي بخلاف الشيعة الذين كان ملهمهم على التدوين حتى في القرن الأوَّل الهجري، ومن ثم هائلهائي مخملي في هذا التعميم<sup>(٢)</sup>، والسبب في خطئه هذا يعود المقولات العنيفة في الوسط الشيعي

١ - الشيخ البهائي، الأريمون حديثاً ٦٦، لكنَّ سبب تأخره هناك يقول إنَّ تدوين الحديث من المستحدثات في المائة الثانية من الهجرة، ولم يجرم به.

٢ - الحرّ العاملي، الموائد الطوسية ٢٤١ - ٢٤٢.

وطبيعتها بشكل خاطئ.

وهكذا يواصل الحرّ نقده بالتأكيّد على أنّ ظاهرة التواتر واسعة الانتشار في مصادر الحديث الشيعية نتيجة الاهتمام العظيم بأمر الحديث - شيعياً - في القرون الهجرية الأولى، فيما الأمر ليس كذلك عند أهل السنة<sup>(١)</sup>، وهو ما يستفاد منه في نسب التقسيم الرياعي كما ستري.

من هنا، نجد الاسترآبادي يتحدّث - في نصّ هام - عن مسار تاريخي في نشوء ظاهرة العلامة ومدرسته، وهو يرى أنّ س الجنيّد وابن أبي عقيل العمادي طالعا - في بداية الغيبة - كلام المعتزلة وأصولهم فتسجعا على موالهم، ثم جاء المفيد وأحسن الظنّ بهدين الرجلين أمام تلميذه الطوسي والمرنسي، مما أدّى - بحسب رأي الاسترآبادي - إلى سريان قواعد السنة في الفكر الشيعي. إلّا أن جاء العلامة العليّ فطالع كتب أهل السنة، وأعجبه بعض ما فيها، فأورده لا بصورته، لكن عن علة عن أن تلك الأمور المدرجة في مصنّعات السنة مع مصطلحاتها لا ترد على مذهبها<sup>(٢)</sup>.

ويحلّ الاسترآبادي أسس العلامة بالفتح السنّي بالسياسة التعليمية للسلطات الحاكمة في تلك الفترة الرسمية، أنّه يرى أن التدريس والتعلم كان مقتصراً في مدارس أهل السنة نظراً لسيطرة الدول المنتمية للمذاهب السنية، كان ذلك واقعاً يقرص على مثل العلامة العليّ الدرس في وسط علمي سنّي، مما ترك أثراً قهراً بعد - ولو من حيث لا يشعر - على شخصيته العلمية<sup>(٣)</sup>.

وهكذا يصرّح الحرّ العاملي بأنّ التقسيم الرياعي بالخصوص مأخوذ من كتب أهل السنة<sup>(٤)</sup>. كما يصرّح الفيض الكاشاني بأنّ التمايز واحتلاط ما بين الشيعة والسنة أدّى إلى نمود أفكارهم الأصولية وعيرها في أوساطنا<sup>(٥)</sup>، وأنّ السبب في الوقوع في الورطيات هو نشوء جماعة من العلماء في بلاد أهل السنة وبين أظهرهم، وسماعهم منهم كلمات عقلية استحسوها فمزجوا بينها وبين أصول أهل البيت<sup>(٦)</sup>، والأمر نفسه نحدّ مع الكركي حينما يطلق تسمية «اصطلاح العامة» - أي أهل السنة - على التقسيم الجديد

١ - المصدر نفسه: ٢٦٠.

٢ - الاسترآبادي، الموائد المدنية: ١٢٣ - ١٢٤، ١٢٨. ونظر له، العاشية على تهذيب الأحكام، مخطوط، الورقة رقم: ١٠٨.

٣ - المصدر نفسه: ١٧٣.

٤ - الحر العاملي، الوسائل: ٣٠: ٢٥٩.

٥ - الفيض الكاشاني، الوافي: ١٤: ١٥.

٦ - الفيض الكاشاني، الشهاب الثاقب: ٩٢، ونظر بحمد الله لجرائري، الأنوار النعمانية ٣، ١٢٩.

وفي صورة تاريخية مكتملة في الوعي الأخباري من ظاهرة التقسيم الرباعي، نجد الحسين بن شهاب الدين الكركي (١٠٧٦هـ) يخصص في سرد عناصرها، إذ يرى أن مرجع ذلك هو ابن إدريس الحلبي (٥٩٨هـ) نافداً له بالقول العفيف: «وما أوقعه في ذلك عدم التأمل واعتماده على ما يظهر له من أول وهلة، كما هو شأن الشاب الذي لم تحنكه التجارب، ولم يعضّ على العلم بصرس قاطع ولم يمارس الأمور كما ينبغي، لأنه توفي وهو ابن خمس وعشرين سنة<sup>(٢)</sup>، فما عساه أن يحقق في هذا السن ما يجب تحقيقه»<sup>(٣)</sup>.

وبعد ابن إدريس، اقتضى أثره للا حضور وخطوطا - حسب رأي الكركي - «المعقول بالمنقول لكثرة احتلاطهم بالعامّة - أهل السنة - وقراءة كتبهم ودراستها للتقيّة...»<sup>(٤)</sup>

ويصنف الكركي: «ثم وصل الحال إلى تحقيق الحلبي الذي كان طريقه أولاً يقرب من طريق المتأخرين في الأخبار<sup>(٥)</sup>، ثم لما ابنه لما فيه من الطعن على أكابر الطائفة وظهر له الحق رجع إليه، ووافق القدماء في كتاب «المعتبر» الذي ألقاه في آخر عمره»<sup>(٦)</sup>.

ويقول: «ثم وصلت الفوبة للعلامة، فأكثر البحث مع العامة، ثم ألفت مباحثهم، لأنها تستحسنها العقول، فألف على بسببها ثم يتأمل العلامة كلام من تقدمه من الخاصة [الإمامية] كما تراء في زماننا»<sup>(٧)</sup>.

ولكي يبرز الكركي تحرية العلامة يقول: «لأن ما أوجب الشبهة على العلامة أنه كان حسن الاعتقاد بالشيخ [الطوسي]، ورأى في [كتاب] المدة أنه لا يجوز العمل بالأحاد، ولم يتأمل ليمرّف أنه ما أراد أنه لا يعمل بكل خبر كذلك، بل بأخبار حاصّة قبلها الأصحاب، ثم وصله كلام ابن إدريس من أن أكثر أحاديثنا آحاد، وما رآه في كتب العامة من قلة المتواتر، وشاهد تقسيم ابن طاووس «رباعي» للحديث، ولا فائدة له إلا في الآحاد، فتوهم أن أحبارنا آحاد، وسبب المرتضى إلى الشبهة، متوهماً أنه حالف القدماء، ولم يلتفت إلى كلام الشيخ من أنه ليس لعبرة بالسند فحسب»<sup>(٨)</sup>.

١ - الكركي، هداية الأبرار: ٥٦.

٢ - هذا الكلام عن وفاته غير صحيح راجع عني همت بباري، ابن إدريس الحلبي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي. ٢٨ - ٢٢.

٣ - الكركي، هداية الأبرار: ٩٤، وانظر: ٨ و٩.

٤ - المصدر نفسه: ٩٥.

٥ - لعله يشير إلى نصّ مدارج الأصول.

٦ - الكركي، هداية الأبرار: ٩٥.

٧ - المصدر نفسه: ٩٥ - ٩٦.

٨ - المصدر نفسه: ٩٦ - ٩٧.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ويقول مكملاً صورة العلاقة بين العلامة العلّي والمكر السنّي: «إن حصر الصحيح فيما رواه الثقة، كلّ ذلك من اصطلاحات العامة وقوالهم المبتدعة، لأنّه ليس عندهم خبر متواتر أو محتفّ، بل كلّ أخبارهم أخبار آحاد، فتوقّف أنّ أخبارنا مثلها، فقسمها إلى الأربع... ثم اقتضى أثر العلامة من جاء بعده إلى يومنا»<sup>(١)</sup>.

وهكذا يفرّغ الكركي علم الحديث والدراية من محتواه وشرعيّته فيقول: «إنّ علم الدراية قليل الجدوى عندنا بعدما حققناه، وبطل التقسيم الجديد... واشتبّه بعض المتأخّرين - بسبب مطالعة كتب العامة وما فيها من التدقيقات - فأجروا بعض قواعد الدراية على أخبارنا، وعطّوا عن طريق القدماء»<sup>(٢)</sup>.

وبقيت هذه العقلة عن طريقة القدماء مارية حتى على مثل الشهيد الثاني عند الكركي، إذ الشهيدين الأوّل والثاني مع المحقق الكركي صاحب جامع المقاصد ليسوا سوى مقلّدين للعلامة. بحسب رأي الكركي صاحب هداية الأبرار<sup>(٣)</sup>.

وهكذا كان الشيخ حسن صاحب المعالم والشيخ البهائي أوّل من تنبّه - عند الكركي - لطريقة القدماء، لكنهم عدّوا المتأخّرين في تقسيمهم<sup>(٤)</sup>.

هذا الصورة التاريخية هي أكمل صورة تاريخيّة أخباريّة للموقف وحدثها في مصادر الأخباريين، أحببنا عليها، لتتضح معالم الموقف الأخباري أكثر فأكثر.

وعلى أية حال، فقد انتقد الأخباريون التقسيم الجديد، وقد لاحظنا أن ملاحظاتهم عليه كانت مطابقة تقريباً مع براهينهم التي أقاموها على يقينيّة الكتب الحديثية، فالحرّ العاملي عندما يبحث في الفائدة التاسعة من فوائد خاتمة الوسائل حول قطعية الكتب المعتمدة يستعرض اثنين وعشرين دليلاً ويقول: «إنّ هذه الأدلّة تثبت ضعف الاصطلاح الجديد في تقسيم الحديث الذي تجدد في زمن العلامة وشيخه أحمد بن طاووس»<sup>(٥)</sup>. مما يدلّ على أن البراهين على يقينيّة الكتب هي بعينها براهين على بطلان التقسيم والمكس هو الصحيح، ومن ثمّ فلا نعيد ما أسهبناه سابقاً من الحديث عن تلك البراهين، والأمر نفسه تجده مع المحدث البهراني في المقدّمة الثانية من مقدّمات الحقائق<sup>(٦)</sup>.

لكنّ بعض هذه الأدلّة لم نذكرها هناك لارتباطها أكثر بجواب نقد التقسيم، وبأنّ

١ - المصدر نفسه ٩٧، ونحوه ١٧؛ وانظر الأمين الاسترآبادي، الحاشية على تهذيب الأحكام، مخطوط، الورقة رقم: ١١٤ و ١١٥.

٢ - الكركي، هداية الأبرار: ١١، ١٢، ١٠٤.

٣ - المصدر نفسه: ١٠.

٤ - المصدر نفسه: ١١، ٥٧.

٥ - الحرّ العاملي، الوسائل ٣٠، ٢٥١.

٦ - البهراني، الحقائق الناصرة ١: ١٤، ٢١.



على ذكرها هنا لنعرف طبيعة الردّ الأخباري على التقسيم الرباعي أولاً: إنّ الشيخ حسن والشيخ البهائي حاولا الاعتذار للمتأخرين بأنّ القرائن قد ضاعت في العصور المتأخرة واندرست شواهد اليقين بالأخبار، من هنا سلك العلامة ومن بعدهم مسلكهم هذا تمييزاً للنصوص وضبطاً لآليات التعامل معها بعد ظاهرة الانسداد المعرفي هذه<sup>(١)</sup>، لكنّ هذا التبرير غير صحيح، فإنّ القرائن والشواهد ما تزال مفتوحة غير منمّدة<sup>(٢)</sup> بل تجدد بعضها، كيف وهل حصل الانسداد - كما يقول العصر العالمي - فجأة مع العلامة أو شيحه؟ ألم يقرّ البهائي والشيخ حسن بأنّ المتأخرين ربما سلكوا مسلك المتقدمين في مصطلح الصحيح مما يعني إقراراً بوجود القرائن بعد العلامة؟<sup>(٣)</sup>

ويرجع الكركي من وتيرة النقد على اعتذار صاحب المنتقى بالقول إنه مثل: «الفريق يتشبّه بكلّ خشبة»، إذ بعد اعترفه بعمل القدماء على خلاف الاصطلاح الجديد، كيف حاز له ولغيره العمل بهذا الاصطلاح؟<sup>(٤)</sup>

وهكذا يحاول الأخباري أن يهدم أرسية هذا الاصطلاح بالقول - كما تقدّم عن الكركي - إنه جارٍ في أخبار الآحاد، وأخباراً كلّها يهيبة<sup>(٥)</sup>.

لكنّ الوثيرة المرتفعة للكركي، سرعان ما جاءت وتيرة أخرى على نصيها لتدافع عن اندراس القرائن، فقد شنّ السيد محمد الكاظمي الأعرجي (١٢٢٧هـ) هجوماً لادعياً على الأخبارية، مدافعاً عن اندراس الشواهد قائلاً: «وأبى من حظي بالقرب ممّن ابتلى بالبعد حتّى يدعى تساويهما في المنى والفكر، كلاً، إنّ بينهما ما بين السماء والأرض، ولقد حدث بطول القيبة، وشدة المحنة، وعموم اليئسة ما لولا الله وبركة آل الله لردّها جاهليّة، فسدت اللغات، وتعمّرت الاصطلاحات، وذهبت قرائن الأحوال، وكثرت الأكاديب، وعظمت النقيّة، واشتدّ التعارض بين الأدلّة حتّى لا تكاد تفر على حكم يسلم منه، مع ما اشتملت عليه من دواعي الاحتلال، وليس هناك أحد يرجع إليه بسؤال، وكهالك مائزاً بين المريقين قرائن الأحوال وما يشاهد في المشاهدة من...»<sup>(٦)</sup>

١ - الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ١١٤ والشيخ البهائي، مشرق الشمسيين: ٢٦، ٣٠ - ٣١؛ وانظر: محسن الأعرجي، شرح مقدّمة العداائق، الورقة رقم ١٦؛ وماشم مصروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين: ١٢.

٢ - الاسترآبادي، الموائد المدنية: ١١٧؛ وله أيضاً العاشية على تهذيب الأحكام، لورقة: ١٢، ٩٦ - ٩٧؛ والعصر العالمي، الوسائل ٣٠: ٢٠٢.

٣ - العصر العالمي، الوسائل ٢: ٢٠٣، ٢٧٥، ٢٧٨؛ وموائد الطوسية: ٥٢٤، ٥٣٥، ٥٤٥؛ وانظر اعتذار الاثنين في: المنتقى ١: ٣ و١٤؛ ومشرق الشمسيين: ٢٢ - ٢٥.

٤ - الكركي، هداية الأبرار: ٦٢، ونظر: ٥٦ و٧٢.

٥ - يوسف البحراني، العداائق الناضرة ١: ٢٢؛ والعصر العالمي، الوسائل ٣٠: ٢٦٢ والاسترآبادي، الموائد المدنية: ١٢٢ - ١٢٣.

٦ - محسن الكاظمي الأعرجي، وسائل الشيعة في أحكام الشريعة ١.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

نصّ بالغ الواقعية في قراءة المعرفة الدينية المبنية على النص، وهو - عندي - من أعظم النصوص الدالة على القراءة الواقعية للمقل الأصولي النقّاد<sup>(١)</sup>.  
ثانياً: إنّ الطرق إلى كتب الأصول ليست إلا للبركة، ونحن على يقين «بأنّ ما في الكتب الأربعة مأخوذ من أصول قدمائنا، وتما جمل المسند للبركة، ومجاردة للعامة بدل أن يقولوا: لا أسانيد لهم»<sup>(٢)</sup>.

وهذه المناقشة مرجعها إلى المناقشة الأولى.

والظريف هنا أنّ الأخباريين يصرون على أنّ ذكر السند كان للبركة ومجاردة لأهل السنة، فيما يرى الطرف الآخر أنّه شهادة صارحة على معيارية السند بنوع من أنواع المعيارية، وعدم يقينية الأخبار<sup>(٣)</sup>.

ثالثاً: اننا مأمورون باجتنب طريق أهل السنة حيث جاء في الحديث «هإنّ الرشد في خلافهم»<sup>(٤)</sup>. ونحن نعلم أنّ طريقة المتقدمين تباين العامة، أمّا الحديدي فهو على وفقهم بل هو مأخوذ من كتبهم، فلمرّم الأحدث بطريق المتقدمين<sup>(٥)</sup>.

وهذه المحاولة التي ذكرها الحرّ العاملي فيها بعض العراة، ولست أريد الحوص في تحليل تلك القاعدة المدّعاة، حيث ذكر حولها الكثير في مناحث التعارض من علم أصول الفقه الشعبي، لكنني أريد المناقشة في تطبيقها. فإذا كان صاحب المعالم يقول: إنّ القرائن قد اندرست، فكيف يمكن إلزامه بالعمل بالمرائن تحت ستار: إنّ الرشد في خلافهم، وإذا باقتسامه في القرائن واعتنع معنا فلا حاجة لهذا الاستدلال بعد ذلك، لأنّ من المؤكّد مع وجود قرائن القطع بالأحاديث أنّ الجميع سيعملون بها، فالمركة المكربة يجب أن تتمركز هناك، لا أن تحشد أدلة غير مرتبطة بالموضوع.

رابعاً: إنّ الاصطلاح الحديدي يلزم منه تحطئة جميع الطائفة زمن الأئمة<sup>(٦)</sup> ورمن المهية، لأنّ هذه الطائفة لم تعمل به قبل ابن طاووس<sup>(٧)</sup>.

ويطوّر الكرّكي لمة هذه المناقشة بممارسة ترويع شديد حيث يقول - ثارة -: إبه يلزم من هذا الاصطلاح «حمل قدماء العرقة الناجية من جملة العشوية

١ - انظر هذه القراءة الواقعية أيضاً عند ليهبها في الرسائل الأصولية ١٦ - ٢٧، ومجلد ثابها رسالة الاجتهاد والأخبار من هذا الكتاب.

٢ - الاسترآبادي، الصوائد الدينية: ١١٨، ٣٧٧؛ وله أيضاً العاشية على تهذيب الأحكام، مخطوط، الورقة رقم ١٤ و٩٦ و٩٧؛ وانظر: الحرّ العاملي، الوسائل ٢٠ - ٢٥٨ والكرّكي، هداية الأبرار: ٥٥ - ٥٦.

٣ - الملا علي كمي، توصيف المقال: ٦٦، والكاظمي كشف بضائع: ٨ - ٢؛ ومحمد سيد، بحوث في مباني علم الرجال: ٢٧ - ٢٩.

٤ - محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، المقدّمة ١: ٨.

٥ - الحرّ العاملي، الوسائل ٢٠: ٢٥٩؛ وهداية الأمة ٨: ٥٨١.

٦ - الحرّ العاملي، الوسائل ٢٠: ٢٥٩؛ وهداية الأمة ٨: ٥٨١ - ٥٨٢.

والكذابين...»<sup>(١)</sup>، فيما يقول تارة أخرى: «لا يصح لهذا الاصطلاح الجديد إلا العلم في أئمة الحديث والتهمة لهم بعدم الضبط، بل الرد عليهم وتكذيبهم. مع أنهم رؤساء المذهب وأركان الدين، ونحن مأمورون بالرجوع إليهم...»<sup>(٢)</sup>

هذا هو الإطار المعرفي السيكونولوجي الذي ركزنا عليه سابقاً، منطلق التقديس للتراث إلى حدّ يجعل مناقشة المتقدمين بمثابة التكذيب، ولما يريد الوقوف عند هذا الكلام كثيراً، فإنّ القائلين بالتقسيم الجديد يصرّحون بأنّه لو تستلهم القرائن لعمدوا بها فكهم نقول، إن تقسيمهم يلزم منه تخطئة الطائفة التي يعترض أنّها عملت بالقرائن لتوفرها عندها حسب رأي مثل الشيخ حسن والبهائي و...<sup>(٣)</sup>

إن مثل هذه النصوص تؤكد المهادية المعرفية للاتجاه الأخباري، وتدّينا على أنّ الانطلاقة النابعة من الخصوصية كان لها دور في توجيه الفكر الأخباري.

خامساً: إنّ اللزم من الاصطلاح العدد فساد الشريعة، إذ لا يبقى معه إلا أقلّ القليل من الروايات، فيبطل الدين بذلك<sup>(٤)</sup>، بل يكون تدوين الروايات بنفسه عملاً عبثاً بل محرماً<sup>(٥)</sup>.

هذا هو الوجه نفسه الذي يستخدم عادةً صيد من يحاول نقد نظرية السنة<sup>(٦)</sup>، وربما كان واقع تجربة مدرسة العلامة دليلاً على عكس هذا الكلام، فلم يلاحظ اضمحلال الدين ومعاييمه مع أنصار هذه المدرسة، بل ومن كان أكثر تشدداً منها، إذ كل نظرية لها ما يسندها كما أسلفنا عند الحديث عن مدعيات الروايات عند أنصار مدرسة العلامة من مثل عمل الأصحاب أو ما شابه، بل لقد وجدنا مثل السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٢هـ) من أبرز المتشددّين في أمر الأسانيد مع عدم أحده بنظريتي العصر والوهن ولا بالشهرة الفتوائية... كما سيأتي لم تكن نتائجه موحدة لذلك القلق الذي انتاب الأخباري، رغم أنّ الخوئي قد ردّ عدداً هائلاً من الروايات وفق براءاته الأصولية والرجالية.

إنّ دراسة تجربة مدرسة العلامة تؤكد أنّ السند وإن غدا معياراً ذا أولوية أكبر من الماضي، إلا أن مجمل معايير أخرى كانت تشكل صمامات أمان من حصول انشطارات

١ - الكركي، هداية الأبرار: ١٠٠

٢ - المصدر نفسه: ٧٢ - ٧٤، وانظر: ٥٣

٣ - العرّ العاملي، الوسائل ٢٠: ٢٥٩ - ٣٦: وهداية الأئمة ٨، ٥٨ والبهاري، الحقائق ١، ٢٦: وله أيضاً للإمام البحرين، ٤٦: والدرر البهيمية ٢: ٣٢٢، والكركي، هداية الأبرار: ٥٣.

٤ - العرّ العاملي، الوسائل ٢٠، ٢٥٩ - ٢٦

٥ - وقد تعمّف هذه اللغة أحياناً أو تطفّفت بالقول كما ذكره بعض الباحثين المعاصرين - \* إن إنكار المرتضى أخبار الأحاد حدّ من انطلاق الاجتهاد، فخطراً عديداً فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية: ٢٥٥ - ٢٥٦.

كبيرة، أشرنا إليها سابقاً، ولهذا يرى الملا علي كشي (١٣٠٦هـ) أن نظرية الجبر بالشهرة تغير المعادلة هنا، وتلغي هذه الإشكالية من جذورها<sup>(١)</sup>.

ولربما كان من المفترض بالمدرسة الأخبارية أن تحاسب المفردات بعيداً عن الانفعال، فإن القلق والاضطراب والمصعب كان مسيطراً عليها، لا أقل على بعض أبرز شخصياتها، فهذا المحدث البهراني أشهر معتدلي الأخبارية يصف الشيخ حسن وصاحب المدارك بالقول: «قد سلكا في الأخبار مسلكاً وعراً، وبهجا منهجاً عميراً، أما السيد محمد صاحب المدارك فإنه رد أكثر الأحاديث من الموثقات والضعاف باصطلاحه، وله فيها اضطراب... [أما الشيخ حسن فإنه] بلغ في الصيق إلى مبلغ صحيح»<sup>(٢)</sup>، وهذا الاضطراب أو الفصص يمكنه أن يؤثر الموقف ويحجب بصاحبه الصواب أحياناً.

وهذا الموقف المتوتر لا نزع أن لأخباره وحدها تورطت فيه، فبعض كلمات الأصوليين تبدو لما محجلة جداً، أشرنا لبعضها في الهوامش السابقة، وهذا ما يؤكد أن الإفراط والتفريط لن يوصلا إلى نتيجة معبودة.

وأما الحديث عن عبثية التدوين أو حرمة، فهذا ما يمكن مناقشته بأن التدوين حتى على مبنى العلامة ومتشددى مدرسته - لم يندم المائدة منه، كيف وكتاب المدارك والمسالك والتذكرة والمختلف والمنتهى والذكرى والدروس والروضة والمنقى ومجمع المائدة والبرهان ونهاية المرام وكتب متأخري الأصوليين مشحونة من أولها إلى آخرها بالروايات، فكيف يقال: إن التدوين قد انعدم فائدته على مبنى مدرسة العلامة؟

وبشبه هذا الدليل دليل آخر معاكس ذكره أحمد بن زين العابدين العلوي العاملي (ق ١١هـ) في «مناهج الأخبار»، حيث ذهب إلى أن القول بيقينية الكتب الحديثية الرئيسية يعني بطلان علم الرجال<sup>(٣)</sup>، ونحوه ما ذكره الملا علي كشي<sup>(٤)</sup>، ولم يهتم ما المشكلة في بطلان علم الرجال بعد ثبوت النصوص ذلك الثبوت الذي ولد علم الرجال لأجله؟ إن هذه السياقات النصية التي تولد على أساس التهريب من حدوث إهيارات في الفكر على تقدير رفض فكرة ما أو الأخذ بأخرى، سمة تطبع أغلب التيارات الدينية، وإن بدت في التيارات العلمية والنصية بشكل أكبر.

سادساً: إن هذا الاصطلاح مستحدث مع العلامة أو شيعه فيكون اجتهاداً وظناً، فيكون مشمولاً لأدلة حرمة العمل بالظنون<sup>(٥)</sup>.

١ - الملا علي كشي، توصيح المقال: ٦٧.

٢ - يوسف البهراني، لؤلؤة البصير: ٤٥ - ٤٦.

٣ - أحمد العلوي العاملي، مناهج الأخبار في شرح لاستبصار: ٦.

٤ - الملا علي كشي، توصيح المقال: ٤١ - ٤٢، وانظر عبدالله المامقاني، تنقيح الرجال: ١٧٥، ١٨٠.

٥ - العر العاملي، الوسائل: ٢٠: ٢٦٢، وهدية الأمة: ٨: ٥٨٢، والاسترآباني، الفوائد المدبية: ١٢٢.

ولكن مثل هذه الملاحظة لا تبطل شرعية مدرسة العلامة، لأن هذه المدرسة تعتقد بأن لديها أدلتها من آية النبأ وما شابه ذلك، فتكون ظنوها راجعة إلى اليقين، ومن ثم لا يصح نعتها بالاجتهاد الباطل إلا على المباني لأخبارية التي لا يؤمن بها الطرف الآخر حسب الفرض.

وهذا الدليل يلوح منه المنحى السلفي، لأنه يستوحي من حداثة المقولة بطلانها، فهو أشبه بالنزعة التي ترى مرجعيتها في الحديث القائل «عليك بالتلاذ وأيالك وكلّ محدث لا عهد له»<sup>(١)</sup>، أي عليك بالقديم.

سابعاً: إن إجماع الطائفة كان على تقيص هذا الاصطلاح، ومعلوم دخول المعصوم فيه<sup>(٢)</sup>.

ويمكن لبعض أنصار مدرسة العلامة التخلص من هذا الإشكال - كما ذهب إلى تعميد هذا الحواب الحاقاني في كتاب «الرجال»<sup>(٣)</sup> - بأن هذا الإجماع امتد في ظرف وجود فرائض القطع حسب رأيهم، فكيف يستند إليه في ظرف عدمها؟

وعلى آية حال، لم نرد بمرد بعض المناقشات الانتصار لمدرسة العلامة بحرفية معطياتها. فلعلنا لا نوافقها في مبدأ حجية خبر الواحد الظني، وإنما أردنا رصد مستوى ردة الفعل الأصولية والرجالية، لتتضح معالم الصورة بشكل أفضل.

كانت هذه خلاصة المشهد الذي وقع مع الحوكة الأخبارية، لكن نظرية السنة في هذه المنرة لم تقف عند هذا الحد، بل تواصلت لتبلغ مبلغاً عظيماً، فظهرت نظرية سميتها هنا بـ «نظرية السنة فقط» واسقاط المرحيات الأخرى، بما فيها مرجعية النص القرآني، وسوف نحاول دراسة هذه النظرية، كونها تمثل أرقى مستوى وصلته نظرية السنة في الفكر الشيعي، قبل أن تتمركز في العصر الحديث على آليات جديدة.

لكننا - قبل ذلك - نجد أنفسنا مضطرين لتحليل ردة العمل الأصولية، والرجالية بصورتها التحليلية العامة لكي نطل من خلال تصارب المواقف على المشهد التاريخي بشكل أدق، وذلك بعد استعراض مجمل التحولات الحديثية التي تركتها المدرسة الأخبارية.

١ - الكليني، أصول الكافي ٢: ٦٣٩، والرواية مرسنة

٢ - العر العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٢٦٣؛ وهداية الأمة ٨: ٥٨٢.

٣ - الحاقاني، الرجال: ٢١٨ - ٢١٩.

## إزدهار السنة أو

### التطورات الحديثية مع المدرسة الأهبارية

لاحظنا سابقاً أن الشيعة كانت مهتمة لأمر الحديث في القرون الأربعة الهجرية الأولى، وأن هذا الاهتمام قد بلغ أوجه مع مدرسة الشيخ الصدوق (٢٨١هـ)، وقد كاد أن يقضى نسبياً على هذا الاهتمام مع المرتضى والمفيد، لولا أن الشيخ الطوسي قد سلك سبيلاً وسطاً - كما قلنا - بين تياري الغرض والبص في الفكر الشيعي، مؤثماً إلى جانب «الأمالي» كلاً من التهذيب والاستبصار، وقد تنال الاهتمام الحديثي بشكل عادي أحياناً وبطيء خجل أحياناً أخرى، فلاحظنا تجربة ابن طاووس في كتاب «فتح الأبواب» وغيره، وقبلها تجربة ابن إدريس الحلّي مع «المستطرفات» وعصر ذلك - إلا أن أمر الحديث بعد ابن طاووس والعلامة أحمد بالركوذي لم يشهد تطوراً علمياً الحديث مع الشهيد الثاني، لكنها بمجملها خطوات حديثية محدودة تصبة لتجربة القرون الخمسة الأولى.

ويكشف لنا نصّ دالّ للمشيع حسن صاحب منتقى الجمان بحدوثاً فيه عن سبب تأليفه كتابه هذا إنه يقول: «والذي حداها على ذلك ما رأيناه من تلاشي أمر الحديث، حتى هشا فيه العلط والتصحيح، وكثر في حلاله لتعمير والتعريف، لتقاعد الهمم عن القيام بحقه، وتعاذل القوى عن النهوض لتلافي أمره، مع أن مدار الاستنباط لأكثر الأحكام في هذه الأزمان عليه، ومرجع العنوي في أععب المسائل الفقهيّة إليه، ولقد كانت حاله مع السلف الأولين على طرف النقيض ممّا هو فيه مع العلف الآخرين، فأكثرنا لذلك فيه المصنّعات، وتوسّعوا في طرق الروايات، وأوردوا في كتبهم ما اقتصر رأيهم إبراده، من غير التفات إلى التفرفة بين صحيح الطريق وصميمه... وأنا أرجو من كرم الله تعالى الإمداد بالممونة على ما أنا بصدره في هذا الكتاب من بدل الجهد في استدراك ما فات، وصرف الوكد إلى إحياء هذا الموات، ليكون مفتاحاً لباب الدراية الأشعب، ومعوفاً على بناء ربح الرواية الضرب...» (١)

فهذا النصّ يؤكّد أن تراجعاً في الاهتمام الحديثي قد وقع، لا أقل بعد العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، وهذا الأمر دراه طليعياً جداً، انطلاقاً من عناصر عدّة أبرزها:

أولاً: إن التوجه العام بعد العلامة قد سار نحو نقد الأحاديث، فتعرضت الأسانيد لمصف بليغ بها، بل يعتبر بعض الباحثين المعاصرين بالقول: «بقي الكافي على رأس الكتب الأربعة بنظر المتقدمين من الفقهاء إلى أواخر القرن السابع الهجري الذي ظهر فيه العلامة الحلي، ومن الطبيعي بدأت تلك الثقة للكافي تتضاءل على مرور الزمن، ولا يحصى ما للعلامة الحلي من دور يذكر في تصحيح الحديث، حيث امتحنت باب التشكيك في تلك الروايات على مصراعيه، فحسب الحديث إلى أصنافه الأربعة، وعرض مرويات الكافي وغيره على أصول علم الدراية وقواعده، فما كان منها مستوفياً للشروط المقررة، أقرروا العمل به والاعتماد عليه، وما لم يستوف الشروط المطلوبة ردوه ورخصوه»<sup>(١)</sup>

وإذا كانت الأولوية لإعادة النظر في الأحاديث وفق معايير جديدة، لا أقل في بعضها أو في بعض مستويات تطبيقها، فمن الطبيعي أن يتراجع وضع الحديث من حيث الاهتمام تراجعاً نسبياً.

ثانياً: إن تطور الفقه الترميمي بشكل مداهل مع لعلامة في «المحتمل»، وتطور الفقه المقارن معه في «التدكرة»، كان من الطبيعي أن يؤيد اهتماماً بالبحث العقلي والمتابعة الاجتهادية بموق الاهتمام بإعادة ترتيب الحديث وما علمه ذلك، ومن هنا يلاحظ في تلك الفترة تصحح المؤلفات الاجتهادية كما هو الحال مع «الروضة البهية» و«مسالك الأفهام» للشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، و«مدارك الأحكام» للسيد العاملي (١٠٠٩هـ)، و«مجمع العائدة والبرهان» للمحقق الأردبيلي (٩٩٢هـ)، و«لدروس» و«ذكرى الشيعة» للشهيد الأول (٧٨٦هـ)، إلى غيرها من المصنفات لاجتهادية الموصفة التي تجاوزت في سعة أبحاثها «مبسوط» الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) و«سرثر» ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ)، و«كشف الرموز» للمحقق الأبي (٧هـ)، و«شرائع الإسلام» و«المعتبر» للمحقق الحلي (٦٧٦هـ)...

لكن الأمر اختلف مع المدرسة الأخبارية حيث حصل تحول جذري في رسم الأولويات، فبعد أن سقط العقل والكتاب وإجماع، وجوب علم الأصول والدراية وما ينصل بالتلافح الشيعي العسني، تركزت الجهود ناحية إعادة الاعتبار للحديث والرواية، فبعد التأسيس النظري لأولوية السنة المحكية عبر البنائين السائمة الإشارة إليهما، عنيبت قطعية الكتب الأربعة وبطلان التقسيم الجديد بالحديث، اشغلت المدرسة الأخبارية بتشغيل ميداني لحركة الحديث والرواية، فظهرت خطوات هامة على هذا الصعيد أبرزها

١ - الدكتور حسين الحاج حسن، نقد الحديث في علم الرواية وعلم الدراية ١١٢: ١١٣، وانظر: السيد هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين: ١٢٨.

## ١ - كشف التراث الحديثي

الخطوة الأولى. مصاعفة البحث عن مصادر حديثة تراثية، وهي خطوة برز فيها كل من العلامة محمد باقر المجلسي (١١١١هـ) سيما في موسوعته الكبيرة «بحار الأنوار»<sup>(١)</sup>، والمحدث حسين النوري (١٢٢٠هـ) سيما في موسوعته الكبيرة «مستدرك وسائل الشيعة»<sup>(٢)</sup>، فقد تشتمل المدرسة الأحبارية أمر المندثر من كتب الحديث والمصادر، ففثرت على نتاج كبير وقع جدل في صحة الاعتماد عليه، فقد عثر المحدث النوري - مثلاً - على ما اعتبره هو «كتاب الجعفرات أو الأشعثيات» أحد الأصول الأربعمائة المعروفة عند الشيعة والذي كان المنشور عليه أقوى دافع لسوري على تصنيف كتاب «مستدرك الوسائل»، كما يصرح به تلميذه آغا برك الطهراني<sup>(٣)</sup>، كما عثر على نسخة من كتاب المزار عتيقة<sup>(٤)</sup>، وعثر المجلسي - في قصة معروفة - على ما اعتبر أنه كتاب «العقبة الرضوي»<sup>(٥)</sup>، وهكذا ساعدت الموقعية التي كان يتمتع بها المجلسي مالياً وسياسياً واجتماعياً في الدولة الصفوية، وتمركزه في عاصمتها أذاك إسمهان - على بث عدد كبير من تلامذته في البحث عن تراث حديثي أو نتاج ضيعي تراثي قديم.

يقول المجلسي: «ثم بعد الإحاطة بالكثير المتداولة المشهورة تشتمت الأصول المعبرة المهجورة التي تركت في الأعصار المتطاولة والأرمان المتعادية إما لاستيلاء سلاطين المعالمين وأئمة الضلال، أو لرواج العلوم الباطنية بين الجهال المدعين للفصل والكمال، أو لقلة اعتناء جماعة من المتأخرين بها، اكتفاء بما اشتهر منها، لكونها أجمع وأكمل وأشمل من كل واحد منها، فطفت أسأل عنها في شرق البلاد وغربها حيناً، وألح في الطلب لدى كل من أظن عنده شيئاً من ذلك وإن كان به صعباً، ولقد ساعدني على ذلك جماعة من الإخوان، ضربوا في البلاد لتحصيلها، وطلبوها في الأصقاع والأقطار طلباً حثيثاً، حتى

- ١ - ينص الباحث سناء الدين المحمودي في مقدمته على كتاب «الأصول الستة عشر»<sup>١٩</sup>، على أن هذه الأصول يعود اكتشافها إلى العصر الصفوي، وخصوصاً إلى العلامة المجلسي، وهذه الأصول القديمة المدرجة في هذا الكتاب هي: ١ - أصل زيد الزر - ٢ - كتاب أبي سعيد عباد المصفر، ٢ - كتاب عاصم بن حميد الحباط، ١ - كتاب زيد الفرسي - ٥ - كتاب جعفر بن محمد بن شريح الحضرمي، ٦ - كتاب محمد بن مثنى الحضرمي، ٧ - كتاب درست بن أبي منصور - ٨ - كتاب عبد الملك بن حكيم، ٩ - كتاب مثنى بن الوليد النباط - ١٠ - كتاب جلال السندي - ١١ - كتاب حسين بن عثمان بن شريك - ١٢ - كتاب عبد الله بن يحيى الكاهني - ١٣ - كتاب سلام بن أبي عمرة - ١٤ - من نوادر علي بن أسباط، ١٥ - خبر في الملاحم - ١٦ - كتاب الملا بن رزين.
- ٢ - المحدث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ١: ٣٦٠ - ٣٦٢.
- ٣ - المحدث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ١: ٢٢ - ٢٣، وآغا برك الطهراني، الدرعة ٢: ١١٠.
- ٤ - انظر: حسين النوري، مستدرك الوسائل ١: ٦٠.
- ٥ - راجع القصة - على صهيل المثال - في الأصول المروية للإسمهاني ٣١١ - ٣١٢.



اجتمع عندي - بفضل رأيي - كثيرٌ من الأصول المنيرة...» (١).

كانت هذه المحاولات من المدرسة الأخبارية، إعادةُ لبث الحديث في الحياة الشيعية، عبر استحضار تراثه والبحث عنه والنفث فيه ولتقصي لأخباره في مختلف البلدان.

## ٢ - تنظيم الموسوعات الحديثية

**الخطوة الثانية:** تنظيم وتدوين ما كان من أكبر الموسوعات الحديثية الشيعية على الإطلاق، فحتى الزمن الأخباري، كانت الموسوعات الحديثية الشيعية متركزة - بالدرجة الأولى - على الكتب الأربعة، لكن الأمر اختلف مع ظهور الحركة الأخبارية، فبكي ينشط الأخباريون الحديث في المجتمع الشيعي سمو، لتدوين موسوعات حديثة شاملة، تجمع هذه المرة أعداداً أكبر من الحديث وتحتوي تراث المستحدث في ظهوره أبصاً، فظهرت الموسوعات الحديثية الخاصة بالعقده كموسوعة «معين وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة» للحر العاملي (١١٠٤هـ) في ٣٥٨٦٨ حديثاً مع المكرر، وموسوعة «مستدرك وسائل الشيعة» للمحدث النوري (١٢٢٠هـ) في ٢٣١٢٩ حديثاً كذلك، كما ظهرت الموسوعات الخاصة بالكلام والإمامة مثل «إثبات الهداة بالأسانيد والمعربات» للحر العاملي أبصاً، وظهرت الموسوعات الكبرى العامة التي يقص على رأسها كتاب «بحار الأنوار» للامامة المجلسي، وفي خطوة تالية كتاب «الوافية» للفيض الكاشاني (٢).

كانت خطوة تنظيم الموسوعات بالغة الأهمية فقد جمعت متعرفات الحديث عند الشيعة، وأعادت تنظيمها ضمن عناوين محدودة، مما شكّل استجابة جيدة لتطورات البحوث العلمية الدينية عند الشيعة حتى القرن الثاني عشر الهجري.

وأستشيب هنا نقل نصّ للميد حسن الصدر (١٢٥٤هـ) دالّ على هذه التجربة الأخبارية ونتائجها الهامة، يتحدث فيه عن كتاب «تفصيل وسائل الشيعة» للحر العاملي، يقول: «فجاء الله خير الجراء في تسهيل الأحذ بالحديث، فإن من طالع كتب الحديث، وأطلع على ما فيها من الأحاديث، وكلام مؤلفيها، وجدها لا تحلو من صعوبة التحصيل، وتشئت الأخبار، وكثرة التكرار، واشتمال الموسومة منها بالعقده على ما يتصن شيئاً من الأحكام الفقهية، وخنوء من كثير من أحاديث المسائل الشرعية، وإن كان جعلتها كافية لأولي الألباب، نافية للشك والارتباب، وافية بمهمات مقاصد ذوي الأفهام، شافية في

١ - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١، ٢ - ٤

٢ - في الذريعة ٦: ٢٨٩ و ١٥: ٢٥٦ يذكر الطهراني كتابين حديثيين موسوعيين هما: حقائق العارفين لفضل علي التهريزي، وكتاب الموالم لعبدالله انبهرسي، ويقول ابن اموالم أكبر من «بحار الأنوار» وصاحب الموالم من تلاميذ لشيخ المجلسي، ولا يحصرني شخصياً شاهد مؤكد على توجههما الأخباري، لكن التلمذة - مع التأليف الحديثي من هذا النوع - يساعدان عليه

تخفيف مهمات الأحكام، إلا أن هذا الشيخ [أي الحرّ العاملي] سهّل ما كان صعباً، وجمع ما كان متشتتاً، وبوّب كلّ مسألة باباً، ورتّب كتابه بهج كتب المروء، بل على أحسنها ترتيباً [ما يشير إلى تناغم الحديث والفقه] كشرائع المحقّق (الحلي)..<sup>(١)</sup>  
وهو نصّ دالّ على ضخامة العطوة التي برع بها الأخباريون، وقدّموا عبرها خدمة عظيمة للحديث والمكر والثقافة.

ومن هنا، لا يوافق السيّد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، والباحث المعاصر الدكتور أبو القاسم كُرّجي في قولهما: إن الأخباريين لم يكونوا سبباً في خلق الموسوعات الحديثية المتأخّرة، بل مجرد عاملٍ مساعد، وأن ظهور هذه الموسوعات كانت له أسبابه الخاصّة التي كان منها العثور على مصادر حديثية قديمة.<sup>(٢)</sup>

والسبب في رفضنا هذه الفكرة:

أ - إن العثور على نتاج حديثي قديم كانت خطوة برع بها الأخباريون أنفسهم، إذاً فلم تكن خطوة خارج السياق الأخباري، بل هي بنفسها شيع للأخباريّة الجديدة، كما استأن مع المحدث النوري في الأشعثيات، وهذا معناه أنّه لا يمكن فصل هذه الظاهرة عن الحركة الأخبارية العامّة.

ب - إن العثور على مصادر حديثية قديمة، لا يستدعي تنظيم الموسوعات الحديثية في حدّ نفسه، إلا إذا وجدت خصوصيّة، وإلا فلماذا لم نسمّ قبل الحركة الأخبارية التفكير في جمع - لا أقل - الكتب الأربعة كما فعله بعض الكاشاني في «الواقي» مثلاً؟<sup>(٣)</sup>

ج - إن مصادر كتاب الوسائل للحرّ العاملي لا توحى بأنّه اعتمد كثيراً على تراث حديث الاكتشاف، فأغلب رواياته من الكتب لأربعة حيث لم يأخذ في هذا الكتاب بالأصول الستة عشر المشار إليها سابقاً<sup>(٤)</sup>، إلى جانب مجموعة مصنّعات كان الكثير منها موجوداً قبل الحركة الأخبارية، يعتمد عليه مثل العلامة والشهيد الأوّل والثاني، مثل «المحاسن» للبرقي، وتقسيم علي بن إبراهيم القمي، وتقسيم العياشي الممرقندي، والحصال وكمال الدين و.. للشيخ الصنوق و«قرب الإسناد» للعميري وما شابه ذلك، فلم يكن ظهور التراث الحديثي سبباً بهذه القوّة لكان ينبغي حضوره بشكل مكثّف في هذه الموسوعات ولا نجده كذلك في بعضها على الأقلّ، وإن بدا أوضح في مثل «بحار الأنوار»، و«مستدرک وسائل الشيعة».

١ - حسن الصدر، نهاية الدراية ٥٩٦.

٢ - محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول ١٠٥ - ١٠٦ وأبو القاسم كُرّجي، أصول الفقه، مقالة في دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، حسن الأمير ١٣٤: ١٣٤.

٣ - ضياء الدين الحمودي، الأصول الستة عشر، المقدّم، ١٩ - ٢٠.

د - إن الظواهر جميعها تقع تحتها مقولة العقل الأخباري، أي أن فرضيتنا السابقة تبدو منطقياً انطلاقاً من المعطيات الموجودة التي أشرنا إلى بعضها وسيأتي، أما فرضية السيد الصدر فلا تجيب عن المعطيات جميعها، فنحن نسأل: لماذا لم يكن للمدرسة الأصولية نشاط مشابه في تلك الفترة مع أمثال الفاضل التوني (١٠٧١هـ)، والملا حليل القزويني (١٠٨٩هـ)، والعلامة حسين الحواساري (١٠١٦هـ)، والعلامة جمال الحوانساري (١١٢٥هـ)، والوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، والعلامة بحر العلوم (١٢١٢هـ)، فضلاً عن الأجيال اللاحقة مثل الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) والسيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ) صاحب كتاب «رياض المسائل»... إنها ليست المصادفة التي جمعت الأخباريين على تنظيم الموسوعات الحديثية دون غيرهم ممن عاش منذ بداية القرن الحادي عشر الهجري وحتى القرن الرابع عشر عندما صنف النوري (١٢٢٠هـ) موسوعة «المستدرک». مما يؤكد أن النزعة الأخبارية هي التي كانت مسؤولة عن بحث النشاط الموسوعي في الحديث بعد القرن العاشر الهجري

### ٣ - ظاهرة شرح الحديث

الخطوة الثالثة: بحث ظاهرة شرح المصادر الحديثية الشعبية، فقد ظهرت حركة مشطة جداً إزاء شرح الكتب الأربعة لم يمسق لها مثيل في التاريخ الشيعي؛ فقد شرح العلامة محمد تقي المعروف بالمجلسي الأول (١٠٧٠هـ) كتاب من لا يحضره العقيه في كتابه «روضة المتقين» والذي بلغ أربعة عشر جزءاً، ومرة ثانية في كتابه «توامع صاحبقراني» الذي ألّفه باللغة الفارسية، في ثمانية أجزاء، وشرح كتاب التهذيب فيها أسماء «إحياء الأحاديث»<sup>(١)</sup>، وشرح المجلسي الثاني (١١١١هـ) الكافي، في كتاب «مرآة العقول في شرح أخبار الرسول» في ستة وعشرين جزءاً، وكتب التهذيب في كتابه «ملاد الأخبار في فهم تهذيب الأخبار» (في ستة عشر جزءاً، وشرح اميركاشاني الكتب الأربعة في موسوعته «الوافي» التي تبلغ ستة وعشرين جزءاً، كما يعدّ كتاب «نهار الأنوار» البالغ مائة وعشرة أجزاء شرحاً للحديث أيضاً، وشرح الأمين الاسترآبادي الكافي<sup>(٢)</sup>، والتهذيب<sup>(٣)</sup>، والاستبصار<sup>(٤)</sup>، وشرح الشيخ نعمة الله الحرثي الاستبصار مرتين: «مقصود الأنام» و

١ - ذكره الآغا برك الطهراني في التريفة ١: ٢٠٧

٢ - ذكره البهراني في لؤلؤة البحرين: ١١٨.

٣ - ذكره الحر العاملي في أمل الأمل ٢: ٢٤٦، ونظّمه أنه يمس العاشية على تهذيب الأحكام التي اعتمدا في هذا الكتاب على مخطوطتها الموجودة في مكتبة المرعشي النجفي

٤ - ذكره الحر العاملي في أمل الأمل: ٢٤٦، وقال: ورأيت له شرح التهذيب لم يتم وشرح الاستبصار لم

### نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

«غاية المرام» في اثني عشر مجلداً وثمانية مجلدات<sup>(١)</sup>، كما أنه شرح كشف الأسرار الذي صار توسعة لشرحه السابق<sup>(٢)</sup>، وشرح حيل بن الفازي القزويني (١٠٨٩هـ) الكافي شرحين: أحدهما عربي والآخر فارسي<sup>(٣)</sup>.

ولا نزعم انحصار هذه الظاهرة بالأخبارية، بل لقد شملت تيارات مختلفة منها، فقد شرح صدر المثاليين الشيرازي (١٠٥٠هـ) أصول الكافي، كما شرح المولى المارندراسي (١٠٨٠هـ) أصول الكافي أيضاً، إلا أن الأمر الحلي أن أنصار المدرسة الأخبارية قد حاروا في تلك الفترة فكتب الصبغ في بلوغ شروح الكتب الحديثية مبيناً عالياً، وهذا ما يدل على تطور مكانة الحديث والسنة مع انتصار الأخبارية.

وقد استمرت ظاهرة شرح المصادر والموسوعات الحديثية بعد الحقبة الأخبارية، حتى أننا مارلتنا نجدتها اليوم، حيث صار البعض إلى شرح وسائل الشيعة أو ما شابه ذلك.

### ٤ - إعادة بناء العلوم الدينية على أساس النص الحديثي

الخطوة الرابعة، إعادة تأسيس العلوم الدينية على أساس عقلي عملي وفق أساس نصي حديثي، وأعني بهذه العلوم علمي الكلام وأصول الفقه، فعلى سعيد علم الكلام ظهرت مصنفات كلامية حديثة، أمثال ذاكرتنا إلى تحريرة الكليني (٢٢٩هـ) في أصول الكافي، والصدوق (٢٨١هـ) في «التوحيد» و«كمال الدين» و... لقد اتحد علم الكلام مع المعيد والمرتضى والطوسي طامحاً عبقياً، وبلغ أوج سرعته العقلية هذه مع نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) والعلامة الحلي (٧٢٦هـ)، لكنه عاد مع المدرسة الأخبارية إلى طابع نصي، فكتاب «إثبات الهداة» شاهد على هذا الأمر، حيث جمع فيه مؤلفه آلاف الأحاديث، كما جمع في كتابه «الإيضاح من الهدى في البرهان على الرجعة» حوالي ستمائة حديث في الرجعة.

وهكذا الحال مع علم أصول الفقه مع كتب مثل الأصول الأصيلة للقيص الكاشاني، والمصول المهمة للحر العاملي، والجزء الثاني من بحار الأنوار للمجلسي، وهداية الأبرار للكركي، كما سوف نتحدث عنه في بحث لاحق إن شاء الله تعالى.

وبذلك، أرادت المدرسة الأخبارية إعادة تكوين مجمل العلوم الدينية على أساس السنة من التفسير والقرآنيات مروراً بالفقه والتاريخ وصولاً حتى أصول الفقه وأصول

١ - أغا برك الطهراني، الدرية ٢٢ : ١١٣.

٢ - الطهراني، الدرية ١٨ : ١٧.

٣ - عبدالله أفندي، رياض العلماء ٢ : ٣٦١ - ٢٦٥ والعواساري، روضات الجنات ٣ : ٢٧٢ والأمين، أمين الشيعة ٦ : ٣٥٦.

الدين، محاربة الفلسفة والاتجاهات العقلية، وهذا تطور مهم للغاية في نظرية السنة في الفكر الشيعي.

إنّ هذا التطور لا يمكن فهمه مجرد جمع للنصوص الحديثية في أبواب من العلوم الدينية المختلفة، بل هو مشروع في الوعي كلّ، لأنّ تنحية العقل إلى حدّ كبير واستحصار النصوص الروائية مكانه، لن يمضي دون تكوين منهج مختلف تماماً في الفكر والثقافة، وهذا ما أرادت المدرسة الأخبارية بل هذا هو ما حصل فعلاً معها، وما زالت بعض آثاره سارية حتى اليوم.

### • نشر ثقافة الحديث في الاجتماع الإسلامي العلم

الخطوة الخامسة: نشر الأحاديث وتقويتها في المجتمعات، وقد برز في هذا المجال العلامة محمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، حيث ترجم عدداً من الكتب الحديثية والروائية إلى اللغة الفارسية، سرعان ما انتشرت في بلاد فارس وأحدث شهرتها وحضورها في شرائع المجتمع، حتّى قال عنه رولندسن: «نجح أيما نجاح في تفسير منابع المذهب الشيعي للإيرانيين بلمتهم»<sup>(١)</sup>. كما صنّف المجلسي كتاباً شبيهاً باللغة الفارسية، كما ينصّ على ذلك سبط المجلسي الحميد محمد حسين الخاتون أبيادي (١١٥١هـ) في رسالته في مصنّعات العلامة المجلسي، ذاكراً أنّ عددها تسعة وأربعين مصنّعاً فارسياً بالمجموع، مقابل عشر مصنّعات عربية<sup>(٢)</sup>، ثم تبعه المحدث النوري في «المعص الصدسي»<sup>(٣)</sup>، ويذكر العلامة الجابلي البروجردي (١٢١٢هـ) في «طرائف المقال» أنّ العلامة المجلسي كان «هو الذي روّج الحديث ونشره، ولا سيّما في الديار المعصيّة، وترجم لهم أحاديث العربيّة بأنواعها بالفارسية»<sup>(٤)</sup>.

وقد ذكر غير واحد أسماء عدد كبير من الكتب والمصنّعات التي تركها المجلسي باللغة الفارسية<sup>(٥)</sup>، وأكثرها يشتمل - في أغلبه - على سرد نصوص روائية، الأمر الذي يعرّز مقولة الجابلي المشار إليها، فلم ينف الأخباريون عند حدّ تأليف المصنّعات

١ - رولندسن، عقيدة الشيعة: ٢٠٢.

٢ - محمد حسين الخاتون أبيادي، رسالة بيان عدد تأليفات علامة مجلسي المدرجة في كتاب بيست وبعج رسالته فارسي، ٦٢٢، ٦٢٧؛ ويدكر بوجود خلاف في عدد مصنّعات المجلسي، لكننا نذكر بعضها كمؤشر دون أن نحسم الموقف في عددها الدقيق حيث لا يعني ذلك عملاً.

٣ - حسين النوري، القمص القدسي: ١٢١ - ١٤٥؛ ولأمنهني، أخبار الشيعة ٩: ١٨٣ - ١٨٤.

٤ - علي أصغر الجابلي البروجردي، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال ٢: ٣٨٨.

٥ - راجع خاتون أبيادي، رسالة عدد تصانيف علامة مجلسي، ٦٢٧ - ٦٤١؛ وحسين النوري، المعص القدسي: ١٢١ - ١٤٥؛ والأمين، أعيان الشيعة ٩: ١٨٣ - ١٨٤.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الموسوعية التي يرجع إليها المختصون، بل ساهموا - بمساندة الدولة الصفوية أحياناً - في نشر ثقافة الحديث والرواية في المجتمع الشيعي عبر كتب صغيرة نسبياً يمكن تداولها على نطاق أكبر، وهو ما توجي به مقدمة الحرّ العاملي على «هداية الأمة»، من أن مشروعة هذا كان لكي يرجع العوام إلى الروايات<sup>(١)</sup>.

وقد لاحظنا أن هذه التجربة الأخبارية تركت أثراً أساسية على المجتمع الشيعي، إذ دخلت الثقافة الحديثية التي تضمنتها مصنفات الأخبارية مجال الوعي العام، وتحولت إلى مرجعية دينية من الدرجة الأولى، ولدي اعتقاد كبير بأن ذلك ساهم - على المستوى الشعبي الشيعي - في تقحية النصّ لقرآني، كما تنحى هذا النصّ في المراكز العلمية والعوزات الدينية نظرياً على يد الثيار الأخباري كما سوف يأتي مفصلاً إن شاء الله تعالى.

## ٦ - الأخبارية وعلم الرجال

الخطوة السادسة: حفاظاً على السنة المحكية وحماية لها، وانقطاعاً نسبياً عن مقولة يقينيتها، سمعت المدرسة الأخبارية لحارسة علم الرجال من جهة<sup>(٢)</sup>، ولرفع وتيرة التوثيق فيه من جهة أخرى، فعلت بها مبلغاً، وأعسى بونهرة التوثيق أنها سمعت إما لتأسيس مقولات في علم الرجال تساهم في توثيق هدي أكبر من الرواة أو في تنشيط هذه المقولات، أو في الحدّ من سياسة علم الرجال المتحفظة إزاء التوثيق والمقدمة - حسب رأي الأخباريين - نحو القدح والتضييف والتوقف.

كانت الأخبارية تهدف من ذلك إلى توسعة دائرة الروايات المعتمدة حتى في تلك الكتب التي قد يبعد القول بيقينيتها، أو حتى على الأصول والبناءات التي يحملها التيار المناهض للأخبارية نفسه، ولكي ملاحظ هذا المشهد نذكر بعض العيّنات الدالة:

١ - الحرّ العاملي، هداية الأمة ١، ٢؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أن جعفر السبحاني قد ذكر من الأخباريين أو من وقع تحت تأثيرهم الشيخ زين الدين علي بن سليمان البحراني (١٠٦٤-١١٠٠هـ)، وذلك في كتابه: تاريخ العقه الإسلامي وأنواره: ٢٩٤، وإذا صحّ هذا حصصاً على وثيقة جديدة، وهي أن المحدث البحراني في لؤلؤة البحرين: ١٤، والأميني في أعیان الشيعة ٨: ٢٤٧، والبلادي في أنوار البدرين ١١٩ - ١٢٠، نصّوا على أن البحراني كان أول من نشر الحديث في البحرين ولم يكن قبله للحديث عين ولا أثر فيها، وهذا شاهد إضافي على دور الأخبارية في ترويج ثقافة الحديث، لكن المشكلة أنه لم تثبت أخبارية هذا الرجل، وذلك لعدم العثور على شهادة صريحة بذلك من علماء الرجال والتراجم، بل قد نصّوا - كما في المصادر المذكورة آنفاً - أنه علمد على البهائي (١٠٢١-١١٠٠هـ)، وأن عهده رسالة في جوار التقليد، وهو المصنوع الذي وقع جدل فيه بين الأخباريين والأصوليين، لكن ظاهر عنوان الرسالة تجوير التقليد، أي موازنة الأصوليين، مما يبعد أخباريته، والله العالم.

٢ - يصرّ البهائي على أن الأخباريين منوا الحاجة لعلم الرجال في الفوائد العاشرية، ١٩٦.

١ - محاربة علم الرجال، بوصفه علم النقد المصدي كما أسسه أحمد بن طاووس سابقاً (١٧٣هـ)<sup>(١)</sup>، وقد تحركت دائرة النقد هذه تحت إبطار أنه بمضي إلى هناك حرمان الرواة والوقوف في غيبتهم وما شابه ذلك، وإطلاقاً من هذا الدافع الشرعي والأخلاقي ينبغي سد باب البحث في الرجال، سيما تضمنهم، وعدم الخوض بعقل نقاد في هذا الميدان<sup>(٢)</sup>.

ومن الواضح أن هذه الإشكالية التي ثيرت قبيل علم الرجال، كانت تريد إقفال ملفه لصالح توثيق الرواة أو لصالح الأحذ روياتهم على الأقل، مما يعني أن تقسيم الملامة الحالي للحديث لم تكون له أرسية يقوم عليها بعد ذلك، لأننا لاحظنا أن بنية القراءة الجديدة للسنة المحكية منذ أواخر القرن السابع الهجري، كانت تشبني على عقل رجالي نقدي، كما شاهدناه مع أحمد بن طاووس الحسني.

ولم يقف أنصار علم الرجال النقدي كثيراً، وعاليتهم من الأصوليين، عند هذه الإشكالية بل تجاوزوها مستخدمين أطراً عقلانية، كان أهمها أن حساب الأولويات يقع لصالح علم الرجال، لأننا إذا ما شعرنا بأننا أمام معتوق، إما نقد الرجال أو احتلاط الفت بالسمن من الروايات، كان الأولى - وفقاً لقانون التراجع الأصولي العقلي القاصي بتقديم الأهم على المهم - تعريض الرجال للنقد والتشويه بدلاً من تفرص السنة للدرس والافتراء والتمويه<sup>(٣)</sup>.

كما سمي عبدالله شبر في «الأصول الأصلية» لإيجاد مستند نصي حديث لعلم الرجال لمواجهة انتقادات الحركة الأخبارية، فعقد فصلاً مستقلاً في بيان الاحتياج إلى علم الرجال وأن ما روي عن أهل البيت فيه الصحيح وغيره وأن الأخبار ليس كلها قطعي

١ - من أهم من استعرض جملة الحملات المضنية الأخبارية على علم الرجال الملا علي كمي في توضيح المقال: ٤٤ - ٤٧، و ٥١ - ٥٦، مذكراً بأنه ربما يكن بمصفا قد ذكر افتراضاً عنهم دور دليل على تصريحهم به، وكان - أي الكمي - من أبرز المدافعين عن علم الرجال ضد النقد الأخباري. ومثله السيد حسن الصدر، نهاية البراية: ١٤٥ - ١٥١، حيث حصص بقده على الحديث الطهراني؛ وكذلك الوحيد البهبهاني في تعليقه على نهج المقال ١: ٧٢ - ٩٥؛ وعبدالله المامقاني في تنقيح المقال ١: ١٧٤ - ١٨٣.

٢ - الملا علي كمي، توضيح المقال ١: ٤٤؛ والأعيا برك الطهراني مصمى المقال في مصنف علم الرجال: (د)؛ والملياري التبريري، بهجة الآمال ١: ١٦.

٣ - عبدالله الجوزائري، حاوي الأقوال في معرفة الرجال ١: ٩٢ - ٩٤ ومهدي الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجالية، ٧٢؛ والملا علي كمي، توضيح لمقال: ٥٤؛ وعبدالله المامقاني، تنقيح المقال، ١٧٦؛ وجعفر السبحاني، كليات في علم الرجال ١: ١٤ ومهدي الهادي الطهراني، تحرير المقال ١: ١٤؛ ومحمد أصف محسني، بحوث في علم الرجال ١: ١٢ وفي رد هذا الكلام انظر أيضاً: الملياري التبريري، بهجة الآمال ١: ١٦ - ١٧.

الدلالة، ذاكراً ستة عشر حديثاً في ذلك<sup>(١)</sup>.

وقد حاول المحدث البحراني (١١٨٦هـ) - في خطوة أكثر جدية من هذه - أن يربك منهاجية علم الرجال ويثبت عدم حدوثه انطلاقاً من عناصر:

- أ - اشتراك الرواة في الأسماء، وما قيل من إمكان تمييزهم بالأوصاف أو الألقاب أو.. غير واضح، إذ ما المانع من الاشتراك في الجميع مع كثرة الرواة؟
- ب - إن قدماء الرجاليين كالطوسي والنجاشي و.. لم يطلعوا مباشرة على حال الرواة، وعليه فكيف يكون كلامهم شهادة مع عدم الحسبة والوضوح؟
- ج - إنهم ناقضوا أنفسهم، فمن جهة يأخذون بالراوي المعلوم حاله فقط ثم يعملون بمراسيل ابن أبي عمير وصفوان و.. وروايات مشايخ الإحارة مع عدم النص على توثيقهم، فكيف يمكن الجمع بين هذه البندهات؟

د - اضطرابهم في الجرح والتعديل، بل ترى الواحد منهم يناقض نفسه فتارة يحرج وأخرى يعدل الرجل الذي جرحه، فكيف يمكن التمسك به<sup>(٢)</sup>؟

وليس مجالنا هنا مجال رصد مناقشات هذه الأفكار الحساسة التي أثارها البحراني نصف بوجه علم الرجال لكننا نؤكد على جهود مسخرة بدلها الرجاليون لمواجهة هذه المناقشات، لا سيما المناقشة الثالثة منها: لديهم أحويتهم الخاصة المحتصرة والموسمة، مما لا نخوض فيه أو نحاكمه، لما في ذلك من خروج عن نطاق بحثنا لطوله وسعة البحث فيه، فلترجع المصنفات الرجالية المخصصة لذلك، وهي معروفة.

لكن رغم ذلك كله، لا نحسم أن رجالات من الأجيال اللاحقة أبدوا احتراماً لعلم الرجال على خلاف ما شاهدناه مع البحراني، كان منهم العامل في الوسائل<sup>(٣)</sup>، وما لاحظناه مع المجلسي في تجربته في «مرآة العقول»، وأمين الكاشاني في «الوافي»، وهو ما صرح به الكاظمي في «تكملة الرجال» أيضاً<sup>(٤)</sup>.

٢ - فعلت الشخصيات الأخبارية من لقولة القاصية بوثاقة كذا، من كان من أصحاب الصادق عليه السلام أو كان منهم وذكر في كتاب «رجال» للشيخ الطوسي، معسطين من ذلك - كما ينص الحرّ العاملي - من قام الدليل على تصحيحه<sup>(٥)</sup>.

وقد جاء تدعيم هذه المقولة عبر نصوص ثلاثة قديمة:

- ١ - عبدالله شبر، الأصول الأصلية والقواعد الشرعية ٢٨٦ - ٢٨٨.
- ٢ - يوسف البحراني، العرائق المتأخرة ٢٢ : ٢٢ - الدرر السنية ٢، ٢٢٦، ٢٢٢ - ٢٢٥، ٢٣٦ - ٢٣٧.
- ٣ - الحرّ العاملي، الوسائل ٣٠ : ٢٧٨ - ٢٨٠.
- ٤ - عبد النبي الكاظمي، تكملة الرجال ٢٨ : ٢٨.
- ٥ - راجع: المحدث السوري، خاتمة مستشرق الوسائل ٧١ - ٨٦؛ والحرّ العاملي، أمل الآمل ١ : ٨٢؛ والفوائد الطوسية: ٢٢١ - ٢٢٢؛ ووسائل الشيعة ٣٠ : ١٩٣ - ٢١٨؛ وهداية الأمة ٨ : ٥٧١ - ٥٧٢.



الأول: نصّ المصنف في الإرشاد حيث قال: «بأن أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواة عنه [الصادق] من الثقات، على اختلافهم في الآراء أو المقالات، فكانوا أربعة آلاف رجل»<sup>(١)</sup>.

الثاني: نصّ ابن شهر آشوب في «المناقب»: «ينقل عنه [الصادق] من العلوم ما لا ينقل عن أحد، وقد جمع أصحاب الحديث أسماء الرواة من الثقات على اختلافهم في الآراء والمقالات وكانوا أربعة آلاف رجل»<sup>(٢)</sup>.

الثالث: نصّ الطبرسي في «إعلام الوري»: «وروى عن الصادق عليه السلام في أبوابه من مشهوري أهل العلم أربعة آلاف إنسان...»<sup>(٣)</sup>.

ولكي تبدو آثار هذه المقولة جلية، يؤكد هذا الطرف أن ابن عتبة الزبيدي (٢٢٢هـ) أحد أعلام الرجال الشيعة، قد صنف كتاباً رجالياً ذكر فيه أصحاب الصادق عليه السلام قبله معه الأربعة آلاف رجل، وعندما يتم رصد عدد الرواة الراويين عن الصادق عليه السلام والموجودين الآن في مصادر روايات الشيعة يعلم أنهم لم يطلعوا الأربعة آلاف، وهذا معناه أن جمعهم ثقة، مما يصحح عدداً هائلاً من الروايات بعد توثيق ما لا يقل عن ثلاثة آلاف رجل في مصادر الحديث.

لكن أنصار المدرسة الأصولية وبعض علماء الرجال، لم يثقوا كثيراً بهذه المقولة، وناقضوها بشكل مفصل لا نطيل فيه<sup>(٤)</sup>.

٢ - طرح فكرة أن الثقة لا يروي إلا عن ثقة، كما ذكره المصنف الكاشاني مختصراً به أيضاً ليقينية الكتب الأربعة<sup>(٥)</sup>، فإن تطبيق هذا المعيار - عندما يبدأ به من المحمدين الثلاثة - يعني سلامة جميع النصوص، إلا ما خرج بالدليل.

١ - التركيز على مقدمات الكتب التي صنعت في القرون الهجرية الخمسة الأولى<sup>(٦)</sup>، والسبب في ذلك يعود إلى أن مؤلفي تلك الكتب قد ذكروا في مقدماتها ما يشير إلى أخذهم بروايات كتبهم وتصحيحهم لها، وقد استناد الأخباري من هذه النصوص -

١ - المصنف، الإرشاد ٢، ١٨٠.

٢ - ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٤: ٢٦٨ - ٢٦٩.

٣ - الطبرسي، إعلام الوري ٢: ٢٠٠، وانظر ١: ٥٢٥.

٤ - راجع - لمزيد من الاطلاع - العوفي، معجم رجال الحديث ١: ٥٧ - ١٥٩ والداوري، أصول علم الرجال ٤٦٨ - ٤٧٤ والمصباحي، كليات في علم رجال ٢٢٧ - ٢٣١ وانظر، الهادي الطهراني، تحرير المقال: ٩٩ - ١٠٢.

٥ - المصنف الكاشاني، الأصول الأميلة: ٦٠.

٦ - راجع: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٢١ - ٢٢؛ وابتدأت النوري، حاشية مستشرق الوسائل، الفائدة الثانية والثالثة والعاشره وغيرها.

حسب فهمه لها - تارة صحة هذه الروايات مباشرة، على نفس الطريقة التي جرى فيها توظيف مقدمتي الكافي وكتاب من لا يحضره الفقيه، وفق ما مرّ، وأخرى وثاقة رجال هذه الكتب، أي أولئك الرواة الذين وقعوا في أسانيد روايات تلك الكتب، إذا لم تحذف تلك الكتب الأسانيد، لأن الكتب الحديثية القديمة كانت على نوعين: نوع يذكر السند ويهتم به كالكتب الأربعة إما في كل رواية كما هي طريقة الكليني في الكافي، أو يضع في آخر كتابه قسم «المشيخة» الذي يبين طريق المؤلف إلى كل راوي من الرواة، كما هي طريقة الصدوق في «المقبة» والطوسي في «التهذيب» و«الاستبصار»، وآخر لا يذكر السند، وإنما يذكر فقط اسم الراوي الذي نقل النص مباشرة عن الإمام عليه السلام مثل كتاب الاحتجاج للطبرسي، ومكارم الأخلاق له، والمفزع والهداية للصدوق، والجنة النواحي والمصباح للكفعمي.

وبذلك يتم توثيق عدد هائل من الرواة إذا عملت هذه الطريقة التي أولاها الأخباريون أهمية هائلة وأوسعوها بسطاً وتطبيقاً، حتى تمت - جرئياً - إلى الوسط الأصولي كما هو الحال مع السيد العوثي في توثيقه رجال تفسير علي بن إبراهيم القمي <sup>(١)</sup>.

وهكذا حشّص المحدث النوري رحمته الله للتسعة من خاتمة المستدرک لإدراج كثير من الروايات العسان في المصباح على مصطلح المتأخرين أنفسهم <sup>(٢)</sup>. كما ذكر المجلسي في «بحار الأنوار» أن للقطيبي إلى الصادق عليه السلام ما يريد عن منه طريق <sup>(٣)</sup>، ونشط المجلسي مسألة الإجازات بشكل واسع جداً كما يظهر من الأجزاء الأخيرة من بحاره.

والحساب ليس سهلاً، وسأصع القارئ الكريم في بعض الأرقام من هذه الثقافة أو الآلة الأخبارية المنشأ أحياناً أو الأخبارية لنمو والاردياد أحياناً أخرى، فقد فتح الحرّ العامل باب توثيق رجال كتاب «كامل الريارات» لجمهر بن محمد بن قولويه (٣٦٩هـ) نتيجة نصّ مقدّمة هذا الكتاب، فقد قال جمهر بن محمد بن قولويه القمي: «ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم [أهل البيت] إذ كان فيما روينا عنهم من حديثهم - صلوات الله عليهم - كفاية عن حديث غيرهم، وقد علمنا أنّ لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المصنوع ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحّابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن تشدّد من الرجال، يؤثر ذلك عنهم من المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم» <sup>(٤)</sup>.

١ - العوثي، معجم رجال الحديث ١: ١٩ - ٥٠.

٢ - حسين النوري، خاتمة مشترک الوسائل ٧: ٨٩ - ١٠٦.

٣ - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٠٨: ٨٧ - ٨٨، ١٠٠ - ١٠١.

٤ - جعفر بن محمد بن قولويه القمي، كامل الريارات: ٢٧.

وقد استعاد الحرّ العاملي من هذا النص توثيق ابن قولويه لرجال أسانيد روايات هذا الكتاب كافة<sup>(١)</sup>، والمحدث النوري كأنه تراجع فذكر أنها تعيد التوثيق<sup>(٢)</sup> لكن لاثنتين وثلاثين شخصاً هم مشايخ ابن قولويه المباشرين<sup>(٣)</sup>، وعلى حساب الحرّ العاملي تكون النتيجة توثيق حوالي ٢٨٨ شخصاً على ما قيل<sup>(٤)</sup>.

وهكذا وثّق الحرّ العاملي الرواة الواردين في تفسير علي بن إبراهيم القمي<sup>(٥)</sup>، انطلاقاً من نصّ المقدمة أيضاً حيث جاء فيها: «ويعن دأكرين ومخبرون بما ينتهي إليها ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الدين هرض الله طاعتهم وأوجب ولايتهم ولا يقبل عمل إلا بهم، وهم الدين وصفهم الله تبارك وتعالى و...»<sup>(٦)</sup>. وإذا صحّ حساب العاملي يوثّق - كما قيل - ٢٦٠ رجلاً من الرواة<sup>(٧)</sup>. وهذه لأرقام الكبيرة سوف تترك أثراً بالغاً في تصحيح النصوص وتأكيد ثبوتها.

إلى غير ذلك من محاولات التوثيق<sup>(٨)</sup>، بل قد ذكر الحرّ العاملي أن توثيقات الرجالين كثيراً ما تفيد القطع واليقين لانضمام القرائن إليها<sup>(٩)</sup>.



- ١ - الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٢٠٢.
- ٢ - حسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ٢٥٢.
- ٣ - المصدر نفسه: ٢٥٢ - ٢٥٧.
- ٤ - محمد آصف محمسي، بحوث في علم الرجال ٦٩؛ باقر الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، القسم الثاني: ١٧٦؛ وجعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٣٠٠.
- ٥ - الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٢٠٢.
- ٦ - أبو العسن علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ١: ٤.
- ٧ - باقر الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، القسم الثاني: ١٧٢.
- ٨ - راجع أيضاً: حسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ١٠٩ - ١١٠.
- ٩ - الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٢٩٠.

## المدارس الأصولية والرجالية والدرائية ومواجهة المدّ الأخباري

بعد أن استعرضنا مجمل الحركة الفكرية في صورتها الموجزة، من الجدير أن نحلّل طبيعة مواجهة المدّ الأخباري على صعيد نظرية يقينية السنّة، والذي يلاحظ هنا أن مدارس ثلاث التفت على مواجهة الحركة الأخبارية، وهي المدرسة الأصولية التي كانت المواجهة الرئيسية منها في مجمل مناشط الفكر الأخباري من العقل والإجماع والقرآن إلى الاجتهاد وشرعية علم أصول الفقه و...

والى جانب المدرسة الأصولية كانت المدرسة الرجالية معبّئة هذه المرة بالحركة الأخبارية، لأن الحديث عن يقينية السنّة بهذا المعنى المريع سوف يؤدي إلى تقليص جذري لنشاط علم الرجال، إذ بعد اليقين بصدور النصوص لا معنى للبحث المركّز حول السند، وحقّ لو صارع الرجالي لكي يبقى على قيد الحياة، متمسكاً بظاهرة تعارض النصوص معيماً له على النقاء، انطلاقاً من أن ترجيح نصّ على آخر يعترض أن تدخل فيه معايير سندية من نوع أعدلية الراوي وأوثقيته وأفقيته وما شابه ذلك، طبقاً لنصوص الترجيح الواردة في مباحث التعارض<sup>(١)</sup>. حتّى لو صارع الرجالي هنا فإن دائرة عمله ستبقى محدودة نسبة لما إذا قلنا بدم يقينية مصادر الحديث، خصوصاً إذا رفض عالم ما نظرية الترجيح في مباحث التعارض لصالح نظرية التعبير التي قال بها الكليني<sup>(٢)</sup> (٢٢٩هـ) من القدماء، والمحقق الحراساني<sup>(٣)</sup> (١٢٢٩هـ) من المتأخرين، فإنّ معايير الترجيح ستغدو عديمة الجدوى - لا أقلّ تقريباً - مما يفقد علم الرجال آهته ورونقه، لأن معنى التخيير بين النصوص في حالة تعارضها واحتلافها هو القدرة على ممارسة انتقاء - ولو عشوائي - لنصّ من نصّين محتلمين عيماً بينهما، دون حاجة إلى أية معايير قد تساعد هذا النصّ أو ذاك.

وهكذا دخل علم الحديث والدراية على خطّ الصراع؛ انطلاقاً مما أشرنا إليه سابقاً من تجريد الأخباريين علم الدراية من الشرعية والاعتبار، سيّما وأنّ يقينية السنّة

١ - انظر النصوص في وسائل الشيعة ٢٧ - ١٠٦ - ١٢٤، كتاب القضاء، أبواب سمات القاضي، الباب ٩.

٢ - محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٩.

٣ - محمد كاظم الحراساني، كفاية الأصول: ٥٠٦.

ستجعل كل الجهد الدرائي غير مفيد، كما صرح الأخباريون بذلك، وفق ما نقلناه سابقاً. من هنا، لاحظنا في المشهد الذي عرضناه حضور هذه المدارس الثلاث، لقد كان هناك الوحيد البهبهاني، وكاشف العطاء، وميرزا التبريزي، والشيخ الأنصاري .. من مدرسة أصول الفقه، كما كان هناك الملا علي كمي، وعبدالله المامقاني معتنين لعلم الرجال، إلى جانب السيد حسن الصدر والمامقاني أيضاً عن علم الدراية... وهذا ما يؤكد طبيعة المواجهة.

وإذا أردنا تحليل المواجهة التي قامت بها هذه المدارس الثلاث أمكننا إيجازها - اعتماداً على المشهد الذي قدمناه - على الشكل التالي:

أولاً: النزعة العقلانية النقدية للتراث، فقد لاحظنا كيف سعى الطرف المناهض للأخبارية لقراءة الرجال والتاريخ قراءة أكثر نقدية من جهة وأبعد عن توظيف الأيديولوجيا في تصوّره من جهة أخرى، لذلك سئس الأصوليون عيوب القدماء من الرواة والعلماء، فتحدثوا عن السهو والخطأ والعلل النسبي والكتابي، وتناقض مواقف المتقدمين، واختلافهم فيما بينهم، واختلاف الواحد منهم في رأيه عن ما سبق له من رأي، واحتشاد استنتاجاتهم أحياناً لا حسيّتها و<sup>(١)</sup>.

كما استبعدت المدرسة الأصولية التوظيف الأيديولوجي، عرفت فكرة العرص على الإمام <sup>(عليه السلام)</sup>، كما رفضت روح فكرة <sup>(١)</sup> <sup>(٢)</sup> <sup>(٣)</sup> <sup>(٤)</sup> <sup>(٥)</sup> <sup>(٦)</sup> <sup>(٧)</sup> <sup>(٨)</sup> <sup>(٩)</sup> <sup>(١٠)</sup> <sup>(١١)</sup> <sup>(١٢)</sup> <sup>(١٣)</sup> <sup>(١٤)</sup> <sup>(١٥)</sup> <sup>(١٦)</sup> <sup>(١٧)</sup> <sup>(١٨)</sup> <sup>(١٩)</sup> <sup>(٢٠)</sup> <sup>(٢١)</sup> <sup>(٢٢)</sup> <sup>(٢٣)</sup> <sup>(٢٤)</sup> <sup>(٢٥)</sup> <sup>(٢٦)</sup> <sup>(٢٧)</sup> <sup>(٢٨)</sup> <sup>(٢٩)</sup> <sup>(٣٠)</sup> <sup>(٣١)</sup> <sup>(٣٢)</sup> <sup>(٣٣)</sup> <sup>(٣٤)</sup> <sup>(٣٥)</sup> <sup>(٣٦)</sup> <sup>(٣٧)</sup> <sup>(٣٨)</sup> <sup>(٣٩)</sup> <sup>(٤٠)</sup> <sup>(٤١)</sup> <sup>(٤٢)</sup> <sup>(٤٣)</sup> <sup>(٤٤)</sup> <sup>(٤٥)</sup> <sup>(٤٦)</sup> <sup>(٤٧)</sup> <sup>(٤٨)</sup> <sup>(٤٩)</sup> <sup>(٥٠)</sup> <sup>(٥١)</sup> <sup>(٥٢)</sup> <sup>(٥٣)</sup> <sup>(٥٤)</sup> <sup>(٥٥)</sup> <sup>(٥٦)</sup> <sup>(٥٧)</sup> <sup>(٥٨)</sup> <sup>(٥٩)</sup> <sup>(٦٠)</sup> <sup>(٦١)</sup> <sup>(٦٢)</sup> <sup>(٦٣)</sup> <sup>(٦٤)</sup> <sup>(٦٥)</sup> <sup>(٦٦)</sup> <sup>(٦٧)</sup> <sup>(٦٨)</sup> <sup>(٦٩)</sup> <sup>(٧٠)</sup> <sup>(٧١)</sup> <sup>(٧٢)</sup> <sup>(٧٣)</sup> <sup>(٧٤)</sup> <sup>(٧٥)</sup> <sup>(٧٦)</sup> <sup>(٧٧)</sup> <sup>(٧٨)</sup> <sup>(٧٩)</sup> <sup>(٨٠)</sup> <sup>(٨١)</sup> <sup>(٨٢)</sup> <sup>(٨٣)</sup> <sup>(٨٤)</sup> <sup>(٨٥)</sup> <sup>(٨٦)</sup> <sup>(٨٧)</sup> <sup>(٨٨)</sup> <sup>(٨٩)</sup> <sup>(٩٠)</sup> <sup>(٩١)</sup> <sup>(٩٢)</sup> <sup>(٩٣)</sup> <sup>(٩٤)</sup> <sup>(٩٥)</sup> <sup>(٩٦)</sup> <sup>(٩٧)</sup> <sup>(٩٨)</sup> <sup>(٩٩)</sup> <sup>(١٠٠)</sup> <sup>(١٠١)</sup> <sup>(١٠٢)</sup> <sup>(١٠٣)</sup> <sup>(١٠٤)</sup> <sup>(١٠٥)</sup> <sup>(١٠٦)</sup> <sup>(١٠٧)</sup> <sup>(١٠٨)</sup> <sup>(١٠٩)</sup> <sup>(١١٠)</sup> <sup>(١١١)</sup> <sup>(١١٢)</sup> <sup>(١١٣)</sup> <sup>(١١٤)</sup> <sup>(١١٥)</sup> <sup>(١١٦)</sup> <sup>(١١٧)</sup> <sup>(١١٨)</sup> <sup>(١١٩)</sup> <sup>(١٢٠)</sup> <sup>(١٢١)</sup> <sup>(١٢٢)</sup> <sup>(١٢٣)</sup> <sup>(١٢٤)</sup> <sup>(١٢٥)</sup> <sup>(١٢٦)</sup> <sup>(١٢٧)</sup> <sup>(١٢٨)</sup> <sup>(١٢٩)</sup> <sup>(١٣٠)</sup> <sup>(١٣١)</sup> <sup>(١٣٢)</sup> <sup>(١٣٣)</sup> <sup>(١٣٤)</sup> <sup>(١٣٥)</sup> <sup>(١٣٦)</sup> <sup>(١٣٧)</sup> <sup>(١٣٨)</sup> <sup>(١٣٩)</sup> <sup>(١٤٠)</sup> <sup>(١٤١)</sup> <sup>(١٤٢)</sup> <sup>(١٤٣)</sup> <sup>(١٤٤)</sup> <sup>(١٤٥)</sup> <sup>(١٤٦)</sup> <sup>(١٤٧)</sup> <sup>(١٤٨)</sup> <sup>(١٤٩)</sup> <sup>(١٥٠)</sup> <sup>(١٥١)</sup> <sup>(١٥٢)</sup> <sup>(١٥٣)</sup> <sup>(١٥٤)</sup> <sup>(١٥٥)</sup> <sup>(١٥٦)</sup> <sup>(١٥٧)</sup> <sup>(١٥٨)</sup> <sup>(١٥٩)</sup> <sup>(١٦٠)</sup> <sup>(١٦١)</sup> <sup>(١٦٢)</sup> <sup>(١٦٣)</sup> <sup>(١٦٤)</sup> <sup>(١٦٥)</sup> <sup>(١٦٦)</sup> <sup>(١٦٧)</sup> <sup>(١٦٨)</sup> <sup>(١٦٩)</sup> <sup>(١٧٠)</sup> <sup>(١٧١)</sup> <sup>(١٧٢)</sup> <sup>(١٧٣)</sup> <sup>(١٧٤)</sup> <sup>(١٧٥)</sup> <sup>(١٧٦)</sup> <sup>(١٧٧)</sup> <sup>(١٧٨)</sup> <sup>(١٧٩)</sup> <sup>(١٨٠)</sup> <sup>(١٨١)</sup> <sup>(١٨٢)</sup> <sup>(١٨٣)</sup> <sup>(١٨٤)</sup> <sup>(١٨٥)</sup> <sup>(١٨٦)</sup> <sup>(١٨٧)</sup> <sup>(١٨٨)</sup> <sup>(١٨٩)</sup> <sup>(١٩٠)</sup> <sup>(١٩١)</sup> <sup>(١٩٢)</sup> <sup>(١٩٣)</sup> <sup>(١٩٤)</sup> <sup>(١٩٥)</sup> <sup>(١٩٦)</sup> <sup>(١٩٧)</sup> <sup>(١٩٨)</sup> <sup>(١٩٩)</sup> <sup>(٢٠٠)</sup> <sup>(٢٠١)</sup> <sup>(٢٠٢)</sup> <sup>(٢٠٣)</sup> <sup>(٢٠٤)</sup> <sup>(٢٠٥)</sup> <sup>(٢٠٦)</sup> <sup>(٢٠٧)</sup> <sup>(٢٠٨)</sup> <sup>(٢٠٩)</sup> <sup>(٢١٠)</sup> <sup>(٢١١)</sup> <sup>(٢١٢)</sup> <sup>(٢١٣)</sup> <sup>(٢١٤)</sup> <sup>(٢١٥)</sup> <sup>(٢١٦)</sup> <sup>(٢١٧)</sup> <sup>(٢١٨)</sup> <sup>(٢١٩)</sup> <sup>(٢٢٠)</sup> <sup>(٢٢١)</sup> <sup>(٢٢٢)</sup> <sup>(٢٢٣)</sup> <sup>(٢٢٤)</sup> <sup>(٢٢٥)</sup> <sup>(٢٢٦)</sup> <sup>(٢٢٧)</sup> <sup>(٢٢٨)</sup> <sup>(٢٢٩)</sup> <sup>(٢٣٠)</sup> <sup>(٢٣١)</sup> <sup>(٢٣٢)</sup> <sup>(٢٣٣)</sup> <sup>(٢٣٤)</sup> <sup>(٢٣٥)</sup> <sup>(٢٣٦)</sup> <sup>(٢٣٧)</sup> <sup>(٢٣٨)</sup> <sup>(٢٣٩)</sup> <sup>(٢٤٠)</sup> <sup>(٢٤١)</sup> <sup>(٢٤٢)</sup> <sup>(٢٤٣)</sup> <sup>(٢٤٤)</sup> <sup>(٢٤٥)</sup> <sup>(٢٤٦)</sup> <sup>(٢٤٧)</sup> <sup>(٢٤٨)</sup> <sup>(٢٤٩)</sup> <sup>(٢٥٠)</sup> <sup>(٢٥١)</sup> <sup>(٢٥٢)</sup> <sup>(٢٥٣)</sup> <sup>(٢٥٤)</sup> <sup>(٢٥٥)</sup> <sup>(٢٥٦)</sup> <sup>(٢٥٧)</sup> <sup>(٢٥٨)</sup> <sup>(٢٥٩)</sup> <sup>(٢٦٠)</sup> <sup>(٢٦١)</sup> <sup>(٢٦٢)</sup> <sup>(٢٦٣)</sup> <sup>(٢٦٤)</sup> <sup>(٢٦٥)</sup> <sup>(٢٦٦)</sup> <sup>(٢٦٧)</sup> <sup>(٢٦٨)</sup> <sup>(٢٦٩)</sup> <sup>(٢٧٠)</sup> <sup>(٢٧١)</sup> <sup>(٢٧٢)</sup> <sup>(٢٧٣)</sup> <sup>(٢٧٤)</sup> <sup>(٢٧٥)</sup> <sup>(٢٧٦)</sup> <sup>(٢٧٧)</sup> <sup>(٢٧٨)</sup> <sup>(٢٧٩)</sup> <sup>(٢٨٠)</sup> <sup>(٢٨١)</sup> <sup>(٢٨٢)</sup> <sup>(٢٨٣)</sup> <sup>(٢٨٤)</sup> <sup>(٢٨٥)</sup> <sup>(٢٨٦)</sup> <sup>(٢٨٧)</sup> <sup>(٢٨٨)</sup> <sup>(٢٨٩)</sup> <sup>(٢٩٠)</sup> <sup>(٢٩١)</sup> <sup>(٢٩٢)</sup> <sup>(٢٩٣)</sup> <sup>(٢٩٤)</sup> <sup>(٢٩٥)</sup> <sup>(٢٩٦)</sup> <sup>(٢٩٧)</sup> <sup>(٢٩٨)</sup> <sup>(٢٩٩)</sup> <sup>(٣٠٠)</sup> <sup>(٣٠١)</sup> <sup>(٣٠٢)</sup> <sup>(٣٠٣)</sup> <sup>(٣٠٤)</sup> <sup>(٣٠٥)</sup> <sup>(٣٠٦)</sup> <sup>(٣٠٧)</sup> <sup>(٣٠٨)</sup> <sup>(٣٠٩)</sup> <sup>(٣١٠)</sup> <sup>(٣١١)</sup> <sup>(٣١٢)</sup> <sup>(٣١٣)</sup> <sup>(٣١٤)</sup> <sup>(٣١٥)</sup> <sup>(٣١٦)</sup> <sup>(٣١٧)</sup> <sup>(٣١٨)</sup> <sup>(٣١٩)</sup> <sup>(٣٢٠)</sup> <sup>(٣٢١)</sup> <sup>(٣٢٢)</sup> <sup>(٣٢٣)</sup> <sup>(٣٢٤)</sup> <sup>(٣٢٥)</sup> <sup>(٣٢٦)</sup> <sup>(٣٢٧)</sup> <sup>(٣٢٨)</sup> <sup>(٣٢٩)</sup> <sup>(٣٣٠)</sup> <sup>(٣٣١)</sup> <sup>(٣٣٢)</sup> <sup>(٣٣٣)</sup> <sup>(٣٣٤)</sup> <sup>(٣٣٥)</sup> <sup>(٣٣٦)</sup> <sup>(٣٣٧)</sup> <sup>(٣٣٨)</sup> <sup>(٣٣٩)</sup> <sup>(٣٤٠)</sup> <sup>(٣٤١)</sup> <sup>(٣٤٢)</sup> <sup>(٣٤٣)</sup> <sup>(٣٤٤)</sup> <sup>(٣٤٥)</sup> <sup>(٣٤٦)</sup> <sup>(٣٤٧)</sup> <sup>(٣٤٨)</sup> <sup>(٣٤٩)</sup> <sup>(٣٥٠)</sup> <sup>(٣٥١)</sup> <sup>(٣٥٢)</sup> <sup>(٣٥٣)</sup> <sup>(٣٥٤)</sup> <sup>(٣٥٥)</sup> <sup>(٣٥٦)</sup> <sup>(٣٥٧)</sup> <sup>(٣٥٨)</sup> <sup>(٣٥٩)</sup> <sup>(٣٦٠)</sup> <sup>(٣٦١)</sup> <sup>(٣٦٢)</sup> <sup>(٣٦٣)</sup> <sup>(٣٦٤)</sup> <sup>(٣٦٥)</sup> <sup>(٣٦٦)</sup> <sup>(٣٦٧)</sup> <sup>(٣٦٨)</sup> <sup>(٣٦٩)</sup> <sup>(٣٧٠)</sup> <sup>(٣٧١)</sup> <sup>(٣٧٢)</sup> <sup>(٣٧٣)</sup> <sup>(٣٧٤)</sup> <sup>(٣٧٥)</sup> <sup>(٣٧٦)</sup> <sup>(٣٧٧)</sup> <sup>(٣٧٨)</sup> <sup>(٣٧٩)</sup> <sup>(٣٨٠)</sup> <sup>(٣٨١)</sup> <sup>(٣٨٢)</sup> <sup>(٣٨٣)</sup> <sup>(٣٨٤)</sup> <sup>(٣٨٥)</sup> <sup>(٣٨٦)</sup> <sup>(٣٨٧)</sup> <sup>(٣٨٨)</sup> <sup>(٣٨٩)</sup> <sup>(٣٩٠)</sup> <sup>(٣٩١)</sup> <sup>(٣٩٢)</sup> <sup>(٣٩٣)</sup> <sup>(٣٩٤)</sup> <sup>(٣٩٥)</sup> <sup>(٣٩٦)</sup> <sup>(٣٩٧)</sup> <sup>(٣٩٨)</sup> <sup>(٣٩٩)</sup> <sup>(٤٠٠)</sup> <sup>(٤٠١)</sup> <sup>(٤٠٢)</sup> <sup>(٤٠٣)</sup> <sup>(٤٠٤)</sup> <sup>(٤٠٥)</sup> <sup>(٤٠٦)</sup> <sup>(٤٠٧)</sup> <sup>(٤٠٨)</sup> <sup>(٤٠٩)</sup> <sup>(٤١٠)</sup> <sup>(٤١١)</sup> <sup>(٤١٢)</sup> <sup>(٤١٣)</sup> <sup>(٤١٤)</sup> <sup>(٤١٥)</sup> <sup>(٤١٦)</sup> <sup>(٤١٧)</sup> <sup>(٤١٨)</sup> <sup>(٤١٩)</sup> <sup>(٤٢٠)</sup> <sup>(٤٢١)</sup> <sup>(٤٢٢)</sup> <sup>(٤٢٣)</sup> <sup>(٤٢٤)</sup> <sup>(٤٢٥)</sup> <sup>(٤٢٦)</sup> <sup>(٤٢٧)</sup> <sup>(٤٢٨)</sup> <sup>(٤٢٩)</sup> <sup>(٤٣٠)</sup> <sup>(٤٣١)</sup> <sup>(٤٣٢)</sup> <sup>(٤٣٣)</sup> <sup>(٤٣٤)</sup> <sup>(٤٣٥)</sup> <sup>(٤٣٦)</sup> <sup>(٤٣٧)</sup> <sup>(٤٣٨)</sup> <sup>(٤٣٩)</sup> <sup>(٤٤٠)</sup> <sup>(٤٤١)</sup> <sup>(٤٤٢)</sup> <sup>(٤٤٣)</sup> <sup>(٤٤٤)</sup> <sup>(٤٤٥)</sup> <sup>(٤٤٦)</sup> <sup>(٤٤٧)</sup> <sup>(٤٤٨)</sup> <sup>(٤٤٩)</sup> <sup>(٤٥٠)</sup> <sup>(٤٥١)</sup> <sup>(٤٥٢)</sup> <sup>(٤٥٣)</sup> <sup>(٤٥٤)</sup> <sup>(٤٥٥)</sup> <sup>(٤٥٦)</sup> <sup>(٤٥٧)</sup> <sup>(٤٥٨)</sup> <sup>(٤٥٩)</sup> <sup>(٤٦٠)</sup> <sup>(٤٦١)</sup> <sup>(٤٦٢)</sup> <sup>(٤٦٣)</sup> <sup>(٤٦٤)</sup> <sup>(٤٦٥)</sup> <sup>(٤٦٦)</sup> <sup>(٤٦٧)</sup> <sup>(٤٦٨)</sup> <sup>(٤٦٩)</sup> <sup>(٤٧٠)</sup> <sup>(٤٧١)</sup> <sup>(٤٧٢)</sup> <sup>(٤٧٣)</sup> <sup>(٤٧٤)</sup> <sup>(٤٧٥)</sup> <sup>(٤٧٦)</sup> <sup>(٤٧٧)</sup> <sup>(٤٧٨)</sup> <sup>(٤٧٩)</sup> <sup>(٤٨٠)</sup> <sup>(٤٨١)</sup> <sup>(٤٨٢)</sup> <sup>(٤٨٣)</sup> <sup>(٤٨٤)</sup> <sup>(٤٨٥)</sup> <sup>(٤٨٦)</sup> <sup>(٤٨٧)</sup> <sup>(٤٨٨)</sup> <sup>(٤٨٩)</sup> <sup>(٤٩٠)</sup> <sup>(٤٩١)</sup> <sup>(٤٩٢)</sup> <sup>(٤٩٣)</sup> <sup>(٤٩٤)</sup> <sup>(٤٩٥)</sup> <sup>(٤٩٦)</sup> <sup>(٤٩٧)</sup> <sup>(٤٩٨)</sup> <sup>(٤٩٩)</sup> <sup>(٥٠٠)</sup> <sup>(٥٠١)</sup> <sup>(٥٠٢)</sup> <sup>(٥٠٣)</sup> <sup>(٥٠٤)</sup> <sup>(٥٠٥)</sup> <sup>(٥٠٦)</sup> <sup>(٥٠٧)</sup> <sup>(٥٠٨)</sup> <sup>(٥٠٩)</sup> <sup>(٥١٠)</sup> <sup>(٥١١)</sup> <sup>(٥١٢)</sup> <sup>(٥١٣)</sup> <sup>(٥١٤)</sup> <sup>(٥١٥)</sup> <sup>(٥١٦)</sup> <sup>(٥١٧)</sup> <sup>(٥١٨)</sup> <sup>(٥١٩)</sup> <sup>(٥٢٠)</sup> <sup>(٥٢١)</sup> <sup>(٥٢٢)</sup> <sup>(٥٢٣)</sup> <sup>(٥٢٤)</sup> <sup>(٥٢٥)</sup> <sup>(٥٢٦)</sup> <sup>(٥٢٧)</sup> <sup>(٥٢٨)</sup> <sup>(٥٢٩)</sup> <sup>(٥٣٠)</sup> <sup>(٥٣١)</sup> <sup>(٥٣٢)</sup> <sup>(٥٣٣)</sup> <sup>(٥٣٤)</sup> <sup>(٥٣٥)</sup> <sup>(٥٣٦)</sup> <sup>(٥٣٧)</sup> <sup>(٥٣٨)</sup> <sup>(٥٣٩)</sup> <sup>(٥٤٠)</sup> <sup>(٥٤١)</sup> <sup>(٥٤٢)</sup> <sup>(٥٤٣)</sup> <sup>(٥٤٤)</sup> <sup>(٥٤٥)</sup> <sup>(٥٤٦)</sup> <sup>(٥٤٧)</sup> <sup>(٥٤٨)</sup> <sup>(٥٤٩)</sup> <sup>(٥٥٠)</sup> <sup>(٥٥١)</sup> <sup>(٥٥٢)</sup> <sup>(٥٥٣)</sup> <sup>(٥٥٤)</sup> <sup>(٥٥٥)</sup> <sup>(٥٥٦)</sup> <sup>(٥٥٧)</sup> <sup>(٥٥٨)</sup> <sup>(٥٥٩)</sup> <sup>(٥٦٠)</sup> <sup>(٥٦١)</sup> <sup>(٥٦٢)</sup> <sup>(٥٦٣)</sup> <sup>(٥٦٤)</sup> <sup>(٥٦٥)</sup> <sup>(٥٦٦)</sup> <sup>(٥٦٧)</sup> <sup>(٥٦٨)</sup> <sup>(٥٦٩)</sup> <sup>(٥٧٠)</sup> <sup>(٥٧١)</sup> <sup>(٥٧٢)</sup> <sup>(٥٧٣)</sup> <sup>(٥٧٤)</sup> <sup>(٥٧٥)</sup> <sup>(٥٧٦)</sup> <sup>(٥٧٧)</sup> <sup>(٥٧٨)</sup> <sup>(٥٧٩)</sup> <sup>(٥٨٠)</sup> <sup>(٥٨١)</sup> <sup>(٥٨٢)</sup> <sup>(٥٨٣)</sup> <sup>(٥٨٤)</sup> <sup>(٥٨٥)</sup> <sup>(٥٨٦)</sup> <sup>(٥٨٧)</sup> <sup>(٥٨٨)</sup> <sup>(٥٨٩)</sup> <sup>(٥٩٠)</sup> <sup>(٥٩١)</sup> <sup>(٥٩٢)</sup> <sup>(٥٩٣)</sup> <sup>(٥٩٤)</sup> <sup>(٥٩٥)</sup> <sup>(٥٩٦)</sup> <sup>(٥٩٧)</sup> <sup>(٥٩٨)</sup> <sup>(٥٩٩)</sup> <sup>(٦٠٠)</sup> <sup>(٦٠١)</sup> <sup>(٦٠٢)</sup> <sup>(٦٠٣)</sup> <sup>(٦٠٤)</sup> <sup>(٦٠٥)</sup> <sup>(٦٠٦)</sup> <sup>(٦٠٧)</sup> <sup>(٦٠٨)</sup> <sup>(٦٠٩)</sup> <sup>(٦١٠)</sup> <sup>(٦١١)</sup> <sup>(٦١٢)</sup> <sup>(٦١٣)</sup> <sup>(٦١٤)</sup> <sup>(٦١٥)</sup> <sup>(٦١٦)</sup> <sup>(٦١٧)</sup> <sup>(٦١٨)</sup> <sup>(٦١٩)</sup> <sup>(٦٢٠)</sup> <sup>(٦٢١)</sup> <sup>(٦٢٢)</sup> <sup>(٦٢٣)</sup> <sup>(٦٢٤)</sup> <sup>(٦٢٥)</sup> <sup>(٦٢٦)</sup> <sup>(٦٢٧)</sup> <sup>(٦٢٨)</sup> <sup>(٦٢٩)</sup> <sup>(٦٣٠)</sup> <sup>(٦٣١)</sup> <sup>(٦٣٢)</sup> <sup>(٦٣٣)</sup> <sup>(٦٣٤)</sup> <sup>(٦٣٥)</sup> <sup>(٦٣٦)</sup> <sup>(٦٣٧)</sup> <sup>(٦٣٨)</sup> <sup>(٦٣٩)</sup> <sup>(٦٤٠)</sup> <sup>(٦٤١)</sup> <sup>(٦٤٢)</sup> <sup>(٦٤٣)</sup> <sup>(٦٤٤)</sup> <sup>(٦٤٥)</sup> <sup>(٦٤٦)</sup> <sup>(٦٤٧)</sup> <sup>(٦٤٨)</sup> <sup>(٦٤٩)</sup> <sup>(٦٥٠)</sup> <sup>(٦٥١)</sup> <sup>(٦٥٢)</sup> <sup>(٦٥٣)</sup> <sup>(٦٥٤)</sup> <sup>(٦٥٥)</sup> <sup>(٦٥٦)</sup> <sup>(٦٥٧)</sup> <sup>(٦٥٨)</sup> <sup>(٦٥٩)</sup> <sup>(٦٦٠)</sup> <sup>(٦٦١)</sup> <sup>(٦٦٢)</sup> <sup>(٦٦٣)</sup> <sup>(٦٦٤)</sup> <sup>(٦٦٥)</sup> <sup>(٦٦٦)</sup> <sup>(٦٦٧)</sup> <sup>(٦٦٨)</sup> <sup>(٦٦٩)</sup> <sup>(٦٧٠)</sup> <sup>(٦٧١)</sup> <sup>(٦٧٢)</sup> <sup>(٦٧٣)</sup> <sup>(٦٧٤)</sup> <sup>(٦٧٥)</sup> <sup>(٦٧٦)</sup> <sup>(٦٧٧)</sup> <sup>(٦٧٨)</sup> <sup>(٦٧٩)</sup> <sup>(٦٨٠)</sup> <sup>(٦٨١)</sup> <sup>(٦٨٢)</sup> <sup>(٦٨٣)</sup> <sup>(٦٨٤)</sup> <sup>(٦٨٥)</sup> <sup>(٦٨٦)</sup> <sup>(٦٨٧)</sup> <sup>(٦٨٨)</sup> <sup>(٦٨٩)</sup> <sup>(٦٩٠)</sup> <sup>(٦٩١)</sup> <sup>(٦٩٢)</sup> <sup>(٦٩٣)</sup> <sup>(٦٩٤)</sup> <sup>(٦٩٥)</sup> <sup>(٦٩٦)</sup> <sup>(٦٩٧)</sup> <sup>(٦٩٨)</sup> <sup>(٦٩٩)</sup> <sup>(٧٠٠)</sup> <sup>(٧٠١)</sup> <sup>(٧٠٢)</sup> <sup>(٧٠٣)</sup> <sup>(٧٠٤)</sup> <sup>(٧٠٥)</sup> <sup>(٧٠٦)</sup> <sup>(٧٠٧)</sup> <sup>(٧٠٨)</sup> <sup>(٧٠٩)</sup> <sup>(٧١٠)</sup> <sup>(٧١١)</sup> <sup>(٧١٢)</sup> <sup>(٧١٣)</sup> <sup>(٧١٤)</sup> <sup>(٧١٥)</sup> <sup>(٧١٦)</sup> <sup>(٧١٧)</sup> <sup>(٧١٨)</sup> <sup>(٧١٩)</sup> <sup>(٧٢٠)</sup> <sup>(٧٢١)</sup> <sup>(٧٢٢)</sup> <sup>(٧٢٣)</sup> <sup>(٧٢٤)</sup> <sup>(٧٢٥)</sup> <sup>(٧٢٦)</sup> <sup>(٧٢٧)</sup> <sup>(٧٢٨)</sup> <sup>(٧٢٩)</sup> <sup>(٧٣٠)</sup> <sup>(٧٣١)</sup> <sup>(٧٣٢)</sup> <sup>(٧٣٣)</sup> <sup>(٧٣٤)</sup> <sup>(٧٣٥)</sup> <sup>(٧٣٦)</sup> <sup>(٧٣٧)</sup> <sup>(٧٣٨)</sup> <sup>(٧٣٩)</sup> <sup>(٧٤٠)</sup> <sup>(٧٤١)</sup> <sup>(٧٤٢)</sup> <sup>(٧٤٣)</sup> <sup>(٧٤٤)</sup> <sup>(٧٤٥)</sup> <sup>(٧٤٦)</sup> <sup>(٧٤٧)</sup> <sup>(٧٤٨)</sup> <sup>(٧٤٩)</sup> <sup>(٧٥٠)</sup> <sup>(٧٥١)</sup> <sup>(٧٥٢)</sup> <sup>(٧٥٣)</sup> <sup>(٧٥٤)</sup> <sup>(٧٥٥)</sup> <sup>(٧٥٦)</sup> <sup>(٧٥٧)</sup> <sup>(٧٥٨)</sup> <sup>(٧٥٩)</sup> <sup>(٧٦٠)</sup> <sup>(٧٦١)</sup> <sup>(٧٦٢)</sup> <sup>(٧٦٣)</sup> <sup>(٧٦٤)</sup> <sup>(٧٦٥)</sup> <sup>(٧٦٦)</sup> <sup>(٧٦٧)</sup> <sup>(٧٦٨)</sup> <sup>(٧٦٩)</sup> <sup>(٧٧٠)</sup> <sup>(٧٧١)</sup> <sup>(٧٧٢)</sup> <sup>(٧٧٣)</sup> <sup>(٧٧٤)</sup> <sup>(٧٧٥)</sup> <sup>(٧٧٦)</sup> <sup>(٧٧٧)</sup> <sup>(٧٧٨)</sup> <sup>(٧٧٩)</sup> <sup>(٧٨٠)</sup> <sup>(٧٨١)</sup> <sup>(٧٨٢)</sup> <sup>(٧٨٣)</sup> <sup>(٧٨٤)</sup> <sup>(٧٨٥)</sup> <sup>(٧٨٦)</sup> <sup>(٧٨٧)</sup> <sup>(٧٨٨)</sup> <sup>(٧٨٩)</sup> <sup>(٧٩٠)</sup> <sup>(٧٩١)</sup> <sup>(٧٩٢)</sup> <sup>(٧٩٣)</sup> <sup>(٧٩٤)</sup> <sup>(٧٩٥)</sup> <sup>(٧٩٦)</sup> <sup>(٧٩٧)</sup> <sup>(٧٩٨)</sup> <sup>(٧٩٩)</sup> <sup>(٨٠٠)</sup> <sup>(٨٠١)</sup> <sup>(٨٠٢)</sup> <sup>(٨٠٣)</sup> <sup>(٨٠٤)</sup> <sup>(٨٠٥)</sup> <sup>(٨٠٦)</sup> <sup>(٨٠٧)</sup> <sup>(٨٠٨)</sup> <sup>(٨٠٩)</sup> <sup>(٨١٠)</sup> <sup>(٨١١)</sup> <sup>(٨١٢)</sup> <sup>(٨١٣)</sup> <sup>(٨١٤)</sup> <sup>(٨١٥)</sup> <sup>(٨١٦)</sup> <sup>(٨١٧)</sup> <sup>(٨١٨)</sup> <sup>(٨١٩)</sup> <sup>(٨٢٠)</sup> <sup>(٨٢١)</sup> <sup>(٨٢٢)</sup> <sup>(٨٢٣)</sup> <sup>(٨٢٤)</sup> <sup>(٨٢٥)</sup> <sup>(٨٢٦)</sup> <sup>(٨٢٧)</sup> <sup>(٨٢٨)</sup> <sup>(٨٢٩)</sup> <sup>(٨٣٠)</sup> <sup>(٨٣١)</sup> <sup>(٨٣٢)</sup> <sup>(٨٣٣)</sup> <sup>(٨٣٤)</sup> <sup>(٨٣٥)</sup> <sup>(٨٣٦)</sup> <sup>(٨٣٧)</sup> <sup>(٨٣٨)</sup> <sup>(٨٣٩)</sup> <sup>(٨٤٠)</sup> <sup>(٨٤١)</sup> <sup>(٨٤٢)</sup> <sup>(٨٤٣)</sup> <sup>(٨٤٤)</sup> <sup>(٨٤٥)</sup> <sup>(٨٤٦)</sup> <sup>(٨٤٧)</sup> <sup>(٨٤٨)</sup> <sup>(٨٤٩)</sup> <sup>(٨٥٠)</sup> <sup>(٨٥١)</sup> <sup>(٨٥٢)</sup> <sup>(٨٥٣)</sup> <sup>(٨٥٤)</sup> <sup>(٨٥٥)</sup> <sup>(٨٥٦)</sup> <sup>(٨٥٧)</sup> <sup>(٨٥٨)</sup> <sup>(٨٥٩)</sup> <sup>(٨٦٠)</sup> <sup>(٨٦١)</sup> <sup>(٨٦٢)</sup> <sup>(٨٦٣)</sup> <sup>(٨٦٤)</sup> <sup>(٨٦٥)</sup> <sup>(٨٦٦)</sup> <sup>(٨٦٧)</sup> <sup>(٨٦٨)</sup> <sup>(٨٦٩)</sup> <sup>(٨٧٠)</sup> <sup>(٨٧١)</sup> <sup>(٨٧٢)</sup> <sup>(٨٧٣)</sup> <sup>(٨٧٤)</sup> <sup>(٨٧٥)</sup> <sup>(٨٧٦)</sup> <sup>(٨٧٧)</sup> <sup>(٨٧٨)</sup> <sup>(٨٧٩)</sup> <sup>(٨٨٠)</sup> <sup>(٨٨١)</sup> <sup>(٨٨٢)</sup> <sup>(٨٨٣)</sup> <sup>(٨٨٤)</sup> <sup>(٨٨٥)</sup> <sup>(٨٨٦)</sup> <sup>(٨٨٧)</sup> <sup>(٨٨٨)</sup> <sup>(٨٨٩)</sup> <sup>(٨٩٠)</sup> <sup>(٨٩١)</sup> <sup>(٨٩٢)</sup> <sup>(٨٩٣)</sup> <sup>(٨٩٤)</sup> <sup>(٨٩٥)</sup> <sup>(٨٩٦)</sup> <sup>(٨٩٧)</sup> <sup>(٨٩٨)</sup> <sup>(٨٩٩)</sup> <sup>(٩٠٠)</sup> <sup>(٩٠١)</sup> <sup>(٩٠٢)</sup> <sup>(٩٠٣)</sup> <sup>(٩٠٤)</sup> <sup>(٩٠٥)</sup> <sup>(٩٠٦)</sup> <sup>(٩٠٧)</sup> <sup>(٩٠٨)</sup> <sup>(٩٠٩)</sup> <sup>(٩١٠)</sup> <sup>(٩١١)</sup> <sup>(٩١٢)</sup> <sup>(٩١٣)</sup> <sup>(٩١٤)</sup> <sup>(٩١٥)</sup> <sup>(٩١٦)</sup> <sup>(٩١٧)</sup> <sup>(٩١٨)</sup> <sup>(٩١٩)</sup> <sup>(٩٢٠)</sup> <sup>(٩٢١)</sup> <sup>(٩٢٢)</sup> <sup>(٩٢٣)</sup> <sup>(٩٢٤)</sup> <sup>(٩٢٥)</sup> <sup>(٩٢٦)</sup> <sup>(٩٢٧)</sup> <sup>(٩٢٨)</sup> <sup>(٩٢٩)</sup> <sup>(٩٣٠)</sup> <sup>(٩٣١)</sup> <sup>(٩٣٢)</sup> <sup>(٩٣٣)</sup> <sup>(٩٣٤)</sup> <sup>(٩٣٥)</sup> <sup>(٩٣٦)</sup> <sup>(٩٣٧)</sup> <sup>(٩٣٨)</sup> <sup>(٩٣٩)</sup> <sup>(٩٤٠)</sup> <sup>(٩٤١)</sup> <sup>(٩٤٢)</sup> <sup>(٩٤٣)</sup> <sup>(٩٤٤)</sup> <sup>(٩٤٥)</sup> <sup>(٩٤٦)</sup> <sup>(٩٤٧)</sup> <sup>(٩٤٨)</sup> <sup>(٩٤٩)</sup> <sup>(٩٥٠)</sup> <sup>(٩٥١)</sup> <sup>(٩٥٢)</sup> <sup>(٩٥٣)</sup> <sup>(٩٥٤)</sup> <sup>(٩٥٥)</sup> <sup>(٩٥٦)</sup> <sup>(٩٥٧)</sup> <sup>(٩٥٨)</sup> <sup>(٩٥٩)</sup> <sup>(٩٦٠)</sup> <sup>(٩٦١)</sup> <sup>(٩٦٢)</sup> <sup>(٩٦٣)</sup> <sup>(٩٦٤)</sup> <sup>(٩٦٥)</sup> <sup>(٩٦٦)</sup> <sup>(٩٦٧)</sup> <sup>(٩٦٨)</sup> <sup>(٩٦٩)</sup> <sup>(٩٧٠)</sup> <sup>(٩٧١)</sup> <sup>(٩٧٢)</sup> <sup>(٩٧٣)</sup> <sup>(٩٧٤)</sup> <sup>(٩٧٥)</sup> <sup>(٩٧٦)</sup> <sup>(٩٧٧)</sup> <sup>(٩٧٨)</sup> <sup>(٩٧٩)</sup> <sup>(٩٨٠)</sup> <sup>(٩٨١)</sup> <sup>(٩٨٢)</sup> <sup>(٩٨٣)</sup> <sup>(٩٨٤)</sup> <sup>(٩٨٥)</sup> <sup>(٩٨٦)</sup> <sup>(٩٨٧)</sup> <sup>(٩٨٨)</sup> <sup>(٩٨٩)</sup> <sup>(٩٩٠)</sup> <sup>(٩٩١)</sup> <sup>(٩٩٢)</sup> <sup>(٩٩٣)</sup> <sup>(٩٩٤)</sup> <sup>(٩٩٥)</sup> <sup>(٩٩٦)</sup> <sup>(٩٩٧)</sup> <sup>(٩٩٨)</sup> <sup>(٩٩٩)</sup> <sup>(١٠٠٠)</sup> <sup>(١٠٠١)</sup> <sup>(١٠٠٢)</sup> <sup>(١٠٠٣)</sup> <sup>(١٠٠٤)</sup>

وسوف نلاحظ بوضوح عند لتعرض لقولة «السنة فقط» أن التيار الأصولي قد ركّز على استخدام مفاتيح عقلانية في إعادة تكوين مرجعية النص القرآني، في مؤشر واضح على منهج متكامل في الوعي الأصولي

ثانياً: سمّت الحركة المناهضة للأخباريّة للتخفيف من هول الخطوة التي ظهرت مع العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، فقد حاولت تسليط الضوء بقدر معين على أن تجربة العلامة لم تحدث شرحاً مخيفاً في النتائج العلمية النهائية على صعيد علمي الكلام والفقه، وهذا ما لاحظناه عند مدرسة العلامة نفسها حتى بمظاهرها المتشددة، حيث كان لبعض المقولات دور المهدئ الذي يحول دون الخروج بمعطيات بالغة الشدوذ نسبة للرأي العلمي العام، من هنا تمزّزت في الوعي الأصولي أكثر من ذي قبل فكرة المشهور، ومعنى أكثر من ذي قبل أنها تحولت - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - إلى نظرية ذات معالم مدروسة بعناية أكثر من السابق التقفها درس الأصولي وأعمل فيها معايير الدققة

كانت هذه النظريات المساندة ذات بُعد رمزي أيضاً، إلى جانب بعدها العلمي، فقد هوّل التيار الأخباري على حصومه باستخدام التنوع العديد للعديد حينما أوحى كما تقدّم - أنه سيمضي إلى صناع الدين وهم الموروثون الحديثي الشيعي، وكان هذا الهاجس يسكن تلقائياً الأصولي كما سكن أنصار مدرسة العلامة ما قبل الأخبارية، فكان من الطبعي التركيز على المقولات التي تحول دور حدوث هذا الأمر من قبيل الإجماع المحصل والمنقول والشهرة المتواترة ونظريتي الجبر والوهم، وما شابه ذلك.

ولما استقلّ الموقف الأصولي، وانتهت ملاحظات الحقبة الأخبارية مع الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ)، لاحظنا كيف سلّطت معاول الهدم على هذه النظريات، فأطيح بالإجماع المنقول وبالشهرة الفتوائية... لكنها ظلّت حاضرة مع ذلك في الوعي الفقهي للعقبة الأصولي، وبحسب رأي الشهيد محمد باقر الصدر<sup>(١)</sup> (١٤٠٠هـ) فإنّ العقل الأصولي استبدل هذه المعايير النظرية المنهارة بمعايير من نوع آخر انطلاقاً - حسب رأي الصدر - من دواعي نفسية، أي ما أشرنا إليه من خطر انبثاق نتائج مستهجنة، وأحداث شرح يمزّق سكون النتائج الفقهي على مستوى النتائج، فظهرت مقولة السيرة العقلانية والمتشرعية معايير جديدة في الاجتهاد، لم تكن موطّئة من قبل، لا أقلّ في الوعي الفقهي دون اللاوعي، وسيأتي مزيد توضيح لهذه الفكرة.

ورغم ذلك كلّ، تواصل المنحى النقدي للسند في المدرسة الأصولية، ليبلغ ذروته مع مدرسة السيد أبي القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) حيث رهص نظريات كثيرة أصولية ورجالية كانت معيناً للحيلولة دون حدوث الشرح المصحف من نوع الجبر والوهم، ونظرية الإجماع المنقول، والشهرة الفتوائية، ومراسيل الصدوق وابن أبي عمير وصموان والبرنطي،

وأصحاب الإجماع ومشايخ الإجازة ...

وسوف يأتي عند دراسة تجربة الحوثي أنه مثل أحد أكثر رجالات مدرسة السند تشدداً، لكن مع ذلك، لم تظهر في نتائج المقابلة والكلام أية معطيات تناسب حجم التطورات النظرية عنده، والسبب إعادة تنشيط مقولة الاحتياط في الفتوى، بوصفها الوسيلة الأنجع للحد من ما يسمى التأثيرات العسبية لبعض النتائج العلمية البحثية وفي خلاصة تصورياً للموقف الأصولي، أنه رغم تنامي نظرية السند، إلا أن الهاجس النفسي ظل سائداً في الوعي الأصولي يحول دون تحولات جذرية في النتائج العلمية تناسب مستويات النقد في مدرسة السند، سيما ما كان مع الحوثي وأمثاله، وهذا ما جعلنا نعتقد بأن الأصولية وإن كانت اتجاهات عقلانية بقديماً إلا أنها كانت مسكونة على الدوام بنزعة تراثية استلابية، في تحليل نهدف منه قراءة المسار لا تصويب التجربة أو رفضها والذي يعزز ما نقوله النقطة الثالثة القادمة

ثالثاً: تركت التجربة الأخبارية في مجال السنة بالخصوص تأثيرات على العقل الأصولي نفسه، وهذا ما نعتقد أنه عرّز من النزعة التراثية في هذا العقل، ففكرة عدم جوار تفسير القرآن إلا بالسنة وإن عيبت نظرياً بعدم التقيد الأصولي لها كما سيأتي، إلا أنها احتفظت بقسط من العصور المهدائي رغم ذلك، كما يقول الشيخ مرتضى المطهري<sup>(١)</sup>، وهكذا سرّت مرة دقيقة في الاحتفاء بريد فهم النص دون التعدي عنه أبداً، بل لاحظنا - كما تقدم - أن مقولة يقينية السنة قد أخذ بها جماعة من الأصوليين أنفسهم.

وبحسب وإن كنا نعتقد بأن التنافر ووجود النقد يرشد الانطلاق الأصولي، ويحول دون إهراطه أو تقييده، فيشكل وجود مثل التيار الأخباري عصباً ممسكاً بحركة الدفع الأصولية.. وهو أمر جيد في الفلسفة والعلوم، إلا أن له من الناحية الثانية بعض السلبيات التي يفترض أن يتم تلافيها، ذلك أن معنى أن يمكن الأصولي صاحب الأخباري، هو أن تحدث أحياناً بعض أنواع الشلل في حركته نتيجة الشد الذي يقوم التيار الأخباري بممارسته، ونحن عندما نتكلم هنا عن الأصولي والأخباري فإنما نعني من ناحية ثانية تيار العقل والنص، ومن ثم فحضور النص كما يرشد حركة العقل ويحول دون إهراطها، ربما يؤدي إلى شلها بل إلى قتلها من الصميم، وهذا ما لاحظناه في إطار جزئي، فإذا أخذنا ظاهرة حضور الآخر (السني) في الذات وجدنا أنها عقلت تقريباً أواخر العقبة الأخبارية، فلم نجد تلك الشروح أو العواشي المستورة على أصول أهل السنة أو حتى استحضار نظريات الفكر السني في الدرس الأصولي إلا نادراً، وإذا أريد القول بأن مرجعه إلى ظهور بدائل شيعية مثل «زبدة الأصول» لبهائي (١٠٢١هـ) أو «الوافية» للماصل

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

التونسي (١٠٧١هـ) فإن هذه البدائل كانت موجودة سابقاً مع «الذريعة» للمرتضى (١٢٦هـ) ثم «معارج الأصول» للمحقق العلي (١٧٦هـ)<sup>(١)</sup>، ومن بعدهما «معالم الأصول» للشيخ حسن (١٠١١هـ)، وإذا كنا نعتقد بوجود دور للتضعف الأصولي الداخلي ساهم في رفع الحاجة عن أصول أهل السنة، فإن للقطيعة التي تضاعفت مع أهل السنة، والتي كان من أسبابها الحركة الأخبارية، دوراً في هذا الواقع، ولهذا غابت كلياً - تقريباً - عن ساحة الدرس الأصولي الشيعي في القرنين الأخيرين عناصر الالتقاء مع الآخر السني، ولم يعد هناك حضور لنتاج أصول أهل السنة في الوسط الشيعي، وهو أمرٌ كل ما يدعيه فيه أن للأخبارية دوراً في تكوينه دون أن نحصر تكوينه بها.

رابعاً: كان للملاحظات التي وضعها الأخباريون على علم الرجال والدراية من جهة وعلى نظرية السند من جهة أخرى دور في ردّ فعل في الطرف الآخر لترسيخ دعائم العلوم المتصلة بالسند، وسدّ الثغرات العائدة فيها، من هنا وجدنا تقامياً ملحوظاً لعلم الرجال منذ القرن الثاني عشر الهجري وحتى العصر المعاصر، تأكيداً بذلك على نظرية السند ورفضاً للمقولات الأخبارية، ملاحظنا كتابات جديدة ودات طابع موسوعي وشمولي وشيوي في الوقت عينه، كان منها قاموس الرجال للفتحي (١١١٤هـ)، وتنقيح المقال للمامقاني (١٣١٥هـ)، وجامع الرواة للأردبيلي (١٣١٢هـ)، ومعجم رجال الحديث للخواص (١٤١٢هـ)، ومعجم الرجال للبهائي (١٢٣هـ)، ونقد الرجال للفتحي (١١١هـ)، وحلوي الأقوال للشيخ عبد النبي الجزائري (١٠٢١هـ)، والرواشح السماوية للميرداماد (١٠٤١هـ) وله كتاب الرجال أيضاً، ورجال الشيخ الحافسي (١٣٣٤هـ)، والفوائد الرجالية للخواص (١١٧٢هـ) ورجال السيد بحر العلوم (١٢١٢هـ)، والموائد الرجالية للوحيد البهبهائي (١٢٠٥هـ) وكذلك تعليقاته على منهج المقال، ومقبس الهداية للمامقاني (١٢٥١هـ)، ونهاية الدراية للنصدر (١٢٥٤هـ)، ومنتهى المقال لأبي علي الحائري (١٢١٦هـ)، وتكملة الرجال لعبد النبي الكاظمي (١٢٥٦هـ)، وجامع المقال للطريحي (١٠٨٥هـ)، وطرائف المقال للحائلي البروجردي (١٣١٢هـ)، وشعب المقال لسراقي (١٣١٩هـ)، وعدة الرجال للأعرجي (١٢٢٧هـ)، والموسوعة الرجالية للبروجردي (١٢٨٠هـ)، والرمائل الرجالية للخطفي (١٢٦٠هـ)، وسماء المقال للكلباسي (١٣٥٦هـ)، وتوصيف المقال للملا علي كني (١٣٠٦هـ) ... فضلاً عن المؤلفات المعاصرة اليوم.

وعبرها من عشرات المصنفات الهامة والضخمة في الرجال والحديث سبها في الرجال، وكلها تشي بالتنامي التصاعدي - بعد الهرمية الأخبارية - لنظرية السند، ولو بأشكال مختلفة لها، لا تتطابق حرفياً مع صيغة الملامة العلي، كما سنرى فيما بعد.

١ - المعروف أن مثل كتاب المعارج والرهبة والنوطة والمعالم من الكتب الأصولية التي تحولت إلى كتب دراسية في العصور الشيعية، كما تحولت إلى مئتين كثر عليها الشرح والتطبيق والبحث.



خامساً: ثمة امتياز جوهري للأصولية عن الأخبارية، وهو القراءة الواقعية للفكر حسب رأينا، لقد حاولت الأخبارية أن ترى التراث يقينياً في مظاهره كافة سنداً ودلالة كما لاحظنا، لكن المدرسة الأصولية كانت ترفض بشدة هذه القراءة، فكانت أكثر واقعية في دراسة المدّة المعرفية المحمّلة بها، إن القرائن المتضاربة التي شاهدها الأخباري لإثبات اليقين بصدور النصوص وبلغت أوجها - كما سبق - مع الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، لم تكن تقتنع الأصولي، وقد شاهدنا فيما مضى، كيف كانت شواهد اليقين بالمضمون التي ذكرها الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في «المدّة» قد تعرّضت لنقد بعد العلامة كما ظهر من مطاوي كلمات الشهيد الأول في «ذكرى الشيعة»، ورغم أن الحركة الأخبارية أرادت مضاعفة هذه القرائن إلا أن مدرسة الأصول لم تقتنع بذلك، وجبشت كل ما نسميه عناصر التشكيك والنقد؛ لكي تؤكد أن التاريخ والتراث ليسا بذلك الوضوح الذي يقوله الأخباري.

وقد تنامت نعمة النقد العقلاني للموروث، والقراءة الواقعية للمعطيات دون تهويل... إلى حدّ بلغت فيه مرحلة مصرطة في العقل الأصولي كما سنذكره لاحقاً بتفصيل أكبر، عظمت فكرة الاسداد، لتدلّ على أن العقل الأصولي كتّف من حملاته النقدية على المعطيات المعرفية المتوفرة في قراءة التراث، إلى جانب عناصر أخرى لعبت دوراً في تكوين معرلة الاسداد.

ولا نريد التفصيل أكثر هنا في هذا الموضوع وسيتّركه للفصل القادم إن شاء الله تعالى، بقدر ما نريد التركيز على هذا الامتياز، وأن التعاديات التي كانت تحصل ترجع في بعدها المنهجي إلى عناصر من هذا النوع.

والفرق بين ما قلناه هنا، وما قدّمناه في الأمر الأول، أننا نريد هنا التركيز على البعد المعرفي، أمّا هناك فتريد التركيز على البعد الواقعي للتراث، ما يقتضى التنبية دوماً للالتباس.

سادساً: بعد نهاية الحرب الأخبارية الأصولية بدايات القرن الثالث عشر الهجري، وتماهي المدرسة الأصولية مما أصابها، لم يجد الأصوليون حرجاً في توظيف المعطيات الأخبارية، فتحوّلت نتائج الأخباريين الحديثة إلى مرجع، ووسائل الشيعة خير شاهد، كما النصف البحث الأصولي معطيات الأخبارية في إعادة التكوين النصّي لعلم الأصول قدخلت تلك النصوص مجال الدرس الأصولي، وبقوة دون حرج أو إقصاء، من هنا لاحظنا تنامياً نصياً بعد الأخبارية إلى جانب التنامي العقلي الذي تقبّل مع الخواساري (١٠٩٩هـ) في «مشارق الشموس»، وبلغ دروته مع الإسمعيلي الكمباني (١٢٦١هـ) في «نهاية الدراية»، لكن التنامي العقلي كان مركزاً على مصادر الاجتهاد الفقهي، ومغنياً نسبياً عن مثل علم الكلام، ولهذا خبا صوت علم الكلام عقلياً، مما ساعد على تنامي النعمة النصية فيه إلى بدايات القرن الرابع عشر الهجري.

## نظرية السنة في الفقه الإسلامي الشيعي

مسابعاً: لم يصف الأصوليون كثيراً عند مفهوم البدعة، في التأسيس لمصطلحات جديدة أو مقولات حديثة، فقد كان نقد الأخباريين عليهم في قصة التقسيم الرباعي وأنه بدعة غير ذي بال، بل واصلوا طريقهم في إنتاج نظم جديدة ومقولات جديدة كما عرفت الأبحاث الأصولية بمصطلحات جديدة منذ الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وحتى العصر الحاضر، وبهذا برزت الناحية العقلانية في التيار الأصولي الراهض لأشكال السمية الجامدة.

ثامناً: في سياق بحثنا، وجدنا أن أوائل الأبحاث النقدية المركزة على نظرية يقينية السنة كانت مع الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) في رسالته في الاجتهاد والأخبار إلى جاسب شاه في الفوائد الحائرية، وقد وجدنا أن ارجاليين والدرائيين كان لهم اهتمام مميز في هذا الموضوع، إلى حد يمكن القول: إنهم صارعوا الأصوليين في نتائجهم حول هذا البحث إن لم نقل بأنهم هاقوهم، فقد كان رد السيد حسن الصدر (١٣٥٤هـ) في نهاية الدراية على المحدث البحراني في العدايق من أوسع الردود على البحراني، إلى جانب ردود الكجوري الشيرازي في فوائد الرجالية عليه، كما كانت أبحاث الملا علي كني في توضيح المقال - رداً على نظرية يقينية السنة - معبرة في الشمولية والتركيز سيما على محاولات الحر العاملي، وهكذا وجدنا مداخلات العلامة المامقاني في «تفحيح المال» موسعة وفيها شمولية واستيعاب إلى حد جيد.

بعم، كان نقد الميرزا موسى التبريزي (١٣٦٠هـ) في «أوثق الوسائل» من أوسع النقوض الأصولية على النظرية الأخبارية، وبشكل خاص على ما قاله الأمين الاسترآبادي في «الفوائد المدنية»، وقد استعان الميرزا بكلمات الوحيد البهبهاني في تسجيل نقده. وقد ذكر الشيخ الأنصاري أن لديه رسالة حامية في الرد على الأخباريين حول هذا الموضوع، إلا أن الميرزا التبريزي بصرح في «أوثق الوسائل» بأنه بدل فصارى جهده ليلوغ هذه الرسالة فلم يثر عليها أبداً<sup>(١)</sup>.

كما نصّ الشيخ عبد النبي الكاظمي (١٢٥٦هـ) في «تكملة الرجال»: على أنه صنف رسالة مستقلة في الرد على يقينية السنة عند الأخباريين وسمّاها «الحقّ الحقيق»، وهي رسالة بصريح السيد محمد صادق بحر العلوم - محقق التكملة - بعدم العثور عليها<sup>(٢)</sup>. وهكذا لاحظنا أن الفاضل محمد حسين الأردكاني كانت له مداخلة رئيسية في الموضوع في كتابه «غاية المسؤول في علم الأصول»، وهو عبارة من تقرير درسه الذي كتبه السيد محمد حسين الشهرستاني (١٣١٥هـ)، إلى أن بلغ الحال مع السيد الخوئي (١٤١٣هـ) الذي كانت مداخلته في الجزء الأول من معجمه ملخصة وموجزة، سرعان ما

١ - الميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ١٢٢

٢ - عبد النبي الكاظمي، تكملة الرجال ١، ٢٥.

سجل نقداً عليها الرجالي المعاصر مسلم الداوي، وذلك في كتابه «أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق»، لتكون للشيخ المعاصر محمد سند مساهمة غير قليلة في المسألة في كتاب «بحوث في مباني علم الرجال»، ولينتقدها نقداً شديداً وموسماً الباحث المعاصر السيد علي أبو الحسن في كتابه «الانتصار لصحة الكافي للسائيني».

لكن كلمات الأصوليين غدت - منذ حوالي القرن - تتجه نحو اعتبار الموضوع أشبه بالبدية الواضحة، ولهذا لم يجد له حصواً منذ فترة طويلة في مباحث خبر الواحد من علم أصول الفقه. بل لاحظنا أنهم باتوا يمرّون عليه مروراً سريعاً، فلتراجع مجمل المصنعات الأصولية منذ حوالي القرن. فإن غالبها على هذه الشاكلة، نعم للدراسات الرجالية مساهمة ما تزال ذات حضور أكبر يعطيه القارئ في المباحث التقييمية في علم الرجال.

هذه صورة موجزة ومكتّفة عن المشهد في الناحية الأصولية والرجالية والدرائية. أمينا عرضها ليأخذ التصور بمعناه الكلي وتشكّل رؤية أكثر شاملاً<sup>(١)</sup>.



١ - يجب أن نشير مرّة أخرى إلى أننا أحرصنا عن ذكر المناقشات والبحوث الجرفية المزعجة في موضوع بقرينة السنة وغيره مما وجدناه في بعض الكتب من الرسائل الأصولية للبههاني، وتلخيص المقال للمامقاني، وعاية المسؤول للشهرستاني، وأوراق الوسائل للبربري وشرح مقدّمة العداق للأعرجي و. لأننا غير معنيين بالفروع الجرفية والمناقشات الموردة، وإنما نهتمّ بالحارطة العامة والمسارات المنهجية وظواهر التقييم الكلية.



## القسم الثاني:

### مبدأ السنّة فقط وسقوط المرجعية القرآنية

تجهيد:

قد لا يكون مبالغة القول: إنّ إعادة ترسيم مصادر المعرفة في الفكر الديني، وتحديد مراتب هذه المصادر ودرجاتها ثم - وعلى أساس من ذلك - تحديد علاقتها ببعضها البعض.. إحدى أهم مشكلات هذا الفكر في العصر الحديث، وإحدى الضرورات البالغة الأهمية لإعادة تكوين هذا الفكر بما يثبت فيه - على الدوام - الحيوية والنضارة.

وفي خضم هذه التحديات، يواجه الفكر الإسلامي عموماً والشيعي خصوصاً موضوعاً شائكاً يتمثل في مرجعية النص القرآني في الفكر والثقافة، فهل يمكن الرجوع لهذا النص مباشرة؟ وهل يمكن الاستناد إليه في استنباط النظريات الإسلامية؟ وما هو المقدم على الآخر القرآن أم العقل أم السنّة؟ هل السنّة ذات أولوية على النص القرآني حتى تحمد من مرجعيته ليكون الوصول إليه عن طريقها فقط أم للنص القرآني شخصيته المستقلة وعلاقته المباشرة بالعقل الإنساني والفهم البشري؟

أسئلة كثيرة لسنا بصدد الحديث عنها، إنما نهدف إلى ممارسة قراءة تاريخية للمناخ الشيعي فيما يخص مرجعية النص القرآني مقابل الاتعاء الداعي إلى مرجعية السنّة فقط، مع ادعاء المجز عن فهم النص القرآني - بدرجة أو بأخرى - دون الاستعانة بالسنّة المنقولة.

هذا الموضوع، انفجر قنبلة هائلة في المناخ الشيعي عندما دوت صيحة الاسترأبادي (١٠٣٦هـ) تملن تكوين الاتجاه الأخباري الحديث عند الشيعة، اتجاه أحدث ظهوره - كما رأينا - إحدى أكبر الانفجارات في تاريخ الثقافة الشيعية، قربان من الزمان ملنا صراعاً فكرياً حاداً، بلغ أحياناً حدّ القتل حينما دخلت جماعة على منزل الميرزا محمد الأخباري (١٢٣٢هـ) في بغداد لتقتله مع ولده وأحد تلامذته، في إشارة إلى بلوغ هذا الصراع حداً بالفا<sup>(١)</sup>.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

سندرس هذه المرة الظاهرة الأخبارية فقط من زاوية موقفها من مرجعية النص القرآني ونص السنة، بعد أن فرغنا من تحديد موقفها المبدئي من السنة الشريفة، ونحاول تحليل تطوّر المفهوم الأخباري لهذه المقولة التي نادى بها الأخباريون دوماً، عنيت «مقولة السنة وحدها لا غير»<sup>(١)</sup>، كما نحاول رصد التفاعلات التي أعقبت انطلاق مقولة «السنة فقط»، فيما عرف بعد ذلك بالصرع الأخباري الأصولي على هذه الجبهة، لنحدّد - في النهاية - الخاتمة التي بلغها الفكر الشيعي بعد حراك فكري زاهر بالمعطيات الثرة دام قرنين من الزمن، وبحسب رأينا: ما يرال.

وإنّما نقول: لا يرال، لأنّ الأخبارية وإن انحسرت اليوم انحصاراً كبيراً حدّاً، ولم يعد لها من وجود رسمي نافذ إلا في أماكن محدودة مثل بعض بلاد البحرين والقطيف والأحساء وجنوب العراق وحراسان . إلا أنّ انهيار مدرسة قد يسمع ببقاء عناصر فكرية متسرّبة منها إلى المدارس الأخرى التي ما تزال حية إلى اليوم، بما فيها المدرسة المقهية - إن صحّ التعبير - للمدرسة الأخبارية، أي مدرسة علم أصول الفقه، وهذا التسرّب ربما لا يكون مدروساً، كما ربما لا يأتي من اتجاهات أخبارية، وإنّما من مناحات تتسهم بتطبيقاتها مع الإطار المعرفي الأخباري العام، الذي سبق وأنّ أشرنا إلى بعض معالمه في هذا الفصل ولا يراد هنا تحويل الأخبارية إلى قرآنية، فهي في قناعتنا تيار باهض وحريء وأصيل في الوقت عينه، لكن إعادة بحث روح المقولات الأخبارية بأجسام جديدة وهياكل حديثة، يضع الباحث أمام تحدٍّ حاد، يمرض عليه إعادة قراءة التجربة الأخبارية، لما لذلك من ضرورة في رسم منهاجيات التعامل مع الواقع المعاصر.

ولا نهدف بذلك تصفية حساب مع الواقع عبر نقد التراث، كما وقع فيه غير باحث معاصر، وإنّما لمس العيوب الجذرية والأسباب العميقة التي كوّنت العقل الأخباري لرصد

١ - تقوم مقولة السنة وحدها لا غير في العقل الأخباري على ركبتين، أحدهما إيجابي وهو مبدأ بقرينة السنة، وثانيهما سلبي، وهو إسقاط مرجعيات العقل والإجماع والكتاب، وإنّما خصّصنا بحثنا في مرجعية الكتاب، لأنّه المرجعية التنصّية الوحيدة غير السنة، ماقتضى رصدها في النصوص الأخبارية، دون الإجماع والعقل لغرضهما عن إطار البحث، سيما وأنّ سقوط مرجعية القرآن متّصل عضوياً - بشكل أكبر - بمرجعية السنة، إذ حصر الأخباريون فهم لقرآن بالسنة.

مدى التعامل مع مدارس الواقع المعاصر، ولعلّ موضوع مرجعية النص القرآني أو السنة فقط من أهمّ المواضيع التي ما زالت تحظى ببقايا لها في العصر الحديث، مما يفرض تفكيكها ووعبها في جذورها المعرفية وبناءاتها الدينية النصية ممّا.

## بين المرجعية القرآنية والحديثية اتجاهات ومواقف تراثية

### الاتجاهات العامة في مرجعية النص القرآني

وقبل أن يبدأ بتحليل نظرية «السنة فقط» التي دعت إليها الأحزابية لا بدّ - بدايةً - من استعراض صورة عامة عن مواقف الاتجاهات الفكرية الإسلامية من مرجعية النص القرآني، ثم رصد بعض ملامح الموقف في التراث الشيعي، والذي لاحظناه أنّ ثمة اتجاهات أربعة تجادبت - وما تزال - التيارات الفكرية الإسلامية، نوجزها مدجلاً:

**الاتجاه الأول:** وهو الاتجاه الذي يذهب إلى حصر المرجعية النصية بالقرآن وحده، وقد نادى به جماعة ياكمنية، وأعلّنه في العالم العربي أمثال محمد توفيق صدقي<sup>(١)</sup>، وهناك ما يلوح أنه كان موجوداً لدى جماعات قديمة كبعض المعتزلة<sup>(٢)</sup>، وسيأتي مزيد من الحديث عنه في الوسط الشيعي في الفصل السادس من هذا الكتاب، إن شاء الله.

**الاتجاه الثاني:** ويرى حصر المرجعية الفكرية بالحديث خاصة مستمداً القرآن، نادى بذلك بعض جماعة الأخباريين في المذبح الشيعي على تفصيل سوف يأتي بعون الله تعالى.

١ - انظر: محمد توفيق صدقي، مجلة المار ٩: ٥١٧، ٩٠٦ و

٢ - انظر: ابن إدريس الشافعي، كتاب الأم ٧: ٢٧٢ - ٢٧٨، حيث عقد مصداً حمل عنوان «باب حكاية قول الطائفة التي ردت الأخبار كلها»، مما يدل على وجود اتجاه كهذا في عصره، وانظر حول موقف المعتزلة، علي عبدالمناح المغربي، المرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ٢٠٢، وقد تمّ التصريح بمخالفة الجبالي - أحد أعلام المعتزلة - لحبر الواحد في نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة الطي<sup>٢٩٠</sup>؛ كما نسب إنكار حجّة الحبر إلى أبي الحسين الخياط وجماعته في موسوعة الفرق الإسلامية، لمحمد جواد مشكور<sup>٢٤٢</sup> وأيضاً في قاموس الإسلام، لأحمد عطية الله ٢: ٢٠٦، ونسب المظهر الرازي إنكار الإجماع وحبر الواحد إلى النظامية من المعتزلة في كتابه: اعتقادات الفرق المسلمين والمشرّكين: ٤١ وإنما قلنا: «بعض المعتزلة»، لأن البعض الآخر لم يكن كذلك، انظر رهندي جاز الله في كتابه «المعتزلة»: ٢٤٩ - ٢٥٢؛ وكذلك راجع الدكتور عبد الستار الراوي، «العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي»: ١٤٦ - ١٥٠.



الاتجاه الثالث: ويرى وجود القرآن والسنة في رتبة واحد وإن تقدم أحدهما على الآخر هنا أو هناك، يشكلاً مما مرجعية موحدة، وهو الاتجاه الغالب في التراث الشيعي عموماً.

الاتجاه الرابع: ويرى للقرآن الرتبة الأولى بلا حاجة للحديث حتى في فهمه، لكن الحديث له مجاله الخاص، وهو ما ذهبت إليه بعض الاتجاهات، أبرزها مدرسة العلامة الطباطبائي (١٩٨١م).

### التراث القديم وإشكالية مرجعية السنة والقرآن

يحاول الاتجاه الأخباري - كما لاحظنا سابقاً - إيجاد نمطه في العمق التراثي القديم، سيما مع مدرسة الشيخ محمد بن علي بن الحسين الصدوق (٢٨١هـ)، وحتى لا ندخل الموضوع على عجلة كان من اللازم الإشارة إلى أن حصر المرجعية النصية في السنة واستبعاد الكتاب مشروع جديد ظهر مع الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، كما يصرّح بذلك بعض رادة الأخبارية أنفسهم<sup>(١)</sup>، ولم يكن مناج الثمالة الشيعي ليعني إشكالية من هذا النوع قبل ذلك، لكننا في سياق بحثنا وحدنا نحياً هاماً ربما يكون بدايات أولية لا تماهي مقولة الأخباريين بل تهيء لها، ويمود هذا النص إلى الشيخ الصدوق (٢٨١هـ) في كتابه «معاني الأخبار»، حيث يحاول إقامة الدليل على صحة الإسناد<sup>(٢)</sup> بالقول بأن القرآن والسنة النبوية احتمالان التأويل والوجوه الكثيرة، فإذا لم يجعل الله معبراً عن كتابه في كل عصر لرم تصويفه تعالى الاحتلاف في الدين، ولما حمل مخبراً لزم أن يكون صادقاً معصوماً. وعقب هذا الاستدلال أكد الصدوق برهانه بدليل يقضي، ثم قال: «كذلك لا يجوز أن نتعبد نص به (أي بالقرآن) إلا ومعه من يقوم ههنا مقام النبي ﷺ في قومه وأهل عصره في التبيين لناسه ومنسوخه، وخاصة وعامة، والمعاني التي عناها الله عز وجل بكلامه دون ما يحتمله التأويل...»<sup>(٣)</sup>، ثم ردّ الصدوق أن تكون الأمة هي الشارح لنا لهذا النص المقدس<sup>(٤)</sup>، ونحو هذا النص نص آخر له أيضاً في كتابه «كمال الدين وتعام الضمة».

١ - انظر: الشيخ يوسف البحراني، الدرر النجمية وملتقطات اليوسعية، ٢ - ٣٣٩.

٢ - الشيخ الصدوق، معاني الأخبار، ١٣٣ - ١٣٤، ونحدر الإشارة إلى أنه كانت توجد بعض حالات الجدل حول الموضوع خارج المناخ الشيعي آنذاك أيضاً وقد رأيت في شرح المواقف، للشيخ الجرجاني ٨: ٢٨٧ أن هناك فرقة من المعتزلة كانت تسمى انهشامية، نسبة إلى هشام بن عمر الفوطي، تذهب إلى أنه لا دلالة في القرآن على حلال أو حرام، ولست أدري ماذا تعني هذه الجملة بالتحديد، هل يعني الدلالة، أم نفي التشريعات...؟

٣ - الصدوق، معاني الأخبار، ١٣٤ - ١٣٥.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

حيث يؤكد على احتمالات التأويل في القرآن وعدم إمكان حل هذه التأويلات حلاً جذرياً إلا بالأئمة عليهم السلام <sup>(١)</sup>.

ربما يكون هذا من أقدم النصوص التي وصلتنا مما يلامس موضوعنا هنا - إذا استبعدنا الروايات بوصفها أحياناً مواقف لرواة - وإذا لم نرد تحليل هذا النص، وأنه هل يعني مطلقاً فهم القرآن ومرجمته أو يحاول استشراف الفهم التام للقرآن بتمام آياته عن طريق أهل البيت عليهم السلام؟ فإن ما نريد التأكيد عليه هو أنه نصر دال في الثقافة آنذاك، صدر من أكبر مدرسة حديثة شيعية قديمة.

ونحن في تحليلنا لهذين النصين بمجموعهما، نجد أنهما على مقربة من المقولة الأخبارية، والذي يقف أمام مطابقتها لمقولة الأخباريين هو سياقهما العام، غنيت سياق إثبات مبدأ العصمة والإمامة، فإن العقل الشيعي - بأطرافه كافة - يشمر بقناعة كبيرة بأن فقدان ظاهرة الأئمة المعصومين عليهم السلام سوف يؤدي إلى حسارة موضح وشارح للقرآن، ومعنى حسارة موضح وشارح ليس عموم النص القرآني، وإنما العثور على مصدر معرفي متصل بالله تعالى معصوم، يمكن له أن يحسم تنازع التأويلات وتصارع المفهوم والاجتهادات في الوسط الإسلامي.

من هنا، نعتقد بأنهما نصان قريبان جداً من المفهوم الأخباري لمقولة «السنة فقط»، لكنهما لا يماهياها على نحو البقي وفي تمام الآيات القرآنية، خصوصاً وأنه لو كان الصدوق متشدداً في ذلك تشدد التيار الأخباري لكان يجب أن تظهر صورة اختلاف في هذا الموضوع في المناخ الشيعي آنذاك، وهو ما لم نجد حول هذا الموضوع، رغم أن الطوسي قد قدم فيما بعد تصوراً محتملاً عن المفهوم الأخباري كما سنلاحظ، وخصوصاً على ما يقوله الفاضل التوني (١٠٧١هـ) من أن الصدوق نفسه هجر القرآن في العديد من مواضع «كتاب من لا يحضره العقبه»، لا سيما في مباحث الإرث <sup>(٢)</sup>.

ويتلو هذا النص في دلالته نص آخر لاحق رعباً (ق ٦ هـ) لا يكاد يحلو من أهمية،

١ - الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة ١٢٩ - ١٣١، وإنما جعلنا نص «المعالي» أقدم النصوص، لأن الطهراني في الدرمة ٢٤٠، ٢٤١ نقل عن السماهجي في حاشية نسخة من نسخ «المعالي» أنه كتب عن السيد ابن طاووس في الطرف أن نهاية كتابة «المعالي» كان سنة ٣٢١هـ، ويؤكد الطهراني رؤيته لهذه النسخة، أما كتاب «كمال الدين» فهنَّ الصدوق في المقدمة، ٢٢ - ٢٣ أن سبب تأليفه له كل ما وقع منه في بيشابور، وقد ذكر الأمين في الأعيان ١٠: ٢٤، أن الصدوق زار مشهد في أصوام ٣٥٢ و٢٦٧ و٣٦٨هـ ومنها - أحياناً - كان يذهب إلى بيشابور، ويصنَّ الفخاري محقق «كمال الدين» أنه دار بيشابور عام ٣٥٢ و٣٥٥هـ، إذاً فقد ألف «المعالي» ٢٢١ هـ و«كمال الدين» بعد ٣٥٠هـ، فالمعالي الأخبار قبله.

٢ - الماصِل التوني، الواضحة في أصول الفقه: ٢٥٩.

فقد سجل الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي صاحب تفسير مجمع البيان مقدمة لتفسيره، تحدث فيها - فيما تحدث - عن هذا الموضوع فقال: «واعلم أن الخبر قد صح عن النبي ﷺ وعن الأئمة القائمين مقامه ﷺ أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح، والنص الصريح...»<sup>(١)</sup>، إلا أن الطبرسي لم يُظهرنا كثيراً حتى دخل في تحليل مسألة التفسير بالرأي، ففسره بحمل القرآن على الرأي دون العمل بشواهد أفاضله، مستشهداً لذلك بمدح الله تعالى «الذين يستنبطونه» ودمه من لم يتدبر فيه، وذكره أن القرآن عربي، وكذلك أحاديث عرص الروايات على الكتاب... كل ذلك يؤكد - عند الطبرسي - أنه سبحانه «بين أن الكتاب حجة، ومعلوم عليه، وكيف يمكن العرص عليه وهو غير مفهوم المعنى؟! هذا وأمثاله يدل على أن الخبر [أي رواية النبي عن التفسير بالرأي التي رواها السنة كما يقول الطبرسي - ولو أصاب] متروك الظاهر...»<sup>(٢)</sup>، كما يحتمل الطبرسي أن يراد بهذا الخبر تفسير الآية المحملة التي لا يبيّن ظاهرها عن المراد بها تفصيلاً كتفاصيل العبادات<sup>(٣)</sup>

وإذا فإبنا النص الأول للطبرسي مع تنمّة كلامه بدا لنا،

أولاً: إن حمله حول قضية إمكانية فهم القرآن بدون شيء آخر كان مع اتجاهات غير شيعية، ولا يدل النص بأكمله على أن جدلاً دخلياً كان مستمراً<sup>(٤)</sup>

ثانياً: إن تنمّة كلام الطبرسي تبين أنه يقرب بإمكان فهم القرآن وحجّيته، وأنه المحك لقبول الأحاديث، مما يعني أن المقطع الأول فيه شيء من المفارقة مع التنمّة تجعلنا على الأقل نقف دون الحرم برأي نهائي حول الطبرسي، وإذا صعدنا إلى ذلك ما اخترناه سابقاً من أن الطبرسي لم يكن قاتلاً بحجّيه خبر الواحد، فهمنا أن قوله: «الأثر الصحيح، والنص الصريح» أريد به النصوص لقطعية المؤكدة.

ثالثاً: رغم وجود بعض التثوّش في مصطلح التفسير عند الطبرسي إلا أنه عرّف في بداية الفن الثالث من مقدمة محممه التفسير ولتأويل بالقول: «التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر»<sup>(٥)</sup>، وهذا التعريف لمصطلح التفسير إذا صعدناه لنص الطبرسي السابق (موضع الشاهد) أيقننا بأن مراده من

١ - الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٨٠.

٢ - المصدر نفسه: ٨٠ - ٨١.

٣ - المصدر نفسه: ٨١ - ٨٢.

٤ - لكي يتّلع القارئ على طبيعة بعض النصوص السنّية التي تقدّم السنّة على الكتاب، ليعي الموقف السنّي تلك العقبة ويعمهم حمل الطبرسي، راجع - كمثال - ابن عبد البر القرطبي في جامع بيان العلم وفضله: ٤٢٥ - ٤٣٢، والسيوطي في مفتاح الحجة في الاحتجاج بالسنة ٢٦ و.

٥ - الطبرسي، مجمع البيان ١: ٨٠.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ضرورة الرجوع إلى السنة لتفسير القرآن، هو الرجوع في الآيات المشككة، لا في تلك التي يمكن حل الإشكال فيها بالاعتماد على الظهور، فإن هذا لا يسمى عنده تفسيراً بل تأويلاً. ومعنى هذا الكلام أن الطبرسي يرى مرجعية النص القرآني مباشرة وإمكانية فهمه إلا في حالات تنسد فيها سبل كشف المراد ويدعو المعنى بالنسبة إلينا مؤشكلاً، أو لا أقل من أننا لا نستطيع التأكد من أن الطبرسي كان يمنع عن الاعتماد على ظهور النص القرآني، حتى يكون حلفية تاريخية للأخباريين في عمق التراث الشيعي.

لكن موقف الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) يندو حاسماً حينما يذكر نص الطبرسي (في الحقيقة هو نص الطوسي<sup>(١)</sup> أخذه عنه لطبرسي) بعينه ثم يجعل بقده على الفائلين بعدم إمكان فهم القرآن، مستنداً بحملة آيات تبين أنه «مبين»، «عربي»، «لسان قومه» «تبيان»...

ثم يقول: «عكيف يجوز أن يصعب بأنه عربي مبين، وأنه لسان قومه وأنه بيان للناس ولا يفهم بظاهره شيء؟»<sup>(٢)</sup> ويذكر ما أسلفناه عن الطبرسي، فيؤول أحبار التفسير بالرأي مشكلي يصرفها عن النهي عن تفسير القرآن.

والمهم عند الطوسي تقسيم معاني القرآن إلى أقسام أربعة:

- ١ - ما احصى الله تعالى بالعلم به فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه.
- ٢ - ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكل من عرفه اللغة.. عرف معناها..
- ٣ - ما هو مجمل لا يبين ظاهره عن المراد به مطلقاً... (تفصيلات العبادات مثلاً).

٤ - ما كا اللفظ مشتركاً بين معنيين فما راد عنهما، ويمكن أن يكون كل واحد منهما مراداً، فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد به فيقول: إن مراد الله فيه بعض ما يحتمل إلا بقول نبي أو إمام معصوم...<sup>(٣)</sup>

ثم يشير الطوسي إلى رخصه الاعتماد على طريقة (أخبار) الأحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة<sup>(٤)</sup>.

وبهذا يظهر لنا أن الموقف الشيعي القديم لم يكن على عداء مع الخوص في تفسير القرآن دون نص روائي إلا في حالات محدودة يقبل بها الفكر الشيعي اليوم أيضاً على وجه العموم أو الغالب، وإذا ما كان فهو كامن في ثنايا التيارات الحديثية إذا قبلنا أن لنص

١ - آخر ما نص الطوسي نظراً لشموليته وسبوتته.

٢ - الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٤ - ٥.

٣ - المصدر نفسه: ٥ - ٦.

٤ - المصدر نفسه: ٧.

الصدق دلالة أو ... بل يرى العلامة العلي أن التمسك بالقرآن لا يصح إلا عند الإمامية والمعتزلة، وأنه يمتنع أن يريد الله خلاف الظاهر إلا بقربة<sup>(١)</sup>، وفي تعبيره يمتنع دلالة جيدة.

ويجب أن يلتفت القارئ إلى أننا لا نرغم عدم وجود تيار أخباري قديم، فهذا ما يحانب الصواب كما أسلفناه سابقاً بالتفصيل، خصوصاً مع وجود تصريحات بوجود هكذا تيار معن سبق الاسترآبادي، كما هو النص الواضح الذي يتحدث به العلامة العلي (٧٢٦هـ) في «نهاية الوصول»<sup>(٢)</sup>، أو من بسقيهم الطوسي في المدة بـ «المقلدة»<sup>(٣)</sup>، كما تؤكد مصادر كلامية غير شيعية أيضاً<sup>(٤)</sup>، وإنما نقصد عدم وجود حدل نظري حول شرعية الاعتماد على النص القرآني وإمكان فهمه، وإن كنا نعتقد بأن الحالة العالمية للتفسير عملياً قبل الشيخ المفيد (٤١٣هـ) كانت تعتمد النص الروائي في تفسير القرآن<sup>(٥)</sup>، ولهذا وجدنا الدراسات الأصولية القديمة عبر متفرعة لهذا الموضوع كما يظهر بمراجعة المعارج للمحقق، وتهذيب الوصول للعلامة، وإدريعة للمرتضى، والعدة للطوسي، والمعالم للشيخ حسن، ومقدمة الذكرى للشهيد الأول... وقد ذكر ذلك الشيخ محمد تقي الإصمھاني صاحب العاشمة على المعالم، مصرحاً بأن الخلاف في هذا الموضوع ظاهرة جديدة مع من سماهم بـ «ظاهرة علمائنا»<sup>(٦)</sup>.

١ - العلامة العلي، نهج الحق وكشف الصدق: ٢٨٦.

٢ - العلامة العلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢٩٦.

٣ - الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه: ١٣١ - ١٣٢.

٤ - انظر: عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل: ١١٦ - ١١٧، وعبد الدين الإيجي، المواظف في علم

الكلام: ٤٢٣، والشريف الجرجاني، شرح المواظف: ٨، ٣٩٢.

٥ - راجع: يوسف شاحت، أصول الفقه: ٩٥.

٦ - الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الإصمھاني، مديّة المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣.

## نظرية «السنة فقط»

### النشوء والارتقاء

#### الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) وتنحية النص القرآني

ظلّ الوصف في المناخ الشيعي على ما هو عليه من الارتسام الذي حظّه الطوسي في نصّه المسالفة الإشارة إليه، إلى أن جاء الشيخ محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) مؤسس المذهب الأخباري الحديث، وفي حمته سيول من النقد على الاتهام العقلاني عند الشيعة، سيما مدرسة العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، أمّح الاسترآبادي بالعقل أولاً<sup>(١)</sup>، ثم أحدث ثمرة في نظرية الإجماع<sup>(٢)</sup>، وعرج على القرآن مرفضاً مرجعيته بدور السنة<sup>(٣)</sup> وأنه لا يمكن فهمه من دونها، بل أفرط الاسترآبادي حينما ضمّ لِمَنَّة النبوة إلى القرآن فقال: «مذهب الأخباريين أن القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالمسبه إلى أدهان الرعيه، وكذلك كثير من السنن النبوية... وأنه لا سبيل إلا السماع من الصادق عليه السلام، وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالها من جهة أهل الذكر عليه السلام بل بحسب التوقف والاحتياط فيهما»<sup>(٤)</sup>. ويقول في موضع آخر: «إن من المعلوم أن حال الكتاب والحديث النبوي لا يعلم إلا من جهتهم عليه السلام، فتعيّن الانحصار في أحاديثهم»<sup>(٥)</sup>، تلك الأحاديث التي نصمّر القرآن، والتفسير عند الاسترآبادي هو عمل الأئمة فقط، لأنّ هذا - عنده - ما تواترت به الأحاديث<sup>(٦)</sup>.

والنص الثاني أكثر دلالة؛ إذ هو يطبق الكلام في الكتاب والسنة النبوية ولا يتحدث عن الغالب أو الأغلب، كما أنه يصرّح بفكرة انحصار المرجع بسنة أهل البيت عليه السلام.

١ - محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية، حجري ١٢٩ - ١٣٢؛ وتجدر الإشارة إلى أن الإطاحة بالعقل لا ينبغي أن تُفهم تجميداً مطلقاً له، هي كتب الأخباريين دراسات عقلية كثيرة، وأما تقليصاً لدوره تقليصاً حاداً جداً.

٢ - المصدر نفسه: ١٣٣ - ١٣٥.

٣ - المصدر نفسه: ١٧ و ١٣٥ و ١٧٢ - ١٧٥.

٤ - المصدر نفسه: ١٧.

٥ - المصدر نفسه: ١٧.

٦ - الاسترآبادي، العاشية على التهذيب، الورقة رقم: ١٣٢.

يعطي وضوحاً أكبر.

والسبب أنه لا يُعلم إلا من قبلهم هو أن نصوص القرآن والسنة النبوية نصوص محتملة الوجود عند الاسترآبادي، ومحكومة لنظام الناسخ والمنسوخ، إداً فلا محيص عن الرجوع إلى أهل البيت (عليهم السلام) لاكتشاف الناسخ والمنسوخ وتعيين الوجه المصيب من الوجوه المحتملة<sup>(١)</sup>.

ونجد أنفسنا في عني عن تلمس نصوص لاسترآبادي المتفرقة، لنعطف بظرفنا ناحية عنوان الفصل الثاني من كتابه «الفوائد المدنية» وهو: «في بيان انحصار ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية - أصلية كانت أو مرعية - في السماع عن الصادقين عليهم السلام»<sup>(٢)</sup>، وهو عنوان واضح الدلالة، يسجل الاسترآبادي تحته تسمة أدلة لتأكيد مرجعية سنة أهل البيت فقط، لا القرآن ولا لعقل ولا

والنص دالّ بوضوح على عدم استثناء شيء عدا الضروريات، أي تلك القضايا الواضحة البديهية المعروفة بجلاء من الدين الإسلامي، كتوحيد الله ووجوب الصلاة، وهذا يعني أن كلمة النظريات في عبارة الأخباريين تعني ما يقابل الضروري الواضح.

### التكوين الأوّل لأدلة نظرية «السنة فقط»

ونلاحظ على طبيعة الأدلة التي كونت نظرية مرجعية السنة فقط، ستعرض إيجاراً - أربعة أدلة ذكرها الاسترآبادي وهي:

الدليل الأول: ليس هناك دلالة قطعية أو إدرن أكيد في التمسك في نظريات الدين بغير كلام العترة، أما كلامهم (عليهم السلام) فلا ريب في جوار التمسك به<sup>(٣)</sup>.

ويحاول الاسترآبادي في هذا الاستدلال أن يستغل الخلاف الواقع بين بعض المسلمين قبله حول حجية النص القرآني لكي يصف من مكانة هذا النص، أو أنه يحاول الانطلاق من مناخه الفكري الخاص - وهو مناح يصح الأولوية للنص الروائي - لكي يجعل نص السنة مؤكداً فيما يلقي بغمام التشكيك على نص القرآني.

وكلتا المحاولتين مشوبتان بالخطأ المنهجي، معرّد الخلاف في نقطة لا ينحيا جانباً، كما أن مجرد الاتفاق لا يمنعها يقياً، كما يقرر ذلك الإصفهاني في «هداية

١ - «الاسترآبادي، الفوائد المدنية - طبعة جديدة - ١٧٨ - ١٧٩ وثأبه في ذلك: الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢٠: ٢٧١؛ والكركي، هداية الأبرار: ١٠١.

٢ - «الاسترآبادي، الفوائد المدنية - طبعة حجرية - ١٢٨.

٣ - المصدر نفسه.

المسترشدين»<sup>(١)</sup>، ميعا وأن المدرسة الأخبارية لا تؤمن بمكرة الإجماع والاتفاق، كما أن محاكمة الموقف انطلاقاً من فرضيات خاصة يبدو هو الآخر غير دقيق هنا، لأن الأطراف الأخرى بإمكانها أن تعكس القضية انطلاقاً من مساحتها الخاصة، ومن ثم لا يفدو هنا مرجع يمكن الأيلولة إليه للتحاكم.

**الدليل الثاني:** إن كل طريق - غير التمسك بكلامهم - يفضي إلى اختلاف الفتاوى والكذب على الله، وكل ما هو كذلك مردود<sup>(٢)</sup>.

وبعيد الاسترآبادي روح الاستدلال هذا، في دليل آخر، وهو الدليل السادس عنده، حين يذهب إلى أن العقل والنقل يحكما أن مصلحة إرسال الرسل وإنزال الكتب هي رفع الاختلاف، والموء إلى الطين - وهو عند الاسترآبادي كل مرجع غير أهل البيت عليه السلام - رواياتهم - فيه اختلاف<sup>(٣)</sup>.

وتستوقفنا هذه المحاولة، لأنها تتعامى عن الاختلاف الناشئ عن الحديث والسنة، وهو اختلاف يدعي بعضهم أنه الأساس لاختلاف المسلمين<sup>(٤)</sup>. فقد وقع التعارض في النصوص الروائية إلى حد لا يتصور، كما اعترف به الكثير من العلماء، وهو ما قدّمناه من كلماتهم، ونسب هذا التعارض في اختلافات أحاديث بين المتكلمين والعقهاء... إن ادعاء أن النصوص التي وردت إليها عن أهل البيت عليه السلام تهدد شبح الاختلاف ادعاء لا يتطابق والواقع أبداً، فإن مبدأ الاختلاف لا يميز بين نصّ واحد، بل لقد آلف الطوسي كتابه «الاستبصار فهما اختلف من الأخبار» - وهو أحد الكتب الأربعة - لأجل حلّ اختلافات آلاف الأخبار المتعارضة.

**الدليل الثالث:** النصوص الروائية الكثيرة التي هُزئت آية الذكر، وهي قوله تعالى: ﴿لَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقر: ٤٣، حيث دلت الروايات على سؤال أهل البيت عليه السلام عن كل ما لا يعلم، وهذا الاستدلال العاس عند الاسترآبادي يشبه الاستدلال السابع عنده، وهو العودة إلى الروايات الأمر بالرجوع إلى الرواة، وكذلك الاستدلال الثامن، وهو ما دلّ على أن هذا العلم عليه قفلٌ مفتاحه المسألة<sup>(٥)</sup>.

والذي يشعر به مطالع هذا الدليل أن الاسترآبادي، ومعه بعد ذلك السيد هاشم

١ - محمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٢، ٢٨٧.

٢ - الاسترآبادي، الفوائد المدنية - حجري - : ١٢٨ - ١٢٩.

٣ - المصدر نفسه ١٢٩.

٤ - راجع على سبيل المثال، إبراهيم فوري، تدوين السنة، ٦٤، ٢٩٣ - ٤٠٩، ولاحظ مجمل الفصل الثالث من هذا الكتاب.

٥ - الفوائد المدنية، حجري: ١٢٩.



البحراني<sup>(١)</sup>، أراد تكوين نظرية «السنة فقط» هنا من خلال نص السنة نفسه، وهو بذلك يصطدم في منهجه بخلل معين، وهو أن العقل غير حجة عنده غالباً، والقرآن ليس بحجة والسنة النبوية كذلك، إداً كيف وصلنا إلى حجة سنة أهل البيت عليهم السلام حتى نأخذ بها للإطاحة بالعجج الأخرى؟ والمفروض أن النص قد أخذ حجته من هذه المرجعيات، وعليه، ثمة خلل ما يجب على الاسترآبادي لتقديده القيام بنفس المحاولة التي قام بها محمد باقر المجلسي في بحاره حينما ذهب إلى أن العقل حجة حتى نصل إلى إثبات الإمام، فإذا عرفتاه توقفت حجة العقل<sup>(٢)</sup>.

ولهذا الموقف يُحسب المجلسي - على صعيد حجة العقل - على تهار الاعتدال الأخباري، لكن محاولته تشطير المنهج - إذا تمت - ليس ثمة ما يتمها هنا في كلام الاسترآبادي هذا، إلا على نظرية كاظم العراساني في تفسير كلام الاسترآبادي في حجة العقل<sup>(٣)</sup>، إضافة إلى أن الحث على سؤالهم عند عدم العلم لا ينافي الرجوع إلى غيرهم لتحصيل العلم أو بالأحرى لا يشمل حالة العلم الناشئة من مصدر آخر؛ فإن إثبات شيء لا يعني - دائماً - نفي غيره.

وربما تبقى أمام الاسترآبادي فريضة ينحو بها من الإشكالية المثارة هنا، وهي اعتبار إمامة الأئمة عليهم السلام أمراً بديهيّاً، وهو قد صرح - كما بينا قبل قليل - بأن الأمور الواضحة البديهية يمكن أحدها من نص القرآن أو نحوه، فإذا كانت الإمامة أمراً بديهيّاً صار الاسترآبادي بمنأى عن المشكلة المفترضة.

لكن افتراض بداهة مسألة الإمامة افتراض نراه بجانب الصواب، فالوضوح الشديد الذي يتلو بحثاً في مسألة نظرية شيء، والبداهة والوضوح الأولي الصرف المستغني عن البحث والنظر شيء آخر.

ولا نريد الخوض في هذه المسألة، بل نكتفي بموقف السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) في كتابه «بحوث في العروة الوثقى»، حيث يقول: «... أن المراد بالضروري الذي ينكره المخالف، إن كان هو نفس إمامة أهل البيت عليهم السلام فمن العليّ أن هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة، ولو سلم بلوغها - حدوثاً - تلك الدرجة فلا شك

١ - هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٧ - ٨.

٢ - العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٣١٤.

٣ - وهذه النظرية هي أن الاسترآبادي لم يرفض العقل القطعي الجارم بل رفض الاستنتاجات العقلية العقلية، راجع كفاية الأصول: ٣١١ - ٣١٢؛ ولعلّ عراساني أخذ هذا التحليل عن المحيّد النوري الذي أفاض في الكلام حوله في المائدة الحادية عشرة من فوائده حاشية المشترك، فانظر موقفه في الخاتمة ٣٠٩: ٩.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الفقهى

في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة، لما اكتنفها من عوامل الموص، وإن كان هو تدبير النبي وحكمة الشريعة على أساس أن افتراض إهمال النبي والشريعة للمسلمين بدون تعيين فائد أو شكل يتم بموجبه تعيين القند يساوق عدم تدبير الرسول وعدم حكمة الشريعة، فإن هذه المساوقة حيث إنها تقوم على أساس فهم معق للموقف، فلا يمكن تحميل إنكار مثل هذا الضروري على المعاص (غير المؤمن بالإمامة)، لعدم التفاته إلى هذه المساوقة أو عدم إيمانه بها<sup>(١)</sup>.

**الدليل الرابع:** حديث الثقلين الذي تحول إلى دليل استند إليه الطرفان معاً لإثبات نظريتهما، وقد فتح بابه - عند الأحباريين - الاسترأبادي، حيث ذهب إلى عدم صدق التمسك بالثقلين معاً إلا بالأخذ بكلامهم فقط في فهم القرآن، والا انفرد القرآن عن الثقل الأصغر<sup>(٢)</sup>، ومعنى ذلك أن الأخذ بالرواية الشارحة للقرآن يعدّ أخذاً بالقرآن والسنة معاً، أمّا إذا اعتمدنا على النصّ القرآني وحده دون رجوع لنصّ السنة فهمى ذلك افتراق النصين عن بعضهما، وهو خلاف مقولة النبي ﷺ: «إني أنزلت القرآن وأني أنزلت معه».

وحديث النصين موجود في مصادر كثيرة يشير منها إلى ما جاء في كسر العمال للهدي (٩٧٥هـ)، حيث ورد عن النبي ﷺ: «إني أنزلت القرآن وأني أنزلت معه» وأني أنزلت معه، كتاب الله وعترتي، كتاب الله جل مجدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وإن اللطيف الحبير حرمي أنهما لن يمترقا حتى يردا عليّ الحوض، هاظروا كيف تخلعونني بهما<sup>(٣)</sup>.

ومسألة عدم الافتراق - كما أشرنا - هي التي كانت الشاهد الرئيس للأحباريين في موضوعنا هنا.

وقد أجاد الشيخ المعاصر عبد الله جوادي أعلّي في الردّ على هذا الكلام<sup>(٤)</sup>، حينما أكّد على الفصل ما بين العترة والأحبار المروية عنها، فالاحتماح بين القرآن والعترة لا بين القرآن فيما بينهما وأحبار العترة التي وصلتنا بطريق طيّ. ولملّ من حقناً إضافة تساؤل هنا وهو: كيف حار أحد الروايات عن أهل

١ - محمد باقر الصدر، بحوث في المروة الوثقى ٣: ٢١٥.

٢ - الموائد الكنّية، جري: ١٢٨؛ واستدل بالحديث نفسه أيضاً الحرّ العاملي في الموائد الطوسية ١١٩٤ والبحراني في الدرر النجفة ٢: ٢٤٥ - ٢٤٦.

٣ - الهدي، كسر العمال ١٨٥ - ١٨٦ ج ١، ٩٤٤ وانظر السنة هذا لحديث ورواياته - شيعياً - في البرهان في تفسير القرآن للسيد هاشم البحراني ١: ٢٤ - ٢١ حيث وضعه في مقدّمات تفسيره إشارة إلى مقولة الاسترأبادي هذه على ما يبدو.

٤ - عبد الله جوادي أعلّي، تفسير تسنيم: ٧٦.

البيت عليه السلام في قصايا لم يتعرض لها النص القرآني، كتفاصيل العبادات مثلاً، أليس هذا افتراقاً لأحد الثقلين عن الآخر؟ فلماذا جار الافتراق وصار عند الاسترأبادي أمراً يقينياً لا بُس فيه، فيما منع عن الافتراق الآخر الذي يرجع فيه مباشرة للنص القرآن بحجة مضافة حديث الثقلين؟ وإذا قيل: إن كلامهم عليهم السلام موحود في القرآن بنحو الإجمال أمكن القول بأن الرجوع للقرآن الكريم هو في نهايته رجوع إليهم عليهم السلام ما دامت معطياتهما واحدة، وأما إذا قيل بأن القرآن أمراً بالرجوع إليهم فإن أدلة الأصولي تمثل أمراً بالرجوع للقرآن نفسه.

وبهذا - وعبر مطالعة تحرية الاسترأبادي التأسيسية - نكون قد استطلعنا بدايات تكوين نظرية «السنة فقط» وهدم مرجعية القرآن، وقد وجدنا أنها معاملة استدائية سرعان ما نمت مع التهار الأخباري في أدلة أكثر تطوراً، كما سفلأحظ.

#### الحسين بن شهاب الدين الكركي (١٠٧٦هـ) وجمع للنص القرآني

لم يُشر الأمين الاسترأبادي في استدلالاته إلى كمّ كبير من النصوص الروائية تساعد على دعم رأيه، بل لقد أُجمل الممول العقلاسي في هدم الظواهر القرآنية عبر الاستمالة بمعاهيم تنتمي للمعقول - مع إسنادها بيسير من النص الروائي، ولم يشر صاحب «الموائد المدنية» أيضاً إلى فكرة تفسير القرآن بالرأي لتكون معيماً له لحدّ باب المظهر في القرآن الكريم، ولهذا وجدنا أدلته ما زالت تحض - نسبياً - لدوائر المعقول أكثر من دوائر المنقول.

لكن الوضع لم يدم على ذلك طويلاً، بل ظهرت محاولة لعلها الأولى من نوعها، وكانت هذه المرة مع الشيخ حسين بن شهاب الدين الكركي (١٠٧٦هـ)، فقد آلف الكركي كتابه الشهير «هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار»، اعتمد فيه سحب البساط العقلاسي من تحت مشروع علم أصول الفقه، حينما حاول أن يجمع في الموضوعات الأصولية، مختلف النصوص المتعلقة بهذه الموضوعات، هبيل أن تُدرس فكرة: هل أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب أم لا؟ أو هل أن الجملة الشرطية لها مفهوم أم لا؟ على نطاق التحليل العقلاسي اللغوي، عمد الكركي إلى جمع الروايات التي يفهم منها - حسب رأيه - أن أئمة أهل البيت عليهم السلام أعطوا قاعدة في هذا المجال، ومن ثم وضع تلك الروايات في كتابه هذا.

وقد كانت محاولة الكركي هذه خطوة أولى في إصفاء لباس نصي على موضوعات الأصول، قلنا سابقاً: إنها إحدى الخطوات الأساسية للمدرسة الأخبارية، وهي خطوة تفرغ جهد الأصولي - خصم الأخباري - من مبرراته، وقد تلى هذه الخطوة خطوات أكبر وأكثر

تنظيماً، فبعد الكركي جاء الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) ليؤلف كتابه «الأصول الأصيلة». وبعدهما عبد العزّ الماعلي (١١٠٤هـ) إلى كتابه «الفصول المهمة في أصول الأئمة» جمع فيه موضوعات علم الأصول، والكلام، والعقائد، والطب و... على الطريقة بمسها<sup>(١)</sup>، وبعدهم السيد هاشم بن زين العابدين الموسوي الحوانساري (١٢١٨هـ) في كتابه «أصول آل الرسول»<sup>(٢)</sup>، وتوالت الخطوات... فجاء المجلسي (١١١١هـ) ليضمّ إلى المجلد الثاني من كتابه «بحار الأنوار» روايات من هذا النوع، ويُنسب إلى المتون قيامه بذلك في كتابه «الموائد الفروية»<sup>(٣)</sup> وهكذا أدّت هذه الخطوة إلى التأثير على علم أصول الفقه حتى بعد انتصاره على الأخبارية، فدخلت هذه النصوص مجال الدرس الأصولي بدرجة أو بأخرى، ولنا أن نلاحظ نصوص الاحتياط، ونصوص ظواهر الكتاب، و... في ثانيا البحوث الأصولية.

بل لقد تركت هذه الخطوة التي افتتحها الكركي أثراً حتى على الأصوليين من ناحية أخرى، فقد ألف السيد عبدالله شير (١٢٤٢هـ) أحد أعلام المجتهدين، كتابه «الأصول الأصلية والقواعد الشرعية» على هذا المنهج، لكنه جمع النصوص بما ينتصر به لصالح مدرسة الاحتياط لا الأخبار، وسبب ذلك على ما قيل<sup>(٤)</sup> - أن موطنه - الكاظمية - كان معقلاً للتهار الأخباري في زمانه، فكان بحاجة لحمايتهم بلفتهم، بحسب الشرعية منهم، تماماً كما حاوله الكركي من قبل في الطرف الآخر.

ولسنا نعارض هذه الخطوات برمتها، بل ندعو إليها كما سبق وذكرنا ذلك في دراسة أخرى<sup>(٥)</sup>، إنما نريد أن نتمتع على أفق جديد أحدثه الكركي.

وبالعودة إلى خطوة الكركي نجد عنده تطوّرات لدعم اتجاه الاسترأادي وتطوير

١ - ومما أسلفناه يظهر النقاش فيما ذكره مهدي علي بور في كتابه «در آمدي به تاريخ علم أصول».

٢٤٠، من أن تجربة العزّ الماعلي في «الفصول المهمة» كانت أول تجربة في هذا المجال، فلاحظ.

٢ - راجع: الطهراني، الذريعة ٢: ١٧٧، والأمير، أعين الشيعة ١: ٢٠١ وحسن الصدر، تأسيس الشيعة ٣١٠، وله أيضاً، الشيعة وفنون الإسلام: ٧٨.

٣ - نسب إليه ذلك البحراني في نؤلوة البحرين: ١٠٨ - ١٠٩.

٤ - جواد شير، مقدّمة مصابيح الأنوار في حلّ مشكلات الأخبار (ل)، ويذكر أن شير لم يقصر محاولته هذه على علم الأصول، بل كان - كما يصفه انصاري في سميعة البحار ٦: ٧٨ - مشتهراً في عصره بـ «المجلسي الثاني»، بل كان كتابه «الأصول الأصيلة» على ما يبدو جزءاً من كتاب ضخم له اسمه، جامع المعارف والأحكام، مع ذلك كان لشير دور في الردّ على الأخبارية، فأنشأ مجموعة كتب من أبرزها ١ - زبدة الدليل ٢ - منهج المحصلين وأخذه طريقة المجتهدين ٣ - بنية الطالبين في صفة طريقة المجتهدين، انظر المقدّمة المذكورة (ج) و(د) و(ز).

٥ - حيدر حب الله، نحو إعادة ترتيب المصادر النصوصية، الفقه نموذجاً، مجلة فقه أهل البيت ٢٤: ٢٤٩ - ١٤١.

نظريته في إسقاط مرجعية القرآن الكريم وإعلان السنة فقط مرجعاً وحيداً، وذلك على صعيد تدعيم أدلتها هي:

١ - جمعه كماً من النصوص التي تؤيد مدّ مجال الرجوع إلى القرآن إلا عبر منافذ السنة، وقد بلغت تلك النصوص تسعة عشر نصاً، وضعها تحت عنوان «في تفسير القرآن والعمل به»<sup>(١)</sup>، وبذلك راكم المستندات النصية لصالح الأخبارية مصاعفاً جهد الاسترأبادي قبله، ليدّعي - في نهاية بحثه وعرضه للأخبار - أن الروايات كثيرة<sup>(٢)</sup> . ولكي تكون على اطلاع على بعض النماذج نذكر نصين من تلك النصوص التي يستحضرها الكركي هما:

النص الأول: ما من الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال أبي عبد الله: ما صرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر»<sup>(٣)</sup> .

النص الثاني: ما رواه أبو عبيدة السلمي قال: سمعت علياً عليه السلام يقول: «آيها الناس، اتقوا الله ولا تقتوا الناس بما لا تعلمون، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال قولاً آل منه إلى غيره، وقد قال من وصعه غير موضعه كذب عليه، فقام عبدة وعلقة والأسود وأناس معهم فقالوا: يا أمير المؤمنين، فما نضع بما قد جئنا به في المصنف، فقال: يُسأل عن ذلك علماء آل محمد عليه السلام»<sup>(٤)</sup> .

٢ - فتحه - شيعياً - إشكالية التفسير بالرأي، حيث ذهب إلى تظاهر النصوص عن الأئمة عليهم السلام بالمنع عن تفسير القرآن على ظواهره، واستنباط الأحكام النظرية منها، وقد أتى على ذكر بعض نصوص التفسير بالرأي في الفصل نفسه<sup>(٥)</sup> .

وقد لاحظنا سابقاً في نص الطبرسي في مجمع البهائم أن إشكالية التفسير بالرأي كانت حاضرة في وعي المفسرين، لكننا قلنا هناك: إن الذي يبدو من الطبرسي هو أن هذه الإشكالية كانت تنتمي إلى المكر المسمّى، ولم تكن موجودة - على مستوى شرعية التفسير القرآني - في الفكر الشيعي، أمّا هنا فوجدنا الكركي يحصرها في الساحة الشيعية بقوة، ويوظفها توظيفاً قوياً في تشييد نظرية «سنة فقط» .

٣ - مساهمته في تكوين فكرة، أن القرآن خاص بالأئمة عليهم السلام وأنهم هم المحاطيون به خاصة، لا سواهم، مما يحيل للأخر مجال الرجوع للكتاب العزيز بلا سنة<sup>(٦)</sup> .

١ - الشيخ حسين الكركي، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار ١٥٥ - ١٦٢ .

٢ - المصدر نفسه، ١٦٢ .

٣ - المصدر نفسه، ١٥٨ .

٤ - المصدر نفسه، ١٥٩ - ١٦٠ .

٥ - المصدر نفسه، ١٥٦ - ١٥٧ .

٦ - المصدر نفسه، ١٥٥ .

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

٤ - محاولته تطوير مسيرة السلف لصالحه، كما كانت طريقة الاسترأبادي في عدة مواضع من «العوائد المدنية»، فقد تقرّر بعض التفسير القديمة فوجدها روائية، فأسند إلى متشرعة الشيعة سلوكاً من هذا النوع داكراً على سبيل المثال تفسير أبي حمزة الثمالي (١٥٠هـ)، وتفسير القمي (ق ٢ - ١هـ)، وتفسير ابن مسعود العياشي و... ولما اصطدم بتجربة الطوسي وأمثاله حاول الانصاف عليها بالقول: إنهم عملوا أيضاً في تفاسيرهم بما صحّ عندهم من كلام الأئمة عليهم السلام، وإذا ما فقدوا نصاً عنهم عليهم السلام، سردوا تفاسير أهل السنة دون ترجيح، مبينين اللغة والإعراب لا غير.

ولكي يحافظ الكركي على محاولته هذه نسب الغفلة عن نصوص المع إلى العلماء الدين تكلموا في التفسير من الشيعة<sup>(١)</sup>، مريداً بذلك جعلهم استثناءً في الثقافة الشيعية. وبهذا طور الكركي مشروع «السنة فقط»، مصرحاً بشموله لأصول الدين وهروعه، ليسمح - فقط - بالأمور البديهة الواضحة.

## الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) ومقولة تحريف القرآن

في رصدنا لتطور براءات بعد مرجعية النص القرآني عند الأحمارية لا يمكننا - بعد الكركي - تخطي الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، فتمّة مقولة ألقاها الكاشاني سرعان ما نفذت إلى مكونات الصراع حول مرجعية القرآن، لكن هذه المقولة عدت مع الكاشاني متأرجحة لتستقر في خانة المطاف مع المحدث الموري (١٣٢٠هـ)، وقد أثار الكاشاني المقولة في وجه إمكانية الاعتماد على النص القرآني، وإن لم يقصد، ونتيجة منفرعه هذا في الدخول إلى القرآن عبر السنة، أثار الكاشاني كتابه التفسير الروائي الشهير «الصابي». في المقدمة الأولى لتفسيره، كما في الأصول الأصلية أيضاً، يؤكد الكاشاني أنه لا يعلم ظاهر القرآن وباطنه و... إلا من نزل فيهم عليهم السلام فلا تمويل إلا عليهم<sup>(٢)</sup>.

ثم يخصص مقدمته الثانية لجمع النصوص التي أكدت على أن علم القرآن كلّهُ عند أهل البيت عليهم السلام<sup>(٣)</sup>، فمن جملة النصوص التي يؤمّن بها الفيض في هذه المقدمة خبر مروي عن الباقر عليه السلام جاء فيه: «ما يستطيع أحد أن يدعي أن عنده جميع القرآن كلّهُ ظاهره وباطنه غير الأوصياء»<sup>(٤)</sup>.

وهكذا يستمر الكاشاني في تطوير نظريته، هيمنه المقدمة الخامسة حول التفسير

١ - المصدر نفسه: ١٥٥ - ١٥٦.

٢ - الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن ١: ٢٥ وانظر الأصول الأصلية: ٢٠ - ٢١.

٣ - الكاشاني، الصافي ١: ٥١ - ٥٩.

٤ - المصدر نفسه ١: ٥٦.

بالرأي، كما فعل ذلك السيد هاشم البحراني في البرهان<sup>(١)</sup>، لكن الكاشاني يفتح الطريق هنا، متجاوزاً أمثال الكركي والبحراني، ومحدثاً شرحاً في الجبهة الأخبارية يذهب الكاشاني إلى أن مفهوم «الراسخون في العلم» يشمل كل من انفتح قلبه وصفت نفسه «وليس ذلك من كرم الله تعالى بمريب»، ومن ثم فلا يختص بأهل البيت عليه السلام بل يشمل أمثال سلمان الفارسي (٣٦هـ) و... وهذا يعني أنصوص النهي عن التفسير بالرأي يجب فهمها بأحد شكلين:

الأول: أن يكون له رأي فيعمل في القرآن رأيته، ولو لم ير هذا الرأي لما لاح له هذا المعنى.

الثاني: المسارعة إلى التفسير بالعربية بلا رجوع إلى السماع والنقل<sup>(٢)</sup>.

وفي الأصول الأصلية فسر أدلة المنع باحتصاصها بالمشابهات<sup>(٣)</sup>.

وفي «المحجة البيضاء» فسر الكاشاني لنهي نأته بتعلق بكشف المراد أو رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الآخر دون تحويز بل على الاحتمال<sup>(٤)</sup>، مصرحاً في كتابه «الحقائق في محاسن الأخلاق» بوجود فسحة في القمدي عن النقل وبلوغ معاني القرآن منذراً بمن يسمي ذلك تفسيراً بالرأي<sup>(٥)</sup>.

وأمام هذه القطرية في تفسير المران بالرأي تستوقفنا نقاط:

الأولى: يبدو أن هذه النظرية صيرت من الفرعة المرفانية - الصوفاة التي نأثر بها الكاشاني، محاول أن يقوم بتوفيق بين معطيات المرفاء في سبر أحوار النص القرآني، وبين نزعة الأخبارية القاصية بمرجعية السنة أولاً ثم القرآن.

الثانية: الذي يبدو أن الكاشاني يقبل العودة إلى النص القرآني، لكن بعد المرور بنص السنة، فإذا كان لنص السنة موقف كانت الأولوية له، وإذا لم يكن له موقف أمكن الرجوع للقرآن مباشرة<sup>(٦)</sup>، وهذا ما يبرر عنه أحد المفسرين المعاصرين بقوله: إن حجة التفسير هل هي حجة فعلية أم مطلقة شأنية على عدم ورود تفسير حديثي<sup>(٧)</sup>.

١ - هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٤٤ - ٤٨.

٢ - انظر: الكاشاني، الصافي ١: ٧٢ - ٧٣؛ والأصول لأصيلة: ٢١، ٢٨، ٤٠ - ٤٤، ٤٩؛ وحول جوار العمل بالكتاب لا أقل محكمه لاحظه ما تقدم؛ وأيضاً كتابه «الحق المبين في تحقيق كهمية التفقه في الدين» - ١ - ٥.

٣ - الفهوض الكاشاني، الأصول الأصلية: ٢٧ وهو ما طرحه مير واحد بعد ذلك، فانظر، بحر العلوم، الفوائد الأصولية: ٧٧.

٤ - الفهوض الكاشاني، المحجة البيضاء ٢: ٢٥٢ - ٢٥٤.

٥ - الفهوض الكاشاني، الحقائق في محاسن الأخلاق: ٢٥٣.

٦ - أصل جوار الرجوع للقرآن صرح به الفهوض في الأصول الأصلية: ٣٦ - ٣٧ و١٢٥.

٧ - الشيخ جوادي آملی، تفسير تصحيح ١: ٤٦.

وسوف نمرّج على هذه النقطة لاحقاً فلها دور في بعض التقييمات.

وعلى أية حال، وكما أشرنا، ثمة مقولة أدخلها الكاشاني في بحثنا هنا، وهي فكرة تحريف القرآن، فقد سرد في المقدمة السادسة حملة من الروايات تفيد وقوع التبديل والتغيير في القرآن<sup>(١)</sup>، ولم يقف الكاشاني عند حدود التحريف بل استوقفته ملاحظة صارخة، وهي أن مقولة التحريف تستدعي عدم إمكان الرجوع بعد ذلك إلى النص القرآني رغم أننا ملزمون بالتمسك بالقرآن وعرض الروايات عليه<sup>(٢)</sup> ١١

وهذه الملاحظة التي شكّلت بداية مسير قوي لسقوط الدلالات القرآنية لدى التيار الأخباري، سجلها الكاشاني نفسه في كتبه «الوافي»<sup>(٣)</sup>، و«علم اليقين»<sup>(٤)</sup>، و«المحجة البيضاء»<sup>(٥)</sup>، لكنه هناك اعتبرها دليلاً قوياً لرد نصوص التحريف وحملها على أنها أرادت تفسير القرآن لا القرآن نفسه، أو أن لتحريف فيه أريد منه التحريف المعنوي لا اللفظي<sup>(٦)</sup>، أما هنا - في تفسير الصافي - فحاول ردّها لإثبات فكرة التحريف - مع ما تقدّم - وفي الوقت نفسه عدم المساس بالدلالة القرآنية، وذلك عبر القول بأن التغيير الذي تتحدث عنه نصوص التحريف لا يحلّ بالمقصود كثيراً، كحذف اسم علي، وآل محمد عليهم السلام، وأسماء المنافقين، حيث لا يؤدي ذلك إلى خسارة قدرة التعميم في النص، فلا هدر للنص رغم التحريف، أو بالقول بأنهم كانوا يتداركون ما فاتنا من النقص، ومن ثم فلنا الرجوع للكتاب وما نقص بأحد عنهم في <sup>(٧)</sup>

وهكذا يتبيّن لنا أن الفيض الكاشاني رغم أحده بظواهر الكتاب أحداً مشروطاً لنا وقفة منه لاحقاً، ورغم تشكيكه تراخياً أخبارياً كان حقّ اتّقدم فيه من قبل الكرّكي في «هدايته»، إلا أنه أثار مسألة التحريف ودورها في سقوط الدلالات القرآنية مما شكّل فيما بعد عماداً من أعمدة مقولة عدم حجّية ظواهر الكتاب العزيز

لكن الأخباريين لم يمتدوا على فكرة التحريف هنا، ولم يدرجوها في سياق أدلة

١ - الكاشاني، الصافي ١: ٧٥ - ٨٩.

٢ - المصدر نفسه، ٨٩.

٣ - الفيض الكاشاني، الوافي ٥، القسم ٣، المجلد ٩: ١٧٧٨.

٤ - الفيض الكاشاني، علم اليقين ١: ٥٦٥.

٥ - الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء ٢: ٢٦ - ٢٦٣.

٦ - الفيض الكاشاني، الوافي ١: ١٧٧٨؛ وعلم اليقين ٥٦٥؛ والمحجة ٢: ٢٦٣؛ والجدير ذكره أن الصافي كان من أواخر كتب الميضي تأليماً، فقد أنهاه عام ١٠٧٥هـ، أما الوافي فعام ١٠٦٨هـ، وعلم اليقين عام ١٠٤٢هـ، والأصول الأصلية عام ١٠٤٤هـ، والمحجة عام ١٠٤٦هـ، راجع في ذلك يوسف البحراني، الأصول البحرينية: ١٢٢ - ١٢٣.

٧ - الكاشاني، الصافي ١: ٨٩ - ٩٠.



سقوط الدلالات القرآنية، وإنما أدرجها الأصوليون أنفسهم فيما بعد، وإن ناقشوها، كما يصرّح بذلك التبريزي في «أوثق الوسائل»<sup>(١)</sup>.

فلم يكن دور الميض هدم مرجعية القرآن، بقدر ما ساهمت دراساته القرآنية في تمييز الهدم هذا، رغم أنه نفسه سعى جهد المكنة لكي يتفادى الآثار السلبية هدمه، لكن من بعده استفادوا مما فتحه الكاشاني<sup>(٢)</sup>. ولهذا وحيدنا - فيما بعد - النباطي القنوني (ق ١٢ هـ) يعتبر أن المرّ في الإرشاد إلى أمر الولاية والإمامة، والإشارة إلى فضائل أهل البيت عليهم السلام وفرض طاعتهم هو وقوع استمير في القرآن والتعريف، داهياً إلى طاعتهم عليهم السلام بحسب بطن القرآن وتأويله والإشعار بذلك على سبيل التحوُّز والرموز والتعريض في ظاهر الكتاب<sup>(٣)</sup>. في محاولة منه لتوجيه جملة نصوص التأويل، وهي نصوص أفاض في الحديث عنها المحدث هاشم النحراني في تفسير البرهان.



١ - الميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل. ١٧٩، مع عبارة السيد الحميني في تهذيب الأصول ٢، ١١٧ - ٤١٨ تنيد أن الأخباريين هم من استدلّ بالتعريف على هدم حجية دلالات القرآن. لكننا لم نجد ما يؤكد هذا الكلام.

٢ - يذكر الميرزا القمي أنه نقل عن أكثر الأخباريين وقوع التعريف في القرآن، فراجع له 'الضوابط المحكمة': ٢٨٥.

٣ - أبو الحسن ابن محمد الطاهر العاملي النباطي القنوني، مقدمة تفسير البرهان المسبّاة «امرأة الأنوار ومشكوات الأسرار»: ٦٢، ولاحظ ما استدعاه من نصوص لذلك وللتعريف في الفصل الثالث من المقدمة الثانية: ٧٣ - ٨٣.

## نظرية «السنة فقط» بين بلوغ القمة وبداية التراجع

### الحرّ العاملي والعصر الذهبي لمرجعية «السنة فقط»

يمكننا - فيما نتبعناه - أن نطمئن بأن الاسترأبادي قد أسس هدم مرجعية القرآن وتكريس مبدأ السنة فقط، أساساً مشوباً بالصعف الطبيعي لمرحلة الانطلاق، وقد ساهم كل من الكاشاني والكركي و... في تشييد أعمدة جديدة لنظرية الاسترأبادي، وإن وحدنا الكركي أكثر تقدماً من الكاشاني في ذلك، يكن محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) والشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ) يمثلان أهم شخصيتين أحساريتين ساهمتا في تشييد ودعم نظرية «السنة فقط»، وردّ ميرزا محمد الحارث عليها، وإن كان البحراني في الوقت عينه يمثل بداية التراجع كما سرى.

لقد كانت الخطوات التي اتبعتها الحرّ العاملي أكثر عمقاً وشمولية وبيوية، وهي خطوات يمكننا إيجارها كالتالي:

أولاً: استوعب الحرّ العاملي - بخبرته العديدة - عدداً هائلاً من النصوص التي راكمها للاستدلال بها على عدم جوار الاستنباط من القرآن عبر الأمور الواضحة البليّة، ورغم أنه لم يجمع في كتابه «الفصول المهمة في أصول الأئمة» سوى ثمانية روايات رأها تمنع الرجوع إلى القرآن إلا عن طريق السنة، وروايتين فقط تمنعان عن الأحاد بطواهر حديث النبي المروي عن غير الأئمة<sup>(١)</sup>، إلا أنه سجّل في «وسائل الشريعة» - قبل ذلك - اثنين وثمانين حديثاً في الموضوع الأول، وأربعة أحاديث في الموضوع الثاني<sup>(٢)</sup>، وهو عدد لم يُسبق العاملي إليه، بل نصّ الحرّ في كتاب «الفوائد الطوسية» على أنه جمع هذه النصوص قبلت مائة وعشرين حديثاً، وفي نسخة أخرى للعوائد أنها بلغت مائتين وعشرين حديثاً<sup>(٣)</sup>.

ويقطع النظر عن تقييم هذه الأحاديث، إلا أن جمعها على هذه الحال وبهذه

١ - الحرّ العاملي، المصنوع المهمة في أصول الأئمة ١ - ٥٩١ - ٥٩٨.

٢ - الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشريعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٧ : ١٧٦ - ٢٩ - ٢.

٣ - الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ١٦٩.

الضخامة خطوة غير مسبوقة، من شأنها أن تحسم النزاع لصالح الأخباريين في وسط دبيي بمقتضى الحديث مرجعاً معرفياً، وقد سعى البحراني (١١٨٦هـ) في «الدرر النجفية» إلى جمع عدد كبير من الأحاديث، لكنه ما بلغ مبلغ العاملي فيما فعل<sup>(١)</sup>. إن عملية التجميع التي قام بها الحرّ العاملي كانت تحتاج إلى فئتين معرفيتين لم يكن يتسنى لغير الحرّ - ربما - التحلّي بهما، مما حمل هذه الخطوة ترى أكبر نجاح لها على يديه، وهذان الفنان والعاملان هما:

الأول: الموسوعة الحديثية التي تحلّى بها العاملي، فالروايات الإثقان والثمانون التي سردّها الحرّ في وسائله، أدرجها في كتاب القصص، وهو الكتاب الذي يقع في الجزء السابع والعشرين من الوسائل المؤلف - بحسب سعة آل البيت<sup>(٢)</sup> لإحياء التراث - من ثلاثين جزءاً، والذي اشتمل مع المكررات والتقطيعات على ٣٥٨٦٨ حديثاً<sup>(٣)</sup>، وهذا يعني أن سيطرة الحرّ على المصادر الحديثية للشيعة وتصديده لنأثيف موسوعة حديثية ضخمة كالوسائل حملاً أقدر من غيره على جمع النصوص وتأييدها، فقد اعتمد الحرّ في الوسائل على ثمانية وسبعين مصدراً حديثياً قديماً غير الكتب الأربعة المشهورة عند الإمامية<sup>(٤)</sup>، وهذا رقم ليس بالسهل البسير إحصاءه والنهك به. وبهذه السمة نجح الحرّ في تقوية موقف الأخباريين عبر خبرته الحديثية الموسوعية التي انتجت - بغير وسائل الشيعة - كتباً أخرى مثل «الفصول المهمة» و«إثبات الهداة» و«الإيمان من الهبة» و..<sup>(٥)</sup>

الثاني: العبرة التنظيمية التي اكتسبها الحرّ من تجربة الوسائل، فليس بالأمر البسيط أن توضع مئات العناوين لتجمع تحتها روايات فقهية متفرقة، إن حبرة الحرّ العاملي في ربط النصوص بالعناوين رغم أن علاقة هذه النصوص مع عناوينها تختلف وتختلف، من حيث دلالة النص أحياناً على العناوين دلالة مطابقة، وأحياناً أخرى دلالة تصنيفية، وثالثة دلالة التزامية بدرجات الالتزام المختلفة قرأاً وبعداً.. هذا النوع من العبرة يجعل الباحث الموسوعي قادراً على استدعاء نصوص موزعة لإدارتها حول نقطة معينة، وهذا ما جعل الحرّ العاملي قادراً على استدعاء عدد كبير من النصوص ذات

١ - الشيخ يوسف البحراني، الدرر النجفية والمقتطفات ليوسعية ٢، ٢٤٠ - ٣٤٥.

٢ - للتذكير فقط فإن في عدد أحاديث «وسائل الشيعة» وكذا الكثير من الكتب الحديثية خلافاً أو احتمال الخلاف، وإنما نذكر بمس ما هو متداول، أو موجود في النسخ المحققة الأخيرة.

٣ - الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٢ - ١٥٩، العامة، العائدة الرابعة.

٤ - من المعروف أن كثيراً ما يسعى العلماء المتقدمون النص على شيء ثم عثروا على نص فيه، وقد حصل ذلك مع الشهيد الثاني، فراجع: بحر العلوم، المعوند الأصولية ٩٢، وقد لعبت الجهود الأخبارية دوراً في هذا المجال.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الموضوعات المختلفة وجربها إلى محور واحد، هو السعي عن استنباط الأحكام النظرية من القرآن دون الرجوع إلى السنة، ولعلنا نأتي على ذكر المجموعات التي تتكون منها نصوص الحر وغيره عما قريب لولا خوف الإطالة.

ولسنا ندعي أن الحر العاملي قد أصاب في اختياره هذه النصوص، فقد نختلف معه، إلا أن احتمال العلاقة القائمة بين النص والمنوان تسمح للحر، ومن ثم لأبصار المدرسة الأخبارية، بتدعيمها لتعويضها إلى دليل قوي على مرجعية السنة فقط، ومن ثم يكون الحر قد ساهم في تمبيد الطريق أمام نقاد المدرسة الأخبارية لهدم مرجعية النص القرآني.

ثانياً: كاتب الخطوة الأولى التي قام بها الحر دفاعية لكن على صورة هجوم، لكن الحر مارس الأمر نفسه مرة أخرى برد أدلة الأصوليين الفائلة بظواهر القرآن، ففي كتابه الشهير «الفوائد الطوسية»، حصص العاملي المائدة الثامنة والأربعين لدراسة موضوع حجبة ظواهر الكتاب، راداً على ما وجدته عند بعض معاصريه من أدلة سبقت لنصرة مقولة الأصوليين، وقد استبق الحر رده هذا بالقول: «إن هذه المقولة على خلاف النصوص المتواترة»<sup>(١)</sup>، مشيراً بذلك إلى ما سيجيء في وسائقه وغيره من روايات.

ولن نحلل فعلاً طبيعة تقييم الطرفين لأدلة بعضهما البعض، ما سنتركه إلى نقطة قادمة، وإنما نحاول التماس التحويلات التي أدخلها الحر في التصور الأخباري أو البرهنة الأخبارية، ويمكننا هنا اعتبار نص المائدة الثامنة والأربعين ما قد يكون أوسع عملية جدل في هذه المقولة حتى حينه، فلم يثر على وثيقة تؤكد حصول جدل بهذه السعة والمرارة من المعطيات قبل الحر العاملي، ولك أن تتأكد من هذا الأمر عندما تلاحظ المصل الملحق بنص هذه المائدة، حيث أدرج فيه المصنف ثمانية وعشرين دليلاً على إثبات نظرية الأخباريين في رفض مرجعية «القرآن دون سنة»<sup>(٢)</sup>، وهو عدد ليس بالسهل اليسير إذا ما قايستناه بما قبله، سيما وأن الحر اعتمد في كثير من هذه الأدلة، أدلة عقلية عقلانية لا مجرد سرد نصوص.

ثالثاً: في أول نقد من نوعه يصحب البساط من تحت أدلة المدرسة الأصولية في دفاعها عن مرجعية القرآن، يثير العاملي ملاحظة هامة - وفقاً للقواعد الأصولية نفسها - فهو يقول: «إنه لا مانع من الاعتراف بكل أدلة المذكورة لإثبات حجبة ظواهر القرآن، لكن وجود أدلة أخرى تدل على لزوم العمل به عن طريق سنة أهل البيت <sup>عليهم السلام</sup> تعيد تلك الأدلة

١ - الحر العاملي، الفوائد الطوسية: ١٦٣

٢ - المصدر نفسه: ١٨٦ - ١٩٥.

الأولى، لأن الأدلة الأولى تترك بالعمل بالكتاب مطلقاً دون أن تنصّ على أن ذلك مباشرة أو عبر الأخذ بأقوال شراحه، وهم أهل البيت عليهم السلام. فإذا ما جاء دليل آخر يُلزم - للأخذ بالكتاب - بالرجوع إلى السنة فإنه يقيّد الدليل لأول بهذه الصورة؛ طبقاً لما يسمّى في علم أصول الفقه بقواعد الجمع العرفي في باب المطلق والمقيد والعام والعاص <sup>(١)</sup>.

وعبر هذه المحاولة افترض العاملي سلامة أدلة الأصولي. لكنه أفرغها من طاقة الإنتاج التي تؤدّد مرجعية الظهورات القرآنية.

ولسنا فعلاً بصدد محاكمة هذه المحاولة، فهي برأينا غير سليمة. لكنها على أي حال أول محاولة تتجاوز نقد دليل الأصولي إلى الاعتراف به مع إغراقه من قوّة التأثير، الأمر الذي يجبر الأصولي على دراسة أدلة الأخباري قبل الخروج بنتائج، لأن أدلته العاصّة لم تعد تكفي لوحدها في إنتاج المطلوب.

وثمة محاولة أخرى للعاملي في سبف أحد أهم أدلة الأصولي وهي أخبار العرص على الكتاب نرحوها إلى حين الحديث عن دور الشيخ يوسف البحراني عمّا قريب. لأنّ مداخلة البحراني كانت أهم - علمياً - من الحرّ هناكم

رابعاً: ربما بإمكاننا القول بأن العرص العاملي كان أول من استلهم النصّ القرآني نفسه في سبف حجية هذا النص، وهذه المحاولة تدور للوهلة الأولى غير منطقية، ذلك أنّها تؤدي إلى التورط في الدور الباطل منطقياً. كيف يمكن الرجوع إلى القرآن مباشرة لإثبات أن لا قيمة للرجوع إليه على نحو المباشرة؟ أليس هذا تناقضاً صريحاً؟ فإذا كان القرآن غير حجة فكيف جار لنا الرجوع إليه بعية إسقاط قيمته؟ وإذا كان حجة فكيف يمكن القول بعدم حجّيته؟

ثم ثلث هذه الإشكالية الحرّ العاملي عن المصبي فدماً في استنطاق النصّ القرآني في العديد من آياته، انطلاقاً مما رآه مبرراً منطقياً، وذلك:

١ - إننا بالمودة للنصّ القرآني نصمّم حصصنا الذي يرى مرجعية هذا النص، ومن ثم يوقعه في تناقض.

٢ - إن ما نستقيده من هذه النصوص القرآنية وما نفهمه منها، قامت روايات متواترة مؤيدة له، وهذا ممّنأ أننا نمارس رجوعاً للنصّ القرآني عبر السنة، الأمر الذي يبدّد شبح الإشكالية المزعومة <sup>(٢)</sup>.

ولعل من المناسب هنا تسجيل ملاحظة مشتركة تطال على السواء المبرر الثاني

١ - المصدر نفسه: ١٦٩.

٢ - المصدر نفسه: ١٨٦.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

المذكور أعلاه، ومحاولة تقييد ما دلّ على الرجوع إلى القرآن بالرجوع إليه عن طريق السنة. وهاء بما وعدنا به عند الحديث عن الكاشاني، وهذه الملاحظة هي: هل أن ما يسمّى بالرجوع إلى النص القرآني عبر نص السنة رجوع في واقعه المعرفي إلى النص القرآني أم هو رجوع في حقيقته إلى نص السنة لا غير؟

إذا كان نص السنة قطعياً مؤكداً في مصدره ودلالته فبالإمكان حينئذ التأكد من دلالة النص القرآني، لأن هذا معناه أننا سمعنا النص من النبي ﷺ مباشرة، وحيث لا فصل بين النبي والقرآن في هذا الإطار كان المدلول القرآني واضحاً لنا حينئذ، فالسنة الواقعية شارح للقرآن، والعمل بالقرآن على أساس منها رجوع إلى الكتاب والسنة معاً. وأما إذا ما كانت السنة ظنية كأخبار الأحاد - كما هو الغالب - فإن الرجوع إليها ليس رجوعاً إلى قول النبي ﷺ، بل هو رجوع إلى ما يدعي أنه يحكي لنا قول النبي ﷺ، وإذا كان ما يدعي ذلك حجة مبررة لدقتنا العمل به، فلا يعني ذلك أنه - واقعاً - قول النبي ﷺ، ومن ثم فهذا المصطلح المعرفي والواقعي بين السنة الواقعية والسنة المنقولة المحكية يمنع عن اعتبار الرجوع للكتاب عبر السنة المحكية رجوعاً له، وإنما هو في واقعه رجوع للسنة فحسب.

وبهذا يتبين لنا أن الرجوع إلى السنة المحكية ليس رجوعاً للقرآن الكريم، حتى لو كانت هذه السنة تفسّر القرآن نفسه، كما يصرح بأصل المطلب بشكل موجز الميرزا الجيلاني القمي (١٢٢١هـ) في «القوانين المحكمة» وغيره<sup>(١)</sup>، حلاً لمن حاول أن يرد ما سبب لبعض الأخباريين من إنكار مرجعية القرآن بالقول مستكراً: «كيف ينكر الأخباريون - وهم من المسلمين - دليلة الكتاب، وهو أهم مصدر عندهم؟»<sup>(٢)</sup> وهذه نقطة جديدة بالملاحظة، لأن واحدة من أهم إشكالاتنا المعاصرة في الوسط الإسلامي هي الغفلة عن التفرقة ما بين السنة الواقعية والسنة المحكية، رغم أن دراسات علم أصول الفقه السنّي والشيعي معاً أجلت المرق بين نوعي السنة هذين من حيث المبدأ<sup>(٣)</sup>.

وعلى أية حال، ومنذ الحرّ الماملي، ظهرت أدلة الكتاب إلى جانب أدلة السنة لفصرة نظرية الأخباريين، مما شكّل تحولاً جديداً في الصراع الأخباري الأصولي. خامساً: ثمة تشابه بين تجربة الحرّ الماملي والميضي الكاشاني، فقد أثار الكاشاني

١ - الميرزا القمي، القوانين المحكمة ١: ٢٨٢، وسيد عبيد الله شبر، الأصول الأصلية، ١٠٥، والسيد محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٢٨.

٢ - عدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية: ٣٦٦.

٣ - انظر على سبيل المثال: كفاية الأصول للأخوند خراساني، ١٢٢٧؛ وبهاية الدراية للمحقق الأعظمي ١٨٩: ١٩١، وحقائق الأصول للسيد محسن بحكم ١١٠ - ١١١.

مسألة التحريف التي سرعان ما التعمها موضوع الظهور القرآني، وعلى المنوال نفسه قام الحر العاملي بخلخلة عماد آخر يقوم عليه النص القرآني، وذلك حين ادعى أن الظهورات القرآنية أكثرها «بل كلها على التحقيق» متعارضة، وليس لدينا قاعدة يدل عليها دليل ويمتد بها المنصف في الترجيح وحل إشكالية التعارض هذه، ولم يكتب العاملي بادعاء تعارض النصوص القرآنية بل تعدى إلى القول بأن الاختلاف الحاصل في نصوص السنة أقل بكثير بالنسبة إلى اختلاف طواهر الكتاب<sup>(١)</sup>

إن هذه المقولة حساسة جداً يجدر بنا تحليلها ومن ثم نقدها، إن معناها أن النص القرآني - لا أقل بالنسبة لنا - متنافس تناقضاً داخلياً، وليس فقط غير مفهوم، فتارة نقول: هذا النص لا يفهمه ولا يلوح لنا منه شيء، وأخرى نقول: إن استنتاجنا وفهمنا لهذا النص يجعلنا نشعر أنه يعارض النص الآخر، ومن الطبيعي أن الحر العاملي لا يريد زعم أن كتاب الله متناقض، فهذا ما لم يتصور به مسلم، بل يريد القول بأن فهم كتاب الله يفضي إلى دلالات متناقضة، وكأن الكتاب جعل واضحاً لغيرنا، أي لأهل البيت عليه السلام.

وتكاد في تحليلنا لمقولة العاملي أن نطمئن إلى سبب يبرر قوله: إن اختلاف نصوص الكتاب أكثر من اختلاف نصوص السنة، فإن هذا القول لا يمكن أن يصدر عن مفسر قدير خبير بالنص القرآني كالعلامة الطباطبائي (١٩٨١هـ) الذي ادعى على العكس تماماً أن مثل هذه التوفيقات لا أساس لها من الصحة، وأن كتاب الله يفسر بعينه بوضوح<sup>(٢)</sup>. إن مقولة العاملي ناجمة عن عدم اهتمام التيار الأخياري بالكتاب دون السنة، فكانت خبرة هذا التيار محدودة نسبياً على هذا الصعيد، وهو ما تؤكده فهارس المصنفات القرآنية في العصر الأخياري قياماً بفهارس المصنفات المرتبطة بالحديث والسنة، إن الذي يخبر السنة وتعارضاتها بسهولة عليه حل الكثير من هذه التعارضات، سيما على نظرية الاستريادي والمحدث البحراني التي ذكرناها سابقاً، حول استخدام الأئمة عليهم السلام أنفسهم سياسة التفريق بين الشيعة لكيلا يطمع بهم الحكم والسلاطين، ولذلك كله زعم العاملي أن تعارض السنة قليل، والعكس صحيح أيضاً، والا كيف يمكن القول بقوة تعارض السنة ولا يكاد يخلو بحث في الفقه الإسلامي من نصوص متعارضة، كما يصرح بذلك نص الأعرجي الكاظمي الذي نقلناه سابقاً وعبره<sup>(٣)</sup>، فليراجع الخبير أبواب الفقه يجد ذلك جلياً<sup>(٤)</sup> وليس درجة التعارض هذه من كونها أولية لا تستعصي على الحل أو مستقرة تأبى بمفارقة القرآن، فإن ما يتصور أنه نصوص متعارضة يجب التأكيد أنها مستقرة لا أولية.

١ - الحر العاملي، الفوائد الطوسية: ٢٩٢ - ٢٩٣، ٥٤٧.

٢ - محمد حسين الطباطبائي، المهرل في تفسير القرآن ١: ٥ - ١٢.

٣ - محسن الأعرجي الكاظمي، وسائل الشيعة في أحكام الشريعة: ١٤، والتهذيب، الفوائد العائرية: ١١٩.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

إن مقولة الماملي تخطت ما ذهب إليه المستشرقون، فقد حاولوا ادعاء وجود تعارض في الكتاب، لكنهم ما قالوا. إن جميع نصوص القرآن ذات الدلالات الظهورية متعارضة.

نعم، يمكن الدفاع عن الماملي بأن كلامه في استنباط الأحكام من القرآن، ومن ثم فهميته خاصاً بآيات الأحكام التي اشتهر أنها خمسمائة آية وإن بلغ بها بعض المتأخرين ما يزيد على الألف، وأقصاها البعض عن الخمسمائة<sup>(١)</sup>، لكن تفكيك الماملي بين النص التشريعي وغيره لا يبدو واضحاً، سيما إذا قلنا بما ذهب إليه البهبهاني وغيره من أن الأخباريين قائلون بعدم حجية ظواهر الكتاب حتى في مثل ﴿قل هو الله أحد﴾، على أن أدلة الأخباري في غالبها لا تختص - كما لاحظنا وملاحظ - بآيات الأحكام، وإن حاول الأصولي أحياناً كالآخوند الخراساني (١٣٢٩هـ) حصر المشكلة في هذا النوع من الآيات فحسب على نظرية خاصة به في مفهوم العجبة<sup>(٢)</sup>.

بل لو تأكد أن الأخباري يحصر نظريته بآيات التشريع، فلا تكاد يفهم معرياً ولموماً كيف تم الفصل بين نوصي الآيات؟ وهل كانت التراكيب القرآنية مردوحة تختلف ههنا بينها؟ رغم أن التسليم الرافضي لا يساعد على فصل آيات التشريع كما التسليم الترتيبي للقرآن الموحد بين أيدينا اليوم؟ فإذا فصل الماملي بين هذين النوعين ففصله

١ - أما أنها أقل من خمسمائة، فراجع في ذلك الشيخ محمود السلطاني في «أقصى البيان في آيات الأحكام» ج ١ ص ١٧، قيساً للمقداد السيوري في كسر المرفأ، ٢٩، وقد سمى القول بالخمسمائة إلى المشهور، كما فعل ذلك بحر العلوم في المواهب الأصولية ٧٧، وإن استحسن ترك التحديد لاحتمال الريادة والضيقة باختلاف فهم العلماء، وأما مقولة تحول الألف، فانظر الشيخ محمد مهدي شمس الدين في «الاجتهاد والتجديد في العقيدة الإسلامية»، ٨٢، ومحمد الصادقي الطهراني، رسالة توضيح المسائل نوين: ١٢.

٢ - يعتقد الشيخ محمد كاظم الخراساني، أحد أكابر علماء الأصول الشيعية، أن معنى جعل المولى سبحانه خيراً ما حجة مثلاً فيما لو كان في دفعه مجرد ظن، أنه يجعله منجراً ومعدراً، أي لو أخبرنا بتكليف لدخل في ذمتنا، ولو أعلمنا برخصة لعقوباً معذورين لو صانف أن اتواقع لم يكن رخصة، ولما ربط الخراساني حجية الظنون بهذا الأمر اضطر إلى حصر قيمتها بالمجال العملي، لأنه هو المجال الذي فيه فعل أو ترك، تجبر وتمنير، ولذلك خرجت الظنون عنه عن عالم التاريخ والعقيدة والتكويينات، راجع نظريته في كتابه لشهير، كفاية الأصول: ٣١٩ و ٣٩٥، وقد رد عليه بعض العلماء بأن إخراج ههنا آيات الأحكام إنما ينسجم مع نظريته هذه، وحيث يذهب الأكثر إلى نظريات أخرى، مثل نظرية الطريقية، لم يكن كلام الخراساني سليماً عندهم، انظر على سبيل المثال، الميرزا جواد التبريزي، دروس في مسائل علم الأصول ٣ ١٣٢ لكن المحقق العراقي مع ذلك تبنى جواب الخراساني بإخراج آيات الأحكام من المشكلة في كتابه نهاية الأفكار ٢: ٩١؛ وسهأتي مزيد بحث حول هذه النظريات في الفصل الخامس من هذا الكتاب بمول الله تعالى.



غير مفهوم، وإذا ضمَّهما، كما هو المعروف عن الأخباريين، فهذا يعني تناقض النصوص القرآنية الظهورية كافة، وهل يتصور وجود كتاب نريد آياته عن ستة آلاف مبتلى بتناقض إلى هذا الحد حتى لو قلنا: إن ظهورته هي ألف آية أو ما يقاربها فقط؟ وما هو التحقيق الذي يراه العاملي مؤكداً في جميع النصوص القرآنية؟ إلا إذا قال العاملي: إن النصوص الواضحة الدلالة كثيرة جداً، كما مستحدث عنه، بحيث تعدو الظهورات بحجم أصابع اليد، وهو بعيد عن ما يعطيه كلامه.

سادساً: يحاول العاملي أن يبرهن نظرية الإمامة برمتها لإسقاط النص القرآني، وهي محاولة لا تخلو من حساسية ودلالة، فهو يرى أن النص القرآني لو أمكن لنا الرجوع إليه لجاز لنا الاستغناء عن الإمام عليه السلام. إذ ما من مطلب أصلي أو فرعي، إلا ويستتبط من القرآن، وفقاً لما أشار إليه القاضي عبد الجبار المعتزلي<sup>(١)</sup>

ويبدو أن العاملي يفرض الطرف في مقولته هذه عما كان أسلفه سابقاً من تمارس دلالات النص القرآني، أو أنه يحاري حصصه الذي برعماً أنه بالإمكان استعراج قصايا الأصول والفروع من القرآن، لكن على أية حال، فالمحاولة ربط هدم النص القرآني بنظرية الإمامة محاولة غير منطقية. ذلك أنها تجاهل عناصر لها تأثير في الموضوع، وقد صنى بالجواب عن هذه الإشكالية أنصار ومؤسسون اتجاه تفسير القرآن بالقرآن، الذين بقى على رأسهم في العصر الحديث العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م)، إن الإقرار بمرجعية القرآن لا يعني سقوط نظرية السنة، فلا ربط بين الموضوعين:

١ - أما الاتجاه السائد في مدارس علم أصول الفقه، فيأخذ بالنص القرآني، لكنه مع ذلك لا يأبى الأخذ بالسنة، بعد أن تمّ الدفع عن نظرية تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، أي تخصيص القرآن في دلالاته إمامة بنص السنة المحكمة في الدلالات الخاصة<sup>(٢)</sup>، وهذا معناه أن النص القرآني يمكن أن يحضّر لتعديلات في الاستنتاج الحكمي عن طريق السنة، بل يذهب أحد رادة هذا الاتجاه وهو السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) في كتابه «البيان» إلى أن القرآن بهم عن طريق طواهر الكلمات، والعقل، والسنة، مما يعني أن بعض النصوص القرآنية عنده قد تحتاج إلى نص من السنة لكي تنجلي، دون أن تسقط الدلالات القرآنية برمتها كما فعل الأخباري<sup>(٣)</sup>

١ - الحر العاملي، الفوائد الطوسية: ١٩٢.

٢ - انظر حول ذلك: الفراساني، كفاية الأصول: ٢٧٤ - ٢٧٦ والمائتي، فوائد الأصول: ٢: ١٥٦١ وصاحب المعالم في معاليه: ١٤٠ - ١٤٢ والعلامة الطوسي في تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٢٦ والسيد الخوئي في «محاضرات في أصول الفقه» ٢٠٩ - ٢١٥ وبه أيضاً، البيان: ٤٠٠ - ٤٠٣ و.

٣ - السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٩٧ - ٢٩٨.

٢ - وأما اتجاه تفسير القرآن بالقرآن، الذي يؤكد على إمكان فهم النصوص القرآنية كافة دون حاجة إلى السنة، فهو الآخر لم يلع دورها، بل قد صرح العلامة الطباطبائي في كتابه «القرآن في الإسلام»: أن للحديث مع ذلك دورين أحدهما تعليمي والآخر تفصيلي<sup>(١)</sup>، فمن جهة تساهم السنة في احتصار مراحل الاجتهاد في القرآن بلفتها النظر إلى عناصر مؤثرة في النص، كما نعلمنا أحياناً كيفية استنتاج النص القرآني، وتجعلنا السنة أيضاً أقدر على الإشراف على رواية الكتاب الكريم كله، كما ترشدنا إلى نهج استنباط الأحكام منه، أو منهج إجراء الشريعة القرآنية

والى جانب هذا الدور التعليمي، ثمة دور تفصيلي آخر للسنة يتمثل في ذكرها تفاصيل الأحكام الموجرة في القرآن أو غير المذكورة، وتفاصيل القضايا التاريخية التي أتى على ذكرها القرآن، وكذلك تفاصيل المعاد والقيامة، وما يتعلق أيضاً ببطون القرآن

وأعتقد أننا لم نعد بحاجة إلى إضافة أشياء أخرى تساهم السنة فيها، وهذا يعني أن لا تناسب عكسي بين نظرية الإمامة واعتبار النص القرآني، خصوصاً إذا أخذنا بالمقولات العاصمية العرفانية الأحياء في تحليل مفهوم الإمامة<sup>(٢)</sup>

سابعاً: للمرة الأولى نجد قسماً أخبارياً يتناول درء التهمة عن الأخبارية في موضوع إسقاط ظواهر القرآن، فقد حمى العاملي دراسته حول هذا الموضوع بالحجاب عن هذا التساؤل: أين هو القرآن في الفكر الأخباري؟

تساؤل يطرح على ذهن أي إنسان يقرأ التصور الأخباري لمصادر المعرفة الدينية، ويحاول العاملي سرد ثمانية فوائد للكتاب الكريم تبقي له قيمة واعتباراً في ميادين معينة، ولأجل أننا نريد درس هذه المحاولة من العاملي، نذكر هذه الموائد وهي:

- ١ - «إن الكتاب معجزة النبوة ودليل صفة الإسلام.
- ٢ - إن إمامة العترة  $\text{عليهم السلام}$  وحجية أقوالهم  $\text{عليهم السلام}$  تعلم من الكتاب..
- ٣ - إنه مرجع قوي عند تمارس أخبار العترة.
- ٤ - إنه يمكن الاحتجاج به على «أهل السنة» لأنهم يعتقدون حجية تلك الظواهر..

٥ - إنه مؤيد عظيم لأحاديث العترة.

١ - السيد محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام ٦٣ - ٧٧

٢ - وهي نظريات شريك الإمامة بالعلماء الأنباطي ولولاية على عالم التكوين، انظر حول ذلك كمثال العلامة الطباطبائي في نظرية الهداية الإرثية والهداية الإحصائية، وانظر المظهري في بحث الإمامة

٦ - إنه مشتمل على مطالب مهمة متواترة فيه صريحة مؤيدة للأدلة العقلية القطعية كآيات التوحيد والعدل ...

٧ - إن فيه من الحكم والآداب النافعة المتواترة الضرورية ما لا يُحصى..

٨ - إنه دالٌّ على وجوب الرجوع إلى العترة في تفسيره وتأويله...»<sup>(١)</sup>.

ويمكننا تسجيل عدة ملاحظات على محاولة العملي منح القرآن دوراً ما في العقل الأخباري؛ امتصاصاً لأيّ نقمة هي:

الملاحظة الأولى: إن الفائدة الثابتة والثالثة والخامسة والثامنة ليست دوراً للقرآن بقدر ما هي تحويلٌ له إلى أداة لخدمة السنة نفسها، فلا تعطي هذه الفوائد - بما فيها الثالثة على تفسير الأخباريين لأخبار المرس على الكتاب كما سيأتي - أصالة للنص القرآني بقدر ما تجعله معيناً للسنة.

الملاحظة الثانية: إن المائدة الرابعة محاولة لتوظيف القرآن في سياق جدل لا منح القيمة له في حد ذاته، ولولا أن الطرف الآخر هو الذي منحه القيمة الدلالية لكان الأخباري في عنى عنه.

الملاحظة الثالثة: لقد أسلمنا المقعد على العملي في الاستدلال بالكتاب على أي موضوع فلا نعيد، ولا عرق فيه بور الموضوع العقدي المتصل بالإمامة والموضوع المعهني المرتبط بالأمور العملية، واقتراض أي دلالة آيات الكفوة نص صريح اقتراض يجانب الصواب في بعض التفاصيل.

الملاحظة الرابعة: إن المائتين السادسة والسابعة تعثلان دلالة هامة لفهم الموقف الأخباري، فهل يعتقد الأخباريون بأن آيات العقيدة والآداب والوعظ والتذكير كلها نص صريح وهي تشكل حجماً ضخماً من الكتاب الأمر الذي لم يتموه به الأصوليون أنفسهم عدا نزر يسير؟ أم أن مقالة العملي فيها حسن ظن بالدلالة القرآنية؟

وهاتان المائتان ربما تساعدنا على تحديد أدق، فالأخباري يناقش في ظواهر الكتاب، ولا يناقش في دلالته الصريحة، وإذا رجعنا إلى نص العملي سنكتشف أن الدلالات الصريحة كثيرة جداً وأكثر من أن تحصى على حدّ تعبير العملي نفسه، وهذا ما قد يمرّر أن ما ركّز الأخباري بظنه عليه كان - في الغالب - عبارة عن آيات الأحكام، وإن كان بين الأخبارية تيار يسدّ الطريق مطلقاً كما أشير وشهر لاحقاً، وهذا يعني أن العملي محسوب - في هذا الموضوع - على تيار الاعتدال الأخباري إلى حدّ ما رغم كل جهوده، وإن كنا نشعر بشيء من التناقض بين طبيعة أدلته وبين ما قلناه أخيراً عن الدور القرآني عند الأخباريين.

## المحدث البحراني (١١٨٦هـ) وبدلية تراجع للنظرية الأخبارية

المحدث الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ) أشهر معتدلي الأخبارية، وخاتمة المدّ الأخباري الساق<sup>(١)</sup>، عاصر البحراني العلامة محمد باقر المشهور بالوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، ودارت بين الطرفين نقاشات طاحنة وطويلة دونَ قسماً كبيراً منها السيد حسن الصدر (١٣٥٤هـ) في كتابه «بغية الوعاة»<sup>(٢)</sup>، وقد أسعرت المناظرات عن تراجع ملموس للتيار الأخباري عموماً، بدا واضحاً في جُماع بعض المواقف العلمية التي اتخذها البحراني، ومسلكه الاعتدالي الذي ذهب فيه - كما يصرّ عليه في المقدمة الثانية عشرة من مقدّمات أهم كتبه: «الحدائق الناضرة» - إلى قلبص الفروق المزعومة بين الأخبارية والأصولية إلى حدّ قليل جداً قياساً ببعض من أهرط في سرد عشرات الفروق بين المدرستين، كما فعله الشيخ عبدالله السماهيجي البحراني حيث أدعى وجود ثلاثة وأربعين فرقاً أو محمد بن فرج حين بلغ بها الستة والثمانين<sup>(٣)</sup>، كما أعلن البحراني في نهاية مقدّمات الحدائق - وكذلك في الكشكول - أنه كان ينتصر للأخباريين لكنه الآن يختار إسدال الستار لجملة أسباب أبررها عنده، إلى جانب قلة الفروق، استلزام هذا النزاع القسح في علماء الطرفين، بل ربما انحز إلى القسح في الدين<sup>(٤)</sup> نفسه على حدّ ثمره هو، وقد انتقد البحراني - ومن قبله البعض - نحرية الأمين الاسترآبادي، حيث ذكر أنه أكثر من الطعن على العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، واعتبر ارتفاع صوت الاختلاف مبتدأً من زمنه<sup>(٥)</sup> معيّراً عنه «سامحه الله برحمته المرصية، فإنه حرّد لسان التشنيع على الأصحاب، وأسهب في ذلك أي إسهاب، وأكثر من التعصّبات التي لا تليق بمثله من العلماء الأطياب»<sup>(٦)</sup> بهذا الشعور الأخلاقي<sup>(٧)</sup> المنضمّ إلى الإحسان بأن تعظيماً للخلاف قد وقع، إلى

١ - نعم، ظهرت بعد البحراني شخصية المير الأخباري المقبول، فعاولت بقوة إعادة بحث الروح الأخبارية في آخر محاولة، إلّا أنّ نهايتها كانت مؤسفة

٢ - ثم أعثر على هذا الكتاب لكن يُقَلّ ذلك في كتب لا أذكره

٣ - تقدّم توثيق ذلك بدايات هذا المصل.

٤ - يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ١٦٧، ١٧٠، ٢٦٦، ٣: ٦٨ - ١٦٩ وانظر نقده له أيضاً في لؤلؤة البحرين: ١١٧ - ١١٨؛ والكشكول ٢: ٢٨٦ - ٢٨٨. ولا حظ بقدر البعض الكاشاني في رسائله «الصلق الثمين في كنفية التفقه في الدين»، ١٢، حيث يقول هناك - بعد مدحه - بأنّه قد صدر عن الاسترآبادي أمران هما: «فأحدهما، إفرطه في .. والثاني طعمه في طائفة من أجفة فتهائننا، ونسبته إياهم إلى الفساد والإفساد، وعلوّه في مؤاخذتهم بما خاصوا فيه من الاجتهاد .. ولأجل ارتكابه لذهذين الأمرين اشتملت قلوب متقلّدة الفقهاء عن سماع كلامه، ولم يقبوا عليه ليدركوا كنه مرامه .. فذهب حقه بباطله وحاليه بمأطله ..».

٥ - حول السلوك الأخلاقي للبحراني مقابل الأصوليين والوحيد البهبهاني، راجع الشيخ محمد مهدي الأصفي، دور الوحد البهبهاني في تحديد علم الأصول دراسة أدرجت بوصفها مقدّمة للمواشد العاشرة: ١٢ - ١٥.

جانب الجدارة التي أبداهما الوحيد البهبهائي<sup>(١)</sup> - كما سنلاحظ - في ردّ مقولة الأخباريين، وضعف الدولة الصفوية... عوامل ثلاثة أخلاقية، معرفية، خارجية أدت إلى انحسار الأخبارية على يد البحراني أو في عصره.

ويبدو أن التهار الأخباري - كأكثر تيارات النص في الفكر الديني - تعاظم بقسوة مع تيار العقل والمقلانية الذي تمثل بالعلماء وعلماء أصول الفقه، مما قارب بين تيار الفلسفة والأصول ليبلغ هذا التقارب أوجه مع الشيخ محمد حسين الإصفهاني الكمبائي (١٢٦١هـ)، وكان الإفراط في حدة الصراع سبباً دفع البحراني - ذا النزعة الأخلاقية - إلى التنحي، وكان تنحيه - وهو في العمق العرفي آنذاك (كربلاء) حيث العورات الشبيهة الكبرى - سبباً في صرية قاصمة مني بها هذا التيار.

لكن هذا لا يعني أن البحراني لم يكن أخبارياً صنداً في أفكاره، بل جمعت أفكاره عصارة الأطروحات الأخبارية، مع تعديلات سبق أن رصدناها في بحث «يقينية السنة»، وفي موضوع مرجعية السنة فقط ومرجعية القرآن كانت للبحراني إسهامات عدة نوجزها:

أولاً: التقف البحراني (١١٨٦هـ) - ومن قبله الأخباري نعمة الله الجرائري (١١١٢هـ)<sup>(٢)</sup> - مقولة العيص الكاشاني في التحريم: «ذهب بها حتى انتهت، مطوراً هذه المرة من تداعياتها، فقد ذهب في الدرة التاسعة والستين من «الدرر النجمية» إلى القول بتحريم القرآن، مستنداً على ذلك بعدة أدلة<sup>(٣)</sup>، لكنه كما واحد ذلك الإشكال التقليدي الذي أثاره من قبل الكاشاني نفسه، من أن نتيجة هذا القول عدم العمل بالقرآن، أجاب عنه البحراني: «بأسا لا ندعي التحريم بالريادة، بل بمثل التقيصة، وحيث إننا مأمورون بالرجوع إلى القرآن فنلزم بالرجوع إليه حتى مع بقائه، وليس ثمة إشكالية في ذلك، ذلك أننا نرجع إلى السنة رغم ما فيها من بواقصر، حيث لم تصلنا بصوص السنة كلها، فحيث لا مشكلة هناك، لا مشكلة هنا تلقائياً»<sup>(٤)</sup>.

١ - يذكر المؤرخ المناصر جوبت القرويني أن البهبهائي كان في بداية أمره أخبارياً ثم صار أصولياً، ولمل لهذا دوراً في قوة بقائه على الأخباريين لعرفته بأصناف تكبرهم، انظر: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٣١؛ لكن ردّ عمل الوحيد البهبهائي لا يبدو لنا منطقيّاً في جميع خطواتها، فتشدده في حصر تلامذته دروس يوسف البحراني، أو منع اتصال حلمهم أو غير ذلك، خطوات يبدو لنا فيها بعض القمع والتظلم مهما حاول البعض أن يلمعها كما جاء في حركة الاجتهاد ضد الشيعة الإمامية بعدنان طرخان: ٤٤٩.

٢ - نعمة الله الجرائري، نور البراهين ١: ٥٢٦ - ٥٢٢ وميض الحياة: ٦٦ - ٧٢.

٣ - يوسف البحراني، الدرر النجمية ٤، ٦٦.

٤ - المصدر نفسه: ٦٧ - ٧٠؛ وقد أقرّ الأصوليون لاحقاً بأن مبدأ التحريم لا يهدم - بالضرورة - ظهور الكتاب، فراجع - على سبيل المثال - ' العوئي، دراسات في علم الأصول ٢: ١٣٢؛ والإيروني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٥٢؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول، ٤٨٤.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

وهكذا تقدم البحراني خطوة أكثر من الكاشاني، فيعد أن حاول الكاشاني تخصيص النقص بما لا يفقد النص قدرة استيعاب. تعدى البحراني ذلك إلى إفقاد النص القرآني أكثر من دلالة، غاية ما في الأمر أن النص الناقص يمكن - عنده - العودة إليه من ناحية الوظيفة العملية للمكتمل، تماماً كما نرجع إلى نصوص السنة.

وهكذا جمع البحراني بين الرجوع إلى القرآن وتحريفه

ثانياً: يحدد البحراني في الدرة الثامنة والثلاثين، وهي الدرة التي خصصها لدراسة موضوع استنباط الحكم الشرعي من القرآن، يحدد لنا الاتجاهات التي يلعبها التيار الأخباري في هذا الموضوع الشائك الذي كان البحراني يعصه - في موضع آخر - قد اعتبره أهم فرق بين الأصولي والأخباري<sup>(١)</sup>، وتحديد البحراني له قيمته الخاصة كونه يجعلنا نطل على الاتجاهات الداخلية التي تحادث الأخبارية في هذا الموضوع، ويعيد البحراني سرد هذه الاتجاهات في مقدمات الحقائق أيضاً، وهذه الاتجاهات هي:

الاتجاه الأول: اتجاه إهراطي منع من الرجوع إلى القرآن مطلقاً حتى في مثل: «كُلْ مِمَّا آتَاكَ» الإخلاص: ١، ويمثل البحراني له بالاسترأبادي.

الاتجاه الثاني: اتجاه تقرطي بحسب تعبير البحراني، وهو من حوز الرجوع إلى النص القرآني حتى «كاد يدعي المشاركة لأهل العصبة في تأويل مشكلاته»، وهو ما يعتقد البحراني، أن الفيض الكاشاني كان من رواده، وقد تبين سابقاً أن الفيض كان يرى جوار تفسير المتشابه - طبعاً بعصه - لم صفت نفسه ورق قلبه.

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه وسطي يقول عنه البحراني: إنه يقبل الرجوع إلى المحكمات دون المتشابه، ولعله كان يقصد به الحر العاملي<sup>(٢)</sup>.

الاتجاه الرابع: وهو الاتجاه الاعتدالي الذي نهمه من رأي صاحب الحقائق بعصه، والذي نذكره تحت عنوان «حامساً».

ثالثاً: يقر صاحب الحقائق بوجود تصارب في النصوص الحديثة إزاء هذا الموضوع، ولكي يحل البحراني إشكالية التصارب هذه رجح المصوص المؤيدة للأخباريين لسببين، أحدهما: الكثرة العددية التي فيها، والتي ساعده عليها من قبل الحر العاملي وثانيهما: الصراحة التي تتمتع بها نصوص تفسير القرآن عبر السنة<sup>(٣)</sup>.

ويشرع البحراني في سرد ثمانية عشرة رواية تدعم موقف الأخباريين، لينتهي إلى

١ - المصدر نفسه ٢: ٢٩٠ و ٢٠٠، الدرة الثامنة والخمسون.

٢ - يوسف البحراني، الحقائق الناضرة ١: ٢٧، ١٦٩؛ والدر النجمية ٢: ٣٣٩ - ٣٤٠.

٣ - يوسف البحراني، الدر النجمية ٢: ٣٤٠؛ والحدائق الناضرة ١: ٢٧.

القول بأن: «صراحتها في المدعى، لا ينكره إلا من قال بالصدق عن الحق واستكبر»<sup>(١)</sup>.  
 ويضع البحراني جدلاً حول مقولة التفسير بالرأي فيخرج بالقول: إن معنى ذلك هو  
 الاعتماد على العقل دون الرجوع إلى أهل البيت <sup>(٢)</sup>، لكن معركة الآراء تقع هذه المرة  
 بين علمين أخباريين هما: البحراني والكاشاني، فيمد أن رهص البحراني حصر التفسير  
 بالرأي بما إذا كان عن هوى وميل طبيعي، حيث اعتبره بعيداً كل البعد عن ما نطقت به  
 الروايات<sup>(٣)</sup>، حمل على الكاشاني في قوله بتفاوت مراتب الناس وكما لا تنهم الروحانية، ليرى  
 التفسير من حق أصحاب المعنى الذين صفوا أرواحهم عن اللوث والندس، ويقول البحراني  
 - معلقاً على كلام الكاشاني - : «فظنني بعده عاية البعد، وإن جرى فيه على عادته وعادة  
 أصحابه الصوفية من دعوى المراجعة للأئمة <sup>(٤)</sup> في تلك المراتب العالية»<sup>(٥)</sup>، ثم يحاول  
 البحراني - مجارياً حصصه الكاشاني - الإقرار معه بالمبدأ، لكنه يشكك في وجود أشخاص  
 غير الأئمة <sup>(٦)</sup> يلموا تلك المراتب المعروفة<sup>(٧)</sup>.

وبهذا سند البحراني الثمرة التي أحدثها الكاشاني في الجبهة الأخبارية، ليميد  
 الأمور إلى ميزانها الطبيعي، وهذا الذي يباغ البحراني في رهصه - وهو تفسير مقولة  
 «التفسير بالرأي» على أساس الأهواء <sup>(٨)</sup> (الميل أو على) أساس الظنون والاستحسانات - عاد  
 وسيطر على الدرس الأصولي والقراي بمد سقوط الأخبارية، وأخذ بالتداول بوصفه شبه  
 بديهية، رغم أن البحراني لم يبق له باقصة بحسب رأيه<sup>(٩)</sup>.

وفي تحليل موقف البحراني حتى الآن نجد إقراراً بوجود تصارب في النصوص،  
 ولعلّه أول إقرار صريح من علم أخباري كهده، فلم يصبق أن أقر الأخباريون بنصوص  
 تخالف رأيهم، بحيث لا يمكن التوفيق بينها وبين النصوص كما قال الحر من قبل، وهذه

١ - يوسف البحراني، الدرر النجفية ٢: ٢١٥ وانظر ما ذكره من نصوص في المدايق ١، ٢٧ - ٣٠.

٢ - يوسف البحراني، الدرر النجفية ٢: ٢١٥، ٢٦٠.

٣ - المصدر نفسه: ٢٤٥.

٤ - المصدر نفسه: ٢٥٢ - ٢٥٥.

٥ - المصدر نفسه: ٢٥٥، ٢٥٨ وانظر نقده لتلخيص في لحدائق ١: ٢٤ - ٢٥.

٦ - تبنى هذين التفسيرين ونحوهما جماعة كبيرة يذكر منها: الحراساني، كفاية الأصول: ٢٢٧؛  
 والأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٧ - ٥٨ واحتمله نصير في البحوث ٤: ٢٨٧؛ وثيابه الحوثي في البيان:  
 ٢٦٧؛ ومصباح الأصول ٢: ١٢٥؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٢٢؛ والهداية في الأصول ٢: ١٢٣ -  
 ١٢٤؛ والسبحاني في المناهج التفسيرية ١٥، ٤٦، ٦٧؛ والشهراري في الأمثل ١: ٩؛ والأردبيلي في ردة  
 النيل في أحكام القرآن، ٢١؛ والمنظر في أصول نطقه ٢: ١٤٦؛ والبروجردي، نهاية الأصول: ٤٨١؛ وأبو  
 الحسن الإسمهاني، وسيلة الوصول، ٤٧٩؛ واليعقوبي، منتهى الأصول ٢: ١١٥.

خطوة جديدة ما تركها البحراني تسير بعد تقديمه نصوص المنع عن التفسير.  
 رابعاً: يشترك البحراني والعاملي في تقديم ردّ لواحد من أهم أدلة الأصوليين، وهو نصوص العرض للأحاديث على الكتاب، والتي ذهب بعضهم إلى صراحتها - لا ظهورها - في حجية طواهره<sup>(١)</sup>، حيث يستدل بذلك على أن المرجعية الأولى للكتاب، بل هذا الدليل من أقوى الأدلة وأحسنها دلالة كما يقول السيد الصدر<sup>(٢)</sup>، يقف دائماً عند الأصوليين إلى جانب النصوص التي دلت على ضرورة عرض شروط المعاملات التجارية على القرآن مما يعني إمكان فهمه كمعطى مسبق ومشتبطن.

ومن روايات المرض خبر أيوب بن الحر: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو رخص»<sup>(٣)</sup>  
 ومن روايات الشروط ما رواه العبيد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «... كل شرط حائث كتاب الله فهو ردّ»<sup>(٤)</sup>، وغير ذلك روايات عديدة<sup>(٥)</sup>.  
 لقد حاول هذان العالمان ردّ هذا الدليل، فناقشه الحرّ بعشرة مناقشات كان أبرزها ما يلي<sup>(٦)</sup>:

١ - إنه يمتنع وجود حديثين متعارضين فيلزم بما يوافق الكتاب فتكون النتيجة هي العمل بالكتاب مع أحد الحديثين، لا بالكتاب وحده<sup>(٧)</sup>.  
 وهذا الرد غير موفق فيما يظن، لأننا نتحدث عن نفس عملية الإرجاع التي تستبطن فهم القرآن من خارج الحديثين المتعارضين حتى لو كانت النتيجة هي العمل بالكتاب والسنة معاً، علاوة على أن نصوص العرض ليست جميعها واردة في الخبرين المتعارضين بل المهم منها وارد كتاعدة عامة ولهذا سميت في علم الأصول بأخبار المرض أو الطرح، مقابل أخبار الترجيح.  
 والمقصود من ذلك أن الروايات على نوعين، أحدهما: ما يأمر بعرض كل حديث

١ - الأشتهاي، بحر الموائد: ٨٨.

٢ - محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٢٨ - ٢٢٩ وبحوث في علم الأصول ١: ٢٨٨.

٣ - وسائل الشريعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ج ١٤، وبحوث الحديث رقم: ١٠، ١١، ١٢، ١٥، ٢٥ و....

٤ - وسائل الشريعة ١٨: ٢٦٧، كتاب التجارة، أبواب بيع الميوس، باب ١٥، ج ١.

٥ - راجع، وسائل الشريعة ١٨: ١٦، كتاب التجارة، أبواب الخيار، باب ٦، ج ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١



على القرآن الكريم دون أن يمتنع حالة خاصة، وهذا ما يسمونه بأخبار العرص، لأنه بأمر بمرض الأحاديث، كما يسمونه بأخبار الطرح لأنه بأمر بطرح ما خالف القرآن من نصوص السنة المحكية، وثانيهما: ما يتحدث عن الأخذ برواية موافقة للقرآن وإلقاء الرواية المخالفة، وهو يفترض وجود رويتين متخالفتين في موضوع معين، لكن واحدة منهما تتسجم مع القرآن فيما لا تتسجم الأخرى معه، وهذا النوع من الروايات هو ما يسمونه بأخبار الترجيح، أي ترجيح الرواية الموافقة على تلك المخالفة، وهذا معناه أن أخبار الترجيح فقط - كمقبولة عمر بن حنظلة المشهورة - هي التي تفترض تعارض حديثين لا أخبار الطرح التي يتحدث عنها فعلاً بالدرجة الأولى.

ب - إن أخبار العرص آحاد، وأخبار الأخباريين متواترة فلا تقاومها<sup>(١)</sup>. وهذا الكلام غير واضح بعد تفكيك نصوص الأخباريين وتحليل أساليبها بما لا يجعلها حتى في قوة خبر واحد، ولا مجال لهذا البحث هنا، وبكفي له بما سيأتي من ردود الأصوليين.

أما المحدث البحراني فيحاول الإنكار عبر القول بأن تفسير أهل البيت عليهم السلام يمكن نسبه للقرآن، فبعد عدم وروده متوقفاً، (هكذا يكون ذلك) نوعاً من التمسك، أي بمرض الأحاديث على القرآن المفسر، بعد تفسيره يكون قادراً على البت في الأحاديث المتعارضة<sup>(٢)</sup> ويبدو أن البحراني غفل عن نقطة وهي: إن تقويم الحديث - ولو لم يكن تعارض - بالرد إلى القرآن لا يرق فيه بين ما يدعى لتفسير أو لا، إذ لا دليل على ذلك... فإن المروص أن هذه النصوص تؤكد لنا ميراثاً، فإذا تعارض الحديثان المفسران ماذا يفعل البحراني؟ هذا فضلاً عن المناقشة السالمة التي فصلنا فيها بين السنة الواقعية والسنة المحكية، وأن الثانية ليست مدلولاً للقرآن بل لنفسها فقط.

خامساً: رغم كل المحاولات التي بذلها لبحراني، غير أن النتيجة التي خرج بها تكاد تكون عريضة وغير متوقعة، وهذه النتيجة هي التي سمحت لنا اعتبار البحراني بداية التراجع الأخباري هنا، لقد صرح البحراني بأنه ينبغي تماماً الموقف الذي كان الطوسي قد شاده في مقدمة التبيان، وهو التقسيم الرباعي الذي أسلفنا الحديث عنه، فإراه «الصحيح والمذهب الحق»<sup>(٣)</sup>.

ورغم البداية الهجومية المتقدمة للبحراني في قوله بأن نصوص المنع أكثر وأصرح، مما يعني أنها لا تجتمع، وإنما تريد من يحكم بينها لصالح أحدها، إلا أنه يرى أن مقولة

١ - المصدر نفسه: ١٧٥.

٢ - البحراني، الدرر النجفية ٢: ٣٤٧.

٣ - المصدر نفسه ٢: ٣٥٠؛ وانظر تأييده لتقسيم الطوسي في العدائق ١: ٢٢.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

الطوسي هي القادرة على جمع الأخبار كلها، بل عنده هي «وسط بين ذينك القوتين، وحير الأمور أوسطها»<sup>(١)</sup>.

ويطابق كلام البحراني كلام الشيخ الأحباري نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) من قبل، حيث يذهب في كتابه «منبع الحياة» و«نور البراهين» إلى تأييد كلام الطوسي وترجيح كلام الأصوليين على الأخباريين صراحة<sup>(٢)</sup>.

وإذا ما رجعنا بالذاكرة إلى نظرية استنبال وجدناها قريبة بل مطابقة لما تقوله المدرسة الأصولية، وهذا معناه أن البحراني الذي كان قد عدّ موضوع الظهور القرآني أهم الفروق بين المدرستين عاد ويطابق المدرسة لأصولية، مما يدهمنا إلى التوقف والاستمرار قليلاً.

هل كان البحراني متناقضاً في بداية كلامه ونهايته؟ كيف يدافع عن مقولة الأخباري ثم يؤيدها بعد صفحات؟ إن مسلسل بحثه هذا متطابق في كتابه «الدرر المحفية» و«الحقائق» مما يبيد أي احتمال في الصهو أو العلة عنه، فكيف يمكننا فهم كلامه؟ هل كان الطوسي وفق تقسيمه الرباعي أخبارياً أم أن أصولي العصر الحديث أقل إهراماً في استخدام العقل من أتباع المدرسة الأصولية ما قبل الأخبارية؟

أسئلة سوف نعود إليها في نهاية حديثنا عندما نجيب عن سؤال: هل كان هناك فرق حقيقة بين الأخباري والأصولي في موضوع مرجعية النص القرآني؟

وعلى أية حال، وبهذه المتابعة التاريخية، لاحظنا كيف تولدت فكرة هدم الظهور القرآني لصالح فكرة «السنة فقط»، وكيف تطوّرت ونمت لتبلغ في نهاية المطاف مرحلة توافقية في مدرسة الأصول العقلانية، ولن يكون بإمكاننا مراجعة آثار هذا المشروع الأخباري حتى عصرنا المعاصر إلا إذا رصدنا تطوّرات ردّ الفعل الأصولي على هذا المشروع، حينذاك يكون بالإمكان الخروج بحصيلة عن المسار التاريخي لنظرية «السنة فقط»، ونقدر حينئذٍ على الجواب عن السؤال المذكور أعلاه.

## للتجربة الأخبارية وتطوّر التفسير الروائي

كان من الطبيعي - بعد تشييد الأخباريين نظرية «السنة فقط» - أن ينحسر التفسير الاجتهادي للقرآن الكريم وتنمو - في المقابل - التفسير التي تقوم على السنة والحديث، لأن هذه هي النتيجة الطبيعية للمناخ الأخباري عندما يحكم مجتمعاً بنظريتي «يقينية السنة» و«السنة فقط»، إلى جانب رفض الإجماع والعقل...

١ - البحراني، الدرر المحفية ٢، ٣٥١.

٢ - الشيخ نعمة الله الجزائري، منبع الحياة ٤٤، ٤٨، ٥٢ وله أيضاً: نور البراهين ١: ١٨١ - ١٨٩.

من هنا، لاحظنا تطوراً ملفتاً لتفسير الروائي في العصر الأخباري، استجابة للنظريات التي أنتجتها الأخبارية، ولكي نطلّ على تطور المنهج التفسيري في هذه الحقبة، بعد حقبة لاحظنا فيها اتجاهاً اجتهادياً في التفسير منذ الطوسي (٤٦٠هـ) في التبيان والطبرسي (٦هـ) في مجمع البيان وحتى الملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠هـ) في تفسيراته المنفردة لبعض سور القرآن وآياته، مما جمع مؤخراً له.. لكي نطلّ على المشهد بضع القارئ في أجواء نوعية التفسير التي أنتجت في العصر الذهبي للحقبة الأخبارية، فمن تفسير «نور الثقلين» للمحدث عبد علي بن جمعة الحويري (١١هـ) الذي جمع ١٤٥٠ رواية<sup>(١)</sup>، إلى تجربة الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) التي تحلّت في تفاسير روائية ثلاثة هي «الصابي» و«الأصفي» و«المصفي»، وهكذا وجدنا السيد هاشم البحراني (١١٠٧هـ) الذي كانت مساهمته ربما أكبر المساهمات في إعادة إحياء التفسير الروائي، فقد كتب «الهادي ومصباح النادي» إلى جانب «نور الأنوار في تفسير القرآن» و«الهداية القرآنية»، والأهم من الجميع تفسيره المشهور «البرهان في تفسير القرآن».

ونجد - أيضاً - نور الدين الأحباري (١١هـ) يصنع تفسير «المعين» مكتفياً فيه بالصوم الروائية، ويواصل الطريق أمير محمد مؤيد السبزواري المعاصر للعصر العالمي فيؤلف كتاب «مقابس الأنوار من الأئمة الأطهار»، ثم يأتي الشيخ محمد بن محمد رضا القمي المشهدي فيصنع كتابه المعروف «كنز الدقائق ونخلة المرائع»، ليتحوّل هذا الكتاب - مع تفسير البرهان للبحراني والصابي للفيض - إلى أهم مراجع في التفسير الروائي بعد ذلك، ويأتي بهاء الدين محمد بن علي شريف اللاهيجي (١١هـ) فيصنع تفسيره الروائي الذي عرف بتفسير شريف اللاهيجي..

إلى غير ذلك من التفسيرات الروائية التي لا مكرّر بحثنا هنا على استعراضها<sup>(٢)</sup>، لعروجها عن حيز دراستنا، إذ المهم لنا رصد التطور الميداني لنظرية «السنة فقط» والذي لاحظناه أن هذه النظرية قد نجحت نجاحاً ملحوظاً، وأحدثت تطورات جادة في مجال تفسير القرآن الكريم،

١ - محمد فاكّر مبيدي، تفسير روائي قرن بأزدهم هجري، مجلّة علوم حديث، العدد ٣: ٢٤٠ - ٢٤١.

٢ - راجع دراسة محمد فاكّر مبيدي، المصدر السابق ٢٣٨ - ٢٦٢، فقد استعرض فيها التفسيرات الروائية في تلك العشرة، حيث أتى على ذكر مئة وعشرين تفسيراً مع بعض المعلومات حولها.

## المدرسة الأصولية وردات الفعل على نظرية «السنة فقط»

### مرجعة النص للقرآني وللصدمة الأخيارية

بعد تسليط الأمين الاسترأبادي معارل النقد على أعمدة المدرسة الأصولية ورمزها القديم العلامة العلي، سيطر الاتجاه الأحباري على الحياة الفكرية الشيعية سيطرة تامة لأكثر من قرن ونصف، وقد أحكم الحاق في هذه الحقبة الرمزية على علم أصول الفقه، فمتر ولم يظهر فيها أهداذ من الأصوليين كما يذهب إليه الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٨١هـ)<sup>(١)</sup>، أو لا أقل لم يجد نتاجاً جديداً هاماً سوى محاولة قام بها المولى عبد الله بن محمد المعروف بالمعامل النوني (١٠٧٩هـ)، والآن فإن كبار علماء الأصول في تلك الفترة لم تصدر منهم محاولات تكسر ذلك الحصار الذي ضربه الأخياريون عليهم سيما في موضوع المرجعية القرآنية، ولم تخرج خطوات مشقة في الرد على الأخياريين، وإن وجدنا معطيات متفرقة كان لها دورها المحدود بعد ذلك في علم أصول الفقه، وإذا أردنا أحد عينات أمكننا ملاحظة تحريرة الحسين بن ميرزا ربيع الدين المشهور بسلطان العلماء، صهر الشاه عباس الصفوي (١٠٦٤هـ)، فقد كتب حاشية على «معالم الدين» للشيخ حسن بن الشهيد الثاني، كما كتب شرحاً على «زبدة الأصول» للشيخ البهائي، وقد كتب المولى صالح المازندراني (١٠٨١هـ) أيضاً حاشية وشرحاً على الكتابين، وشرح الملا خليل القزويني<sup>(٢)</sup> (١٠٨٩هـ) كتاب «عدة الأصول» للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وترك لنا الأعا حسين الخوانساري (١١٠١هـ) حاشية على المعالم، وحاشية على شرح مختصر الأصول للعضدي، ولم يترك لنا - على ما يبدو - الأعا جمال الخوانساري (١١٢٥هـ) في الأصول سوى حاشية على شرح مختصر الأصول للعضدي، وحاشية على المعالم تنسب إليه دون تأكيد من ذلك<sup>(٣)</sup>.

ورغم معطيات مهمة ضمن الداخل الأصولي قدمها هؤلاء العلماء، سذكر مثلاً لذلك

١ - محمد رضا المظفر، مقدمة كتاب جامع السعادات للزاهي ٦١ (هـ).

٢ - الملا خليل القزويني وسط بين الأصولية والأخبارية

٣ - انظر حول نتاج هذه الشخصيات: مهدي علي پور «در آمدي به تاريخ علم أصول» : ٢٥٢ - ٢٦٩.

ما ذكره سلطان العلماء في حاشيته على المعلم من أن أسماء الأجفاس يستفاد منها الإطلاقات بمقدمات الحكمة المعروفة لا بالوضع، حيث شكّل هذا القول - اندي لم يسبق إليه فيما نعلم - بداية تحوّل في مباحث الإطلاقات واستقيدها حاله فيه سلطان العلماء مشهور من تقدّمه من الباحثين<sup>(١)</sup>... رغم ذلك إلا أنه لا ييسر أن هناك معطيات هامة على صعيد الجدل الأخباري الأصولي، خصوصاً مسألة مرجعية النص القرآني، وهذا ما دفعنا إلى تسمية تلك المرحلة بالصدمة الأخبارية التي أفقدت مدرسة الأصول توازنها واستمراريتها

لكن وسط الصدمة، ثمة محاولة تستحقّ التقدير المضاعف، وهي محاولة الماثل التونسي (١٠٧١هـ) في إعادة ترتيب نظم علم أصول الفقه، وقد ظهرت إبداعات التوبي في كتابه الشهير «الواقية في أصول الفقه»، وربما كدّت له في حاشيته على «معالم الدين» إبداعات، إلا أن هذه الحاشية لم تصل إلينا مع الأسف، وقد تمحورت إبداعات التوبي حول موضوعات ثار حولها الجدل بين الأخباري والأصولي، مثل شرعية الاجتهاد والتقليد، ومباحث الظنون، وخبر الواحد، وحجية الظواهر وغيرها<sup>(٢)</sup>

ولسنا بصدد دراسة تجربة التوبي بل نهدف لتحليل موقفه من مسألة مرجعية النص القرآني فقط.

لكن تجدر الإشارة - قبل دراسة التوبي - إلى أن العائدة الثامنة والأربعين من العوائد الطوسية، تبين أن الحرّ الماعلي كان بصدد الرد على دراسة أصولية معاصرة له حول موضوعاً، ولم نعرف من هو كاتب هذه الدراسة، لكن بالتأكيد هذا الكاتب معاصر للماثل التونسي وللحرّ معاً، وتحليل رسالته يجعلنا على يقين من وجود ردّ تقدي جيد جداً بمستوى تلك المرحلة على الفكرة الأخبارية هنا، يدركها القارئ حينما يطالع العائدة المذكورة.

#### الفاضل التونسي (١٠٧١هـ) ولبدايات المترجحة في الردّ على «السنة فقط»

في دراسته لتخصيص عمومات القرآن بأخبار الآحاد، يتخذ الفاضل التوبي موقفاً سلبياً، بمعنى التوقف والتردد في تجويز هذا التخصيص أو رفضه، ويرجع التوبي توقّفه هذا إلى سببين: أحدهما ما يراه الشكّ في وجوب اتباع ما يهمهم من ظواهر القرآن على الإطلاق، وثانيهما: الشكّ في حجية وقيمة خبر الواحد على الإطلاق<sup>(٣)</sup>.

١ - انظر في دعوى أنه لم يسبق سلطان العلماء إلى هذا القول، محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١

٢ - مهدي علي بور، در آمدي به تاريخ علم أصول: ٢٥٥.

٣ - الفاضل التونسي، الواقية في أصول الفقه: ١٣٦ و بطر التبهاسي، الموائد العائرية: ٢٨٥.

وبمقينا هنا شكّه الأول، لماذا هذا الشك عند التوحي في الرجوع إلى ظواهر القرآن

مطلقاً؟

يقدم لنا التوحي مبررات ثلاثة هي:

١ - الروايات التي دلت على حصر علم القرآن بهم <sup>(١)</sup>، والتوحي بهذا المبرر تأثر على ما يبدو بمعاصره الأخباري الحسين بن شهاب الدين الكركي. كما أسلفنا، ولم يرضَ التوحي بردّ هذا الكلام بأن نصوص الحصر بهم <sup>(٢)</sup> تعني حصر فهم القرآن كلّه أو بواطنه - وهي المقولة التي راحت بين الأصوليين فيما بعد وما تزال باهضة حتى اليوم <sup>(٣)</sup>، بل كانت مقبولة حتى عند بعض الأخباريين كالفيض في الأصول الأصيلة <sup>(٤)</sup> - وسبب عدم رضاه به أنه يراه مخالفاً لما فهمه العلماء الأولون منها <sup>(٥)</sup>.

ولم ندر من هم هؤلاء العلماء الذين قصدهم التوحي بعد أن قرأنا نص الطوسي في

التبيان؟

٢ - إن الأحد بظاهر القرآن على الإطلاق يدرم منه طرح أكثر الأحمار التفسيرية، لأن عملها مخالف لظاهر القرآن بحسب الوضع اللغوي، كتفسير الشمس بالنسي <sup>(٦)</sup> وما شابه ذلك <sup>(٧)</sup>.

وهذا المبرر يحتاج إلى تفريع، فإذا قصد من الروايات التفسيرية ما يشمل مثل النصوص المخصصة أو المقيدة، للقرآن، فكل كلامه يعدو متوقفاً، لأن حذف هذه النصوص، فصلاً عن غيرها، يؤدي بالتأكيد إلى تنحية عدد هائل من نصوص السنة، وأما إذا قصد ما هو غير ذلك، وفقاً للمثال الذي أتى على ذكره، فإن طرح هذه النصوص - على تقدير عدم تنني موقف آخر منها - لا حذر فيه ميدانياً وفقاً لكلمة وبوعيته.

ولنا أن نصيب: إذا كان يريد التوحي بمقولته هذه إقصاء النص القرآني عامة ولو في آيات الأحكام فقط (وإن كان مثاله يتمدّد هنا) فهذا غير مفهوم لأن مرجعية السنة على وزن مرجعية الكتاب فلماذا هذا التقديم وما هو مبرره؟ وإذا كان يريد هدم جزء من

١ - الفاضل التوحي، الواضحة ١٢٧ - ١٤٠ وقد جمع هذه الروايات المجلسي في بحار الأنوار ٩٢، ٧٨ - ١٠٦.

٢ - راجع، محسن الأعرجي، شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم ٣٠، ٥١، ٥٢، ٦١ - ٦٢ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٢٦ والروحاني، منقش الأصول ٤، ٢١٨ والنجاشي، مدخل التفسير ١٦٨ والتبريري، دروس في مسائل علم الأصول ٢، ١٢٨ والحوثي، التبيان ٢٦٦ - ٢٦٧.

٣ - الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٢٨.

٤ - التوحي، الواضحة: ١٤١.

٥ - المصدر نفسه: ١٢٦.

تلك المرجعية فهذا ما يخالف عرض الحديث على الكتاب، إلا إذا أراد من روايات التفسير ما يشمل التخصيص والتقييد، وإذا كان قصده مجرد التوقف وعدم بحث في الموضوع فهو أمر راجع إليه، ناتج عن حالاته النصية المبهمة من موارد دور نصي الكتاب والسنة معرفياً وعملياً.

٢ - يشير التوني في مبرره الثالث للتوقف إلى ما يمكن القول: إنه أول بداية سمعت للميرزا القمي (١٢٢١هـ) فيما بعد بتحديد قيمة دلالة النصوص بمن حضرها عندما صدرت، أي لذلك الذي شوقه بها، لا لمن عاش المصور اللاحقة، وهذه الفكرة وغيرها كانت سبباً لتكوين نظرية الانسداد في العقل الشيعي كما سيأتي إن شاء الله تعالى<sup>(١)</sup>، ولتأتي فكرة التوبي مع مقولات الهرمنيوطيقا الحديثة أيضاً، حيث يذهب إلى أن العمومات القرآنية لعلها كانت حين صدورها مقترنة بما يجمل معناها واضعاً عند أولئك المحاطين الذين كانوا يحسروا ملابس الصدور وطروقه الموضوعية، ومن ثم لما استطال الزمان وتمادي وضاعت علينا تلك الملابس بحافة بالنص لم يعد بإمكاننا الاعتماد على فهمنا له اليوم<sup>(٢)</sup>.

وقد حاولت المدرسة الأصولية فهماً بعد التمسك من هذه الإشكاليات بأساليب وطرق متعددة، ليست مجال بحثنا فعلاً، ولعل أكمل صياغة لدرء الأصولي على هذا الكلام هو ما ذكره السيد محمد باقر الصمد (١٤٠٠هـ) في مقولات أصالة الثبات في اللغة رغم تحولها الواقعي، والظهور الداتي والموضوعي، والظهور الموضوعي لعصر المهم وعصر صدور النص، ولعلنا فعلاً بصدد هذا الموضوع فلا نبت فيه<sup>(٣)</sup>.

بهذه المبررات الثلاثة اقترب التوبي بعض الشيء من الموقف الأخباري، أو قلقل تأرجح بين الأخبارية والأصولية من حيث لا يقصد، وربما ليمض التقارب هذا أو التأرجح نمته الحواسري (١٢١٢هـ) في «روضات الجنات» وعبره بأنه أخباري معتدل<sup>(٤)</sup>، مع أنه أصولي بالتأكيد.

١ - انظر حول رأي الميرزا القمي كتابه القولين المحكمة ١: ٢٢٧ - ٢٢٩ وانظر حول نظرية الانسداد التي تمنى مرجعية مطلق انظر نتيجة انسداد طريق العلم أو غيره مما هو معتبر عند الشارع، الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٨٢ - ٢١٩.

٢ - التوني، الواضحة: ١٣٦.  
٣ - للمراجعة: السيد محمد باقر الصمد، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٩١ - ٢٩٥ وله أيضاً: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول ٢٧٦ - ٢٨٠ وانظر البهبهاني في الفوائد العاشرية ٢٨٥  
١٢٨٦ حيث أشكل بأن هذا الكلام يجري في السنة أيضاً

٤ - محمد باقر الحواسري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ١: ١٣٧ وحسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٢٥

لكنّ التوني في دراسة لاحقة من كتبه عينه - «الواحية» - تدور حول ما يحتاجه المجتهد من العلوم، عاد ونموذج في الجبهة الأصولية، ليحصر ذلك التردّد في أصل مقولة تخصيص الكتاب بأخبار الأحاد، لا بما يوجد إشكالية في مبدأ فهم الكتاب نفسه.

وفي هذه الدراسة اللاحقة يحاول التوني الإجابة عن نفس تلك النصوص التي ذكرت انحصار فهم القرآن بهم <sup>(١)</sup>، لكنه هذه المرة يعيّر جوابه، ويمتدّد بأن المراد منها ما كان من حمل الكلام على خلاف المدلولات الظاهرة، أما الظواهر فلا شك في جوار اعتمادنا عليها <sup>(٢)</sup>.

ويدعم التوني موقفه بثلاث مدعّمات هي:

أ - إن الطبرسي في مجمع البيان - كما تقدّم - يرى أن التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، أي ليس شرحاً لظواهر الكتاب.

ب - سيرة السلف من العلماء الدين استدلوا بالكتاب في مؤلّفاتهم، بما في ذلك كتاب زعيم المدرسة الأخبارية القديمة الشيخ الصدوق (٢٨١هـ)، حيث نجد استدلالاً بالقرآن في مواضع عديدة من «كتاب من لا يحضره العقيه» خصوصاً مبحث المواريث. وما يقوله التوني هنا، يناقض ما أسلفناه عن مباحثه الكركي في الاعتماد على سيرة السلف في عدم تفسير القرآن إلا بالنصوص الروائية، وكأنه - أي التوني - يريد أن يحسّج عليه بذلك، خصوصاً من كتب تبار الحديث نفسه، وقد قام بالمحاولة نفسها - هما بعد - السيد عبدالله شبر (١٢٤٢هـ) <sup>(٣)</sup>.

ج - إن الأئمة أنفسهم استخدموا منهج الاستدلال بالكتاب ونقلوه لأصحابهم مما يدلّ على شرعيته <sup>(٤)</sup>.

والتوني في «أ» و «ج» يفتح الطريق على دليلين أساسيين تنتههما مدرسة الأصول حتى عصرنا الحاضر <sup>(٥)</sup>.

لكن التوني لا يقف عند هذا المعنى للانحصار، بل يعود لثبتي ما كان ردّه من قبل، فيرى أن معنى الانحصار هو انحصار تمام علم القرآن بهم <sup>(٦)</sup>، وما يؤيد هذا التفسير - عنده - أن الكليني (٣٢٩هـ) روى أن كلمة «القرآن» اسم للمجموع، لا لكل آية آية.

١ - الماصِل لتوني، الواحية، ٢٥٨.

٢ - عبدالله شبر، الأصول الأصلية: ٩٤.

٣ - انظر هذه المؤيّدات الثلاثة للتوني في الواحية: ٢٥٩.

٤ - انظر - كمينات - محمد باقر الصدر بحوث في علم الأصول ٤: ٢٨٨ - ٢٨٩، وثه أيضاً مباحث

الأصول ٢: ٢٣٩؛ وجوادي آملي، تفسير تحسيم ١: ٩٢ - ٩٨، والنجري، أوثق انوسائل: ٧٧.

والتكراسي، مدخل التفسير: ١٦٢ - ١٦٥؛ والتوني، البيان: ٢٦٣.



فحينما يقال: هم فقط يعرفون القرآن، على ذلك أنهم يعرفون مجموعه، ولا يعني أن غيرهم لا يعرف بمضه<sup>(١)</sup>.

ويواصل التوني سرده - وهنا أهمية التوني - للأدلة التي تشيد مرجعية القرآن وتكرس فيما بعد أهم أدلة مدرسة الأصول، فيذكر أن الروايات التي تدل على لزوم عرض الأحاديث على الكتاب لا معنى لها إذا لم يكن فهم الكتاب - بمعزل عن الأحاديث - ممكناً، وهو ما أسلفنا أن البعرائي والعاملي حاولا ردّه بمحاولة سبق أن ناقشناها، وليؤكد التوني دليله الهام هذا براه متواتراً بما يرفعه إلى حدّ اليقين بصدوره عن أهل البيت ~~عليه السلام~~<sup>(٢)</sup>.

ويواصل التوني نقد أدلة الأخباري وتشبيد أدلة جديدة للأصولي بالردّ - ولو لم يذكر بالاسم - على معاصره الميضي الكاشاني الذي سبق أن أشرنا إلى ضلوعه في إثارة فكرة التعريف، فيرى هذه المقولة مرهوضة عند الأكثر، ولو لم تكن كذلك لأمكن العمل بهذا الكتاب، لأن ذلك مبرر للذمة، وهي نفس المقولة التي احتارها الفيض فيما بعد وطوّرها البعرائي كما لاحظنا<sup>(٣)</sup>.

إن العاقل التوني شهد أهم أدلة للمدرسة الأصولية في موضوع بحثنا، وهي أدلة أخذها فيما بعد الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وراكمها وزاد عليها، لكنّ التوني جاء في عصر انطلاقة الأخبارية فلم تكن ردوده بمجموعة، لكنها سرعان ما حارب على أهمية بعد عصي العصر الذهبي للاتجاه الأخباري، وسوف يرى أن نتائج الأصوليين الذين تلقوا العاقل التوني والوحيد البهبهاني في هذا الموضوع كانت في الغالب تكرارية، باستثناء تجربة واحدة كانت أكثر عمقاً وأبسط تحليلاً، وستأتي.

### الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وسقوط نظرية «السنة فقط»

بعد الفاضل التوني، الذي يفاطر عمه في هدم الأخبارية عمل الاسترآبادي في تشييدها، جاء الوحيد البهبهاني ليحوّل نظرية «الظهورات القرآنية»، ويسقط نظرية «السنة فقط»، ويركّز الوحيد البهبهاني نقده للأخبارية في هذا الموضوع بالخصوص في كتابه «الفوائد الحاشية»، فيدخل البحث ناسباً إلى الأخباريين المنع مطلقاً عن حجّة القرآن، واصفاً مقولتهم هذه بأنها في غاية العراة<sup>(٤)</sup>.

١ - التوني، الواضحة: ٢٥٩؛ وراجع: أبو الحسن الإسمعيلي، وسيلة الوصول إلى علم الأصول، ٤٧٧ - ٤٧٨.

٢ - التوني، الواضحة: ٢٥٩.

٣ - المصدر نفسه: ٢٦٠.

٤ - الوحيد البهبهاني، الفوائد الحاشية: ٢٨٣.

لكن الوحيد البهبهاني في إطلاقه هذا، لا يبدو لنا مصيباً، فقد أسلمنا أن الفيض الكاشاني وبعده المحدثين: البحراني ونعمة الله الجزائري كانوا معتدلين في هذا الموقف، فلم يذهبوا للمنع مطلقاً، وهم من أكابر رحلات الأخبارية، علاوة على أن البحراني أيضاً قد صرح بوجود اتجاهات متعددة داخل التيار الأخباري، وهذان الأمران من شأنهما أن يحملنا متحفظاً عن نسبة هذه المقولة - بشكلها المفرط الذي تبناه الاسترآبادي - إلى رحلات الأخبارية كلهم<sup>(١)</sup>، وهذه الملاحظة سجلتها على أكثر من باحث متصنع أطلق هذه النسبة دون أن يدقق في تيارات الأخبارية وصيافها - اعتدالاً وتطرفاً إن صح التعبير ولاق - من بينهم الشيخ جعفر كاشف العطاء في رسالته «الحق المبين»<sup>(٢)</sup> و...

ومسألة انقسام الأخبارية إلى فريقين معتدلٍ ومتطرفٍ، تكاد تكون حقيقة يقر بها أكثر من باحث ومتابع<sup>(٣)</sup>، فالاسترآبادي والميرزا الأخباري المقتول والمحدث الجزائري من متصلي الأخبارية عند قوم بل صرح المحدث النوري بأن الحرّ العاملي كان أصلب من الجزائري<sup>(٤)</sup>، أما المحدث البحراني فهو معتدل، تماماً كما قيل عن العلامة المجلسي: إنه من معتدلي الأخبارية<sup>(٥)</sup>، أما البعض فيختلف فيه بين الدارسين<sup>(٦)</sup>، وإنما ركزنا على هذه

١ - ولعلّ تيسير المحض أحمد المرآفي (١٤٥٠هـ) أكثر دقةً حينما يقول: إن الكثير من الأخباريين لديهم كلام في حجة كتاب الله تعالى، انظر أحمد المرآفي رسائل ومسائل ٢: ٨٢، هذا وممن صرح بوجود أقوال للأخباريين في المسألة أحمد آل طاهر القطيبي في الرسائل الأحمدية ٢: ١١١.

٢ - الشيخ جعفر كاشف العطاء، الحق المبين في تصويب رأي المجتهدين وتحفظه الأخباريين ١٩.

٣ - انظر حول ذلك - الكتب التي تحدثت عن الأخبارية مثل الاجتهاد أصوله وأحكامه لبصر العلوم؛ والدرر التنجية والحدائق للبحراني؛ ودرآمدي به تاريخ علم أصول مهدي علي هورا؛ ودائرة المعارف الإسلامية الشيعية للأمين؛ ومراحل تطور الاجتهاد لمدر الحكيم. وتاريخ فقه وفقهها للدكتور كرجي و...

٤ - رغم قوله بأن المحدث الشيخ نعمة الله الجزائري كان متابعاً وشبه مقلد للاسترآبادي في كتابه شرح التهذيب والأنوار النعمانية حتى في عدوين الأبواب والموضوعات، إلا أنه بنعت الحرّ العاملي بأنه كان أصلب في الأخبارية من الجزائري، انظر له حاتمة مستدرك الوسائل ٩: ٣١٩، ٣٢٠، وبنعت البحراني الحرّ في الحدائق ١٢: ٥٥ بأنه من متصلي الأخبارية.

٥ - المحدث النوري، البعض القدسي في ترجمة علامة المجلسي، المقدمة بقلم المحقق السيد جعفر التنبوي: ١٥، نقلاً عن «علامة مجلسي برر كرمه علم ودين» وحسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٢٤.

٦ - انظر حوله، لؤلؤة البحرين ١٢١، فقد نعت بالأخباري الصلب، ويصن المهر، التشكاسي في «قصص العلماء» على أخبارية البعض العالصة، لكنه يرى أنه آلف «مناجيات الطرائع» على طريقة المجتهدين، انظر: ٢١٦، وراجع أيضاً مهدي علي هورا، در آمدي به تاريخ علم أصول: ٢٢١، والشيخ إبراهيم الجناتي، في أدوار فقه ٢٤٠، كما ويصن في روضات الجنات على اعتدال الجزائري، وانصر العاملي، خلافاً لرأي المحدث النوري، وصدر الدين الهمداني، والبحراني كما في ١: ١٣٧.

الملاحظة على كلام البهائي وغيره، لكونها سوف تساعدا في الخروج بتصوّر نهائي عن المسار التاريخي العام لموضوع بحثنا.

وقد أضاف الوحيد البهائي كثيراً من الموضوعات والأفكار على ما وضعه أسلافه - خصوصاً الفاضل التوني - في هذا الموضوع، فرغم احتجاجة بعيرة السلف وعلماء الإمامية على العمل بالقرآن، معاً كان التونسي قد أسلفه<sup>(١)</sup>، احتوى البهائي جملة معطيات أرى أن من الهام معرفتها أبررها.

أولاً: جعل الوحيد البهائي مدخله إلى هذا الموضوع عقلياً لا نصياً بطلاً، فقد حاول الاستفادة من المقولة القاضية بأن الحجة هو قول الله، أما قول رسوله وأهل بيته عليهم السلام فإن حجيتهم إنما هو لأنه يكشف لنا عن قول الله تعالى، ومعه فلا معنى للتوقف في قول الله سبحانه<sup>(٢)</sup>.

وبهذا أضفى الوحيد على قول الرسول صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام طابعاً أدائياً. وبحسب التعبير الأصولي المتداول اليوم أحدهما على نحو الطريقة لكلام الله سبحانه، فأشاد الأصالة لقول الله تعالى، وهذا ما جعل بعض النصوص التي تؤمّم أنها تدعو لعدم العمل بقول الله سبحانه، بل بوليّ الوحيد على رفضه هذا حتى لو كانت هذه النصوص المانعة صريحة في منعها إطلاقاً<sup>(٣)</sup>، وهو ما اقتدي به فيه - فيما بعد - الميرزا القمي في «القوانين المحكمة» وغيره<sup>(٤)</sup>، وبهذا ظهر أول رد فعل عقلائي من التيار الأصولي ينسجم مع مبدأ تقديم العقل على النقل، والآ فكيف سوغ الوحيد لنفسه الإطاحة بالنصوص الصريحة بناء على مقولة لا يبدو في مطلقها أنه استقامها من مصادر تشريعية تقليدية؟

ورغم أهمية هذا التطور في معالجة الموضوع، إلا أننا لا نجد سليماً، بل فيه نوع

ويبدو أن الفيض كان معتدلاً في أغلب حياته، وأن أواخر حياته اتسمت ببعض التشدد، سيما في كتابه «سفيهة النجاة» المطبوع بهامش الأصول الأسيطة، فقد حمل في هذا الكتاب بعض على خصوم الأخبارية ودافع عن الكثير من أفكارها، فهذا فيه منشوراً أكثر من غيره، ودا لاحظنا تاريخ تأليف هذا الكتاب وجدناه قبل وفاة الفيض بعام واحد أي سنة ١٠٩٠ هـ، حسبما يظهر من الكتاب نفسه<sup>(٥)</sup> ٢١٥. وهذا ما يجعلنا نجد أخبارية الكاشاني تتجه مع حياته وتتنامى إلى أن تبلغ في آخرها قمة الأخبارية، وفقاً لهامش سبق أن أدرجناه.

١ - الوحيد البهائي، الموائد العائرية: ٢٨٤.

٢ - المصدر نفسه: ٢٨٢.

٣ - المصدر نفسه.

٤ - الميرزا القمي، القوانين المحكمة ١: ٢٨٣ والأمر نفسه فعله أبو المجد محمد رضا النجفي في كتابه

وقاية الأذهان: ٥٠٤.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

من المصادرة أو حتى المغالطة بالنسبة للأخباري، فإن قول الرسول ﷺ وأهل بيته ﷺ طريق لمعرفة حكم الله، لا لمعرفة قول الله، حتى نتحد قول الله هد، مجدداً سبيلاً لمعرفة حكمه، فتكون شرعية قول الرسول متفرعة على شرعية القول الإلهي، وبعبارة ثانية: إن كلام الوحيد يفدو سليماً حينما ينقل لنا الرسول ﷺ نص كلام الله تعالى، فتدو بدورنا مصطرين لهم الكلام الإلهي لنلوع المراد عنده سبحانه، أما إذا كان نص كلام الرسول ﷺ ليس حكاية عن قول الله فهو لا يمررنا بنص إلهي حتى نصبره إلى الحكم الشرعي بل يربطنا مباشرة بهذا الحكم، فإذا ادعى الأخباري أن بين النص القرآني والنص الروائي اختلافاً بنائياً ما فلا يعدو تسويق الاعتماد على النص الروائي مبرراً لشرعة الاعتماد على النص القرآني، والمدخل العقلاي للبههائي كان ضرورة لتطوير آليات قراءة هذا الموضوع الشائك، وللخروج من الأثرة الفرعية التي تريد الأخبارية أن تدفع خصومها للمرور فيها، لكن مع ذلك لا تعني موافقتنا على تحويل المدخل من نصي إلى عقلاي تحاكم على أساسه النصوص، لأن معرقات المدخل التي اختارها الوحيد كانت سليمة، ولهذا لا نجد مبرراً لقوله في روايات الأخباري: «وخاصاهم فهم الأمر بعدم إطاعة قول الله»<sup>(١)</sup>

ثانياً: عبر محاولة عقلاية أجرى آثار البههائي إشكالية جديدة على التيار الأخباري، فقد حاول الارتداد على المقولة الأخبارية بالتشكيك في صدور نصوص السنة، إذ كيف يمكن تبرير الظنون الناتجة عن الروايات وشرعيتها رغم الشك في أصل صدور الروايات، ولا يكون تبريرنا هذا شاملاً لنصوص القرآن مع العلم بأنها يقينية الصدور. فالسنة لا يعلم هل هي من كلام الشارع أم لا؟ بينما يعلم حال القرآن، فكيف نأخذ بظن دلالي في السنة من فوقه على سندي ولا بأحد بظن دلالي من القرآن لا ظن فيه غيره؟ مع أن دليل شرعية الظن يشمل الطرفين معاً<sup>(٢)</sup>

ويبدو أن الوحيد كان يريد فتح ثغرة في المنظومة الأخبارية عبر التعرض لظنية السنة، لكننا نرى محاولته هذه غير مجدية ولا موفقة وذلك.

أ - إن تياراً عظيماً في الأخبارية يرى أن نصوص الكتب الأربعة كلها يقينية الصدور، وقد تقدم ذلك مفصلاً<sup>(٣)</sup>، فهذا الكلام لا يفتها، ومن ثم يفدو إشكالاً مقترناً

١ - الوحيد البههائي، الفوائد العائرة: ٢٨٢

٢ - المصدر نفسه: ٢٨٤ - ٢٨٥؛ وانظر المظهر، أصول الفقه ٢: ١٢٥

٣ - انظر الفوائد المدنية، حجري، ١٥٤ - ١٥٥، ١٨١ - ١٩١، ووسائل الشيعة ٣٠: ١٩٢ - ٢١٨، العائرة السادسة، ويهم نصوص من حديث المحدث السوي حول كتاب الكافي في حاشية المستدرك ٣: ١٦٢. وأيضاً مجمع رجال الحديث للخوئي ١: ٢٢ وعبرها من المصادر التي جاءت في سياق البحث الماضي حول يقينية السنة.

على حل تلك المقولة في مرحلة سابقة.

ب - قد أشرنا إلى أن الأخباري يرى فرقاً جوهرياً في بنية النصين القرآني والروائي، وهذا الفرق الجوهرى يمنع عن أصل إمكانية فهم القرآن أو أنصوص السنة منقته عن الأحد بهمه للنص القرآني يقينية وعدم يقينية الصدور لا تلعب أي دور في جسم الخلاف هنا، ولعل الوحيد البهبهاني تعامل مع الموضوع من زاوية منطلقاته الخاصة، وهي منطلقات لا تميز بين بنائي النص القرآني والروائي من حيث إن فهم مداليل النصوص فيهما يخضع لنسق واحد، إذأ فهذه الخطوة العقلانية الثابتة التي اعتمدها الوحيد وإن كانت تمثل تقدماً في السهولة والمعالجة، لكنها لا تحسم النزاع هنا لصالح المدرسة الأصولية.

ثالثاً: المحاولة العقلانية الثالثة التي قدم بها الوحيد تمتت في دمج بين النص والظاهر من حيث طبيعة التعامل معهما، فبعدما اعتبر إقرار الأخباري بالعمل بالنص القرآني الصريح مأخذاً عليه، انتقد محاولة البعض التمييز بين النص الصريح والظاهر، معتبراً أنهما ضمن سياق واحد وفقاً لما تفيده الأدلة والأخبار<sup>(١)</sup>.

إن الوحيد يحاول هنا التعامل مع النص القرآني بوصفه وحدة متكاملة غير قابلة للتشظير أو الانشطار، تبعاً لأنواع من الدلالات، فإما أن نقر بمرجعية النص القرآني أو نلجأ على الإطلاق.

ومحاولة الوحيد هذه جديدة بالاهتمام في سياقها العقلاني، لأنها تؤكد على استخدام مبدأ واحد في منهج التعامل مع القرآن، لكن مع ذلك، يبدو لنا أن الوحيد بمقولته هذه يقع في مفارقة، حتى وفق المنادى الأصولية.

إن القاعدة الأساسية التي أرساها الاسترأبادي في العقل الأخباري تقضي بعدم جواز الاعتماد على الظنون أبداً، ولهذا الماعدة سعى الأمين لتأكيد يقينية المصادر الحديثية، بل سعى لتأكيد يقينية الدلالة الحديثية أيضاً<sup>(٢)</sup>، ولما ذهب - هو أو غيره - إلى كون دلالات النص النبوي أو القرآني غير يقينية انسجم مع داته برفضها إطلاقاً، وهذا معناه أن عنصري اليقين والظن هما الميران الذي حاولت الأخبارية أن تهتم بهما على الصعيد العقلاني، وحتى لو صرفنا نظراً تلقاء المدرسة الأصولية لوجدنا التمييز راسخاً بين اليقين والظن، فاليقين في العقل الأصولي لا يحتاج إلى من يمنحه القيمة والاعتبار، بل هو الذي يمنح ذاته بذاته، أما الظن فهو دائم الافتقار إلى من يعطيه قيمة ما في مجال

١ - الوحيد البهبهاني، الفوائد العائرية: ٢٨٦.

٢ - انظر نظرية الاسترأبادي في رفض الظن، كتابه الفوائد المدية، حجري: ٩٠ - ١٢٨.

ما كالتشريع<sup>(١)</sup>.

وإذا فهمنا أن مصطلحي الصريح والظاهر هما مصطلحان برادفان - في عالم الدلالة عند علماء المسلمين - اليقين والظن، صار بالإمكان - وفقاً للأسس المعرفية ذاتها - تبرير التمييز بينهما، ومن ثم الإقرار بأن شطراً من الدلالات القرآنية يمكن الأخذ به والعمل وفقه، فيما يلزم للأخذ بالشرط الآخر العصول على محور ما يدل على معيّن، إن تشطّر دلالات النص القرآني وقع لا مفرّ منه، وفقاً للبناءات الأصولية وغيرها.

لقد كان المفترض بالوحيد البهبهاني - وهو يشيد البناء العقلاني لمرجعية النص القرآني ويتقدّم خطوة إلى الأمام في المنهجة والمدخل... - أن يحلّ بناء النص القرآني وبناء النص الروائي ليتأكّد من أن البنائين لا يمتازان عن بعضهما، وأن محاولات التمييز مجرد احتمالات لا يقبلها العقل ولا المنهج العقلاني، ليتفرّع - بعد ذلك - للردّ على نصوص الأخباريين الروائية، ولربما يحجّ الوحيد حينها في قلب المعادلة بإثارة ربيعة تأثير الفبار حول دلالات النص الروائي انطلاقاً من معطيات ليست مجال بحثنا، ولا يدعي أنها تعطل تماماً الأخذ بمثل هذا النص، لقد حاول الوحيد - مثلاً - أن يجزّ الناز التي أشعلها الأخباري في النص القرآني إلى نصّ السنة ليستند منهجاً جدلياً بقديماً، عبر القول بأن نصّ السنة كذلك لا تُعرف الشواهد والقرائن التي كانت حافّة به لحظة صدوره<sup>(٢)</sup>، ولو أنه حاول نقل النار ضمن الحدّ الممكن بدل تمريرها إلى الطرف الآخر لربما نجّى النص القرآني، وفق منهج برهاني لا جدلي.

وعلى أية حال، فقد حاولنا رصد تجربة الوحيد لنفكّك من حصول تحوّل في مسار الموضوع، وأحد طابعاً أكثر عقلانية على صعيد المعالجات، بل وطابعاً يجمع أحياناً بين الجدلية والبرهانية عند قراءة بنية النص، وسوف نلاحظ أن الاتجاه الأصولي بعد ذلك أصبح يرى النص القرآني داخلاً في مجال القاعدة العامة للدلالة والاستعمال والفهم اللغوي، وأن مهمّة الأصولي ليست تقديم شهادة تشرعن الاعتماد على هذا النص، بل ردّ وتزييف ما يحاول التشكيك في بنية النص نفسه، فقد غدا الأصوليون يقصرون جهودهم على الردّ على الأخباريين، أما أساس نظريتهم في النص القرآني فهم يدمجونها في نظريتهم العامة في الدلالات عموماً، ليوحوا بذلك إلى وحدة البناءات النصيّة عقلانياً، بلا فرق بين نصّ وآخر.

١ - التفرقة هذه بين اليقين والظن تجسّدها في عدّة الكتب الأصولية، وسيأتي التمرّس لها في الفصل الخامس، إن شاء الله.

٢ - البهبهاني، المواثيق العائرية: ٢٨٥ - ٢٨٦.

## كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) وأوسع عملية تصفية حساب

ترك لنا الشيخ جعفر الجناحي المعروف بكاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) ثلاثة كتب، كانت له فيها معالجات أصولية شاملة هي:

١- كشف الغطاء (المقدمة).

٢- الحق المبين في تصويب رأي المجتهدين وتخطئة الأخباريين.

٣- غاية المأمول، وهو كتاب ما زال مخطوطة، وله أيضاً كتاب «كشف الغطاء عن معائب الميرزا الأخباري عدو العلماء»<sup>(١)</sup>.

وقد اشتملت مقدمة كتابه الشهير «كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الفراء» على موضوعات كلامية وأصولية معاً، لكن معالجاته فيها حول موضوع بحثنا جاءت مقتضبة نسبياً، فهما كانت رسالة «الحق المبين» أكثر غنى وعطاء.

وقد تعامل كاشف الغطاء مع الموضوع شبه تعامله مع البديهيّات، بل قد صرح بأن «العمل بالقرآن في الجملة، وهم معانيه كذلك يكاد يلحق بالضروريات، وبالتواترات معنى، لمن أطلع على النصوص وحوارات الأئمة وسيرتهم<sup>(٢)</sup>»، ولهذا وجدنا السيد المجاهد الطباطبائي (١٢٤٢هـ) يذكر دعوى الإجماع على العمل بطواهر القرآن<sup>(٣)</sup>، وكأنه صارت لدى الأصوليين حالة استعفاف بمقولة لأخباريين ومخالفاتهم.

وتنتار مواجهة كاشف الغطاء بعزارة نيرانها وكثافة الشواهد المدرجة فيها، بما يسدّ على الطرف الآخر الأبواب والمنافذ، خصوصاً مع سيل من التقزيم لمقولات الآخر إلى حدّ القول بأنها «من الأقوال المعجبة والآراء الشنيعة الغريبة»<sup>(٤)</sup>.

١ - وقد استعرض من أدلة القرآن ثلاثاً وأربعين دليلاً؛ لدعم موقفه من نوع «لو أنزلناه على بعض الأعجمين»<sup>(٥)</sup> الشمرء: ١٩٨، و«لو جدرأ به اجلالاً كثيراً» النساء: ٨٢، و«تقشعر منه جلود الذين يكفرون بهم» الرمر: ٢٢، و«اسمع لفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجياً» الجن: ١ و...<sup>(٥)</sup>

٢ - وذكر ثلاثة أدلة من الروايات هي:

١ - يشكك محمد حسين كاشف الغطاء في تأليف جعفر كاشف الغطاء رسالة صدّ الميرزا الأخباري، انظر له: المعينات المنبرية: ١٠٠ - ١٠١.

٢ - الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة المرآ: ١: ١٩١.

٣ - السيد محمد الطباطبائي، مضائق الأصول: ٣٦٤.

٤ - كاشف الغطاء، الحق المبين: ١٩.

٥ - كان ذكّر بعض هذه الآيات دليلاً، الصويّ العاملي في القرن العاشر الهجري في كتابه مناهج الأخبار: ١: ٢.

١- وجوب الرجوع إليه كحديث النقلين.

٢- إن ما وجدتم في الكتب والسنة لرمكم العمل به.

٣- أخبار المرض.

٢- السيرة الواضحة بين المسلمين والأئمة عليهم السلام لمن تتبّع احتجاجاتهم عليهم السلام، ثم سرد كاشف الغطاء عشرة احتجاجات للأئمة عليهم السلام، مصاعماً إياها باحتجاجات الصعابة والمتشعبة والعلماء والعطباء والوعاظ، بل سرى الأمر - وفق رأيه - إلى عوام الناس عند آيات الوعد والوعيد... (١).

٤- وقد طوّر كاشف الغطاء من شذعة قول الأخباريين مؤسساً لباء عقلائي جديد حين ربط نظريتهم بموسوع الإعجاز القرآني، فرغم أن الحر العاملي - كما سبق أن نقلنا عنه في الفوائد الطوسية - يذعن بأن الإعجاز أحد فوائد النص القرآني بمعزل عن السنة، لكن كاشف الغطاء يرى بأن مقولة الأخباريين تُفرغ النص القرآني من سمة الإعجاز، ذلك أن النص القرآني إذا لم يكن مفهومًا، فقد خيمته في التحدي، إذ ما معنى تحدي العرب على الإنبياء بعزل القرآن وهم لا يفهمونه وإنما هو بالنسبة إليهم مجرد طلاس ورموز مهمة؟ (٢).

وقد فتح كاشف الغطاء بهذا الملفد المقلان الذي أصافه على تجربة شيعه الوحيد البهبهاني، فتح الطريق للعلماء الإمامية لتطوّر هذا الدليل، حيث قام باستخدام المكرة نفسها الميرزا القمي في كتابه «القوانين المحكمة» وغيره (٣)، كما قام أمثال السيد أبو القاسم الحوئي (١٤١٣هـ) بإعطاء صيغة أوضح وأدلى له، وفقاً لما ذكره في كتابيه «البيان» و«مصباح الأصول» و... (٤).

وهذا الربط بين فهم القرآن وإعجازه لا محلص منه، عند الصريق المتطرف من الأخبارية الذي كان يرفض الأحد بمطلق النصوص القرآنية والدوئية، إذ لا معنى للتحدي مع الإبهام المطلق، لكن فرقاء آخرين في الوسط الأخباري ربما حاولوا التملّص من هذه الإشكالية - وإن لم يأتوا على ذكرها فيما بحثنا عنه - فهذا انطلق الأخباري لبدأ هدم

١ - انظر في أدلته القرآنية ولروائية وسيرة السلف، الحق المبين: ١٩ - ١٢٣، وراجع أيضاً محسن الأعرجي، شرح مقننة العدا، النورقة رقم: ٢٠، ٥٤، ٦٣، ٦٤.

٢ - الحق المبين: ١٢٤ وكشف الغطاء ١: ١٩١ - ١٩٢.

٣ - الميرزا أبو القاسم القمي الجبلاي، القوانين المحكمة ١: ٢٧٩، وأيضاً أبو المجد النجفي في وفاة الأذهان: ٥٠٤ - ٥٠٥، والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٥٠، ٢٥١، والميرزا موسى القزويني في ثلث الوسائل: ٧٧، والآنكراني في مدخل التفسير: ١٦٢.

٤ - أبو القاسم الحوئي، البيان في تفسير القرآن ٢٦٢، ومصباح الأصول ٢: ١٢٢ - ١٢٣، ودراسات في علم الأصول ٢: ١٢١.



الدلالات القرآنية من إشكالية فقدان الشواهد المحيطة بالنصوص كان موضوع التحدي حينئذٍ بممزل عنه، لأنه لا يرفض الأخذ بالنص القرآني وفهمه مع وعي القرائن المحيطة بصدوره، الأمر الذي كان متوهراً لعرب الحرية عصر الرسالة، وكذلك الحال مع مثل الحرّ العاملي الذي يذهب إلى تنويع الدلالات بين الصريح والظاهر مع اعتقاده بوجود الكثير من النصوص الصريحة، فإن اشتمال بعض القرآن على شيء من العموض ربما لا ينافي الإعجاز إذا كانت الحالة العالقة عليه النصوص الصريحة، وقد ذهب بعض الأصوليين المعاصرين إلى رفض وجود ظهورات قرآنية تقريباً، مصرّاً على أن نصوص الكتاب صريحة على الدوام<sup>(١)</sup>، وهذا يعني أنه كما لا تنافي الإعجاز الأحرف المقطعة، كذلك لا تنافي الدلالات المبهمة كما يقول الأخباري، خصوصاً إذا حصرها بآيات الأحكام التي كانت قليلة في العترة المكية.

ورغم ذلك يحقّ لنا التساؤل عن المسبب في أن صياغ الشواهد المحيطة بالنص القرآني يوجب هدم دلالة النص، فيما لا يوجب ذلك صياغها في نصوص السنة، أهل نعمت السنة بالحفاظ على القرائن والشواهد فيما حصرها القرآن الكريم أم أن العكس هو الأقرب.. نسبياً - إلى المنهج المنطقي لتفسير الظواهر<sup>(٢)</sup>

لكن، ومهما استطاع الأخباري التحلّص من فكرة الإعجاز، إلا أن كاشف العطاء قد فتح بذلك طريقاً هاماً للتأسيس لفهم القرآن، بعيداً عن السنة، ونفس العكرة آثارها كاشف العطاء حول موضوع «إلا بلسان قومه» إبراهيم: ٤، في الموضع نفسه<sup>(٣)</sup>.

٥ - كان ما تقدّم خلاصة المناهج التأسيسية التي قام بها كاشف العطاء، لكنه لم يفضّ الطرف عن أدلة الطرف الآخر، فتناولها - كمادة بعض الأصوليين - بشيء من الاحتصار، لكن الجديد في ردّ كاشف العطاء تمثّل هذه المرة في ادّعائه أن النصوص المفكّرة - بزعم الأخباري - التي تحصر التفسير بأهل البيت عليه السلام لا دلالة لها على ذلك،

١ - الشيخ جعفر السبحاني، المباحث التفسيرية في علوم القرآن: ٤٩ - ٥٥، ويرى السبحاني أن المراد الاستعمالي والجدّي قطعي عند التعرف إلا إذا كان النص بضمه مجملًا، وقد عبّر السبحاني بعنه هذا بـ «قطعية الظواهر القرآنية» فخرق بقوله هذا إجماع الأصوليين تقريباً، في فكرة بالغة الأهمية، وقد أكّد السبحاني أن مقصوده ما أسماه هو الظهور الاستقراري لا الظهور البدوي، ليخرج بنتيجة شديدة الأهمية، وهي إن القول بوجود صرف الآيات الدالة على مثل التجسيم والتشبيه والجبر و... عن ظواهرها قول خاطئ، بل الصحيح أنه لا بد من التأمل في قضاياها وجمع قرائنها حتّى يتكشف الظهور، ولطالما فكّرت في هذه النقطة ولم أحد صير السبحاني من صرح بها، عدا جماعة التنكيك، فراجع، نعم، هناك تصوّر قريب من تصوّر السبحاني تبناه الشيخ جواد آملّي في تفسير تفسيم<sup>١</sup> ٧٧ - ٧٨.

٢ - كاشف العطاء، الحق المبين: ٢٤.

## نظرية السفة في الفكر الإمامي الشيعي

أي أن كاشف العطاء لم يقبل بالتراجع الأصولي أمام الأخبارية والتملص عن نصوصهم بادعاء أن اختصاص فهم القرآن بهم <sup>(١)</sup> إنما يراد به فهم برمته كما درجت عليه كلمة الأصوليين، أو أنه حاص بغير الظاهر منه كيمص المبهمات، بل حاول - إضافة إلى ذكره هذين الوجهين - ادعاء عدم وجود دلالة روائية على أصل هذا الموضوع <sup>(٢)</sup>، وهو ردّ فعل متقدم من جانب الأصوليين، لم نعهده إلا عند بعض المعاصرين كما سيأتي.

ومع ذلك كله، يقبل كاشف العطاء - كبقية الأصوليين - وجود درجات في الدلالة القرآنية، فبعض الآيات يفهمه الجميع، وبعضها الآخر لا يفهمه إلا العلماء، والبعض الثالث لا يعرفه إلا هم <sup>(٣)</sup> كقوائم السور.

## الاتجاه الأصولي وتكميل نظرية لفهم القرآني

ما كاد الشيخ جعفر كاشف العطاء ينهي مساهمته في هذا الموضوع، حتى جاء السيد عبدالله شبر (١٢٤٢هـ) ليضيف مساهمة نصبة أساسية، شكّلت حصيلة ما قدّمه الأصوليون في دعم نظريتهم، فكانت تحريره في «الأصول الأصولية والقواعد الشرعية» بمثابة اكتمال نصّي لنظرية الأصولي، <sup>(٤)</sup> فقد جمع شبر مائة وأحدى عشرة رواية لدعم نظرية الأصوليين هنا <sup>(٥)</sup>، وهو جهد مناهم في إنحاح الدعم النقلي لها، كما ساعد - على الأقل - في إيجاد توازن نصي بين الطرفين، حاول الأصولي معه - فيما بعد - التركيز على ادعاء وجود تصارب بين المصنوع، بما يسمح بالاعتماد على المداحل العقلانية التي شرع بها الوحيد (١٢٠٥هـ) واستمرّ بها كاشف العطاء (١٢٢٨هـ).

أولاً: لكننا لا نجد إسهاماً رئيسياً بعد كاشف العطاء في التشييد لنظرية مرجعية القرآن، بقدر ما لاحظنا جهداً بليفاً لردّ أدلة الأخباري، حتى أدرجت أدلة الأصولي على مرجعية القرآن في خدمة معارضة دليل النهي عن التفسير بالرأي، كما فعله الخراساني (١٢٢٩هـ) <sup>(٦)</sup>.

وهذه ملاحظة جديدة بالدرس، ربما يكون سببها شعور الأصولي بأن عدم القول بحجية الدلالة القرآنية ليس ذا بال، وإنما شبهة في مقابل بديهية، تقتضيها النظرية العامة التي ركّزها علم أصول الفقه في مجال الدلالة، ألا وهي حجية الظهور، ولأجل وصوح

١ - المصدر نفسه، ٢٥.

٢ - المصدر نفسه: ٢٦.

٣ - السيد عبدالله شبر، الأصول الأصولية والقواعد الشرعية ٩٥ - ١٢٢.

٤ - الخراساني، كفاية الأصول، ٢٢٧؛ والصوتي مصباح الأصول ١٢١ - ١٢٥، والأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٩ - ٦١، وميرهم.

حجية الظهور هذه ذهب أحد كبار الأصوليين - وهو السيد الحوثي (١٤١٣هـ) - إلى القول بعدم كون هذا البحث - أي حجية الظهور - بحثاً أصولياً أصلاً، والسبب الذي دفعه لقوله هذا هو ادعائه وضوح هذا المبدأ في الحياة الإنسانية حدّاً خرج به عن حيز الجدل العلمي<sup>(١)</sup>، ويهدأ شعر الأصولي بأن نظرية الظهور والدلالة بكل عمقها وأبعادها راسخة رسوخاً بالغاً، مما جعله غير معنيّ كثيراً بالبرهنة عليها، ولهذا وجدنا أن البرهنة عليها جاء في سياق اختصار شديد عندهم، الأمر الذي جعلهم في موضوع بحثنا يكتفون ببرد مقولة الأخبارية بدل البرهنة على مقولتهم، بل لقد أعرض بعض الأصوليين عن حوص الجدل مع الأخبارية استخفافاً بمقولته، تماماً كما فعله الثائبي، وقطعه الإمام الحميني (١٤٠٩هـ) وولده في دراستهما الأصولية، ومثلهما البروجردي (١٢٨٠هـ)، حيث اكتفى - أي الخميني - بالإشارة إلى موضوع التحريف، مسحلاً حملة عنيفة على المحدث النوري (١٢٢٠هـ)<sup>(٢)</sup>.

ثانياً في محاولة منهم لمنهجة البحث، عمد الأصوليون إلى ضغط أدلة الطرف الآخر، ليحولوها إلى عناصر معدّدة، أي أن الطريقة التي اتبعها الحرّ العاملي في سرد عشرات الأدلة لم تكن ممكنة للأصولي، لأنّه سوف يصبّط إلى التشكيك والتشكيك، كما أن غزارة النصوص التي قدّمها الأخبارية سيما في «وسائل الشيعة»، أو قدّمها الأصولي سيما في «الأصول الأصلية»، كانت ترقق الأصولي عند معابقتها سداً ودلالة، ولهذا حاول الأصولي فرز هذه الأعداد الكبيرة من النصوص والأدلة الأخبارية أيضاً داخل مجموعات معدّدة، ليمطي كل مجموعة عنواناً أو محوراً تدور حوله، وبذلك ضبط الأصولي البحث وراده منهجاً واتزاناً، فلم نجد في «كفاية الأصول» للخراساني وغيرها سوى أدلة خمسة، أو أقلّ أو أكثر بقليل في غيرها<sup>(٣)</sup>، وهذا تطوّر منهجي جيد.

ثالثاً: إلا أن احتزال الأصولي هذا، تسبّب في تفتيت عناصر أساسية كان الأخبارية قد قدّمها من قبل، وهي عناصر لا تحلو من أهمية، ولكي نؤكد عملية التفتيت هذه نذكر عيّنات دالة:

١ - السيد الحوثي، معاصرات في أصول الفقه ١: ٦٦، وله أيضاً: مصباح الأصول ٢: ١١٨.  
٢ - راجع: الثائبي، فوائد الأصول ٣: ١٢٥ - ١٢٧، والإمام الحميني، أسوار الهداية في التعلّيق على الكفاية ١: ٢٤٢ - ٢٤٧، وتنقيح الأصول ٢: ١٢٠ - ١٢٢، وله أيضاً: تهذيب الأصول ٢: ٤١٧ - ٤١٨، ومصطفى الحميني، تحريرات في الأصول ٦: ٣٢١ - ٣٢١، وانظر البروجردي في حاشية الكفاية ٢: ٧٤.  
٣ - راجع مجمل الكتب الأصولية المؤلفة في القرنين الماضيين، وقد صرّح الميرزا أبو الحسن المشككي بأن حصيلة أدلة الأخبارية تبلغ المشرة، لكن لشيخ الخراساني حملها خمسة، ربما لصعوبة بنية الأدلة، راجع كفاية الأصول مع حواشي المشككي ٤: ٢٠١ - ٢٠٢.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

١ - رغم أن حديث الثقلين وأمثاله أول أدلة الاسترآبادي وأهمها، إلا أن الأصوليين غيّبوه إطلاقاً، بل استعاضوا عن ذلك بحججه دليلاً لهم<sup>(١)</sup>، مما يوحي بأنه لصالحهم ولا احتمال فيه أن يكون لصالح الطرف الآخر، رغم أن أول من أدخل هذا الحديث في الصراع كان الأخباريون أنفسهم.

٢ - ندر أن كشف لنا الأصولي عن عينات من النصوص التي أتى بها الأخباري، وكانت أكثر العينات رواجاً هي الروايتين: «لشئ ينهى فيهما الإمام عليه السلام أبا حنيفة النعمان (١٥٠هـ) وقتادة بن دعامة (١١٨هـ) عن تفسير ليحصره بمن حوّل به، والعال أن هناك روايات أكثر دلالة كان ينبغي أن يشار إليها؛ لتقديم عرض أكثر سعة ووضوحاً وموضوعية وأمانة لنظرية الأخباري.

٣ - لم يقدّم الأصوليون بدراسة نصوص الأخباريين الحديثية دراسة نقدية خاصة على سعيد الدلالة والسند مما، إذا استثنينا تجربة السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، فلم تكتب أبحاث خاصة لتشرّح هذه النصوص برمتها بما يفكّك الصورة المحملة بالمأخوذة منها، ولعل الأصولي كان يتجنّب الإطالة إلا أن قرّين من الرمان كانت كاذبة لتقديم دراسات خاصة بهذه القضية، والمجيب الذي وجدونا إلى المطالبة بذلك هو أن الأحوال الأصولية اللاحقة غصّت النظر - عادة - عن مفردات تلك النصوص واكتفت بمساوئ تجمعها، إلا أن مطالعة مفردات النصوص كان بإمكانه أن يعمّق أكثر فهم دلالاتها وأبعادها.

والشيء نفسه فعله الأصوليون في موضوع التحريف، بل فعله الكثير من الدارسين القرآنيين، فلم تقك أحاديث «فصل الخطأ» للمحدث النوري لتعالج بعمق - سنداً ودلالة - إلا في بعض المحاولات القرآنية المحدودة<sup>(٢)</sup>، فيما أوجت طبيعة الردود العامة وكأن نصوص التحريف لا تتعدّى أصابع اليد من حيث الكم أو الدلالة الصعبة الهريلة جداً من حيث الكيف والتنوع في عملية تعميم ما، ونسنا بدافع عن نصوص التحريف بل

١ - ذكر حديث الثقلين - بوضعه دليلاً للأصوبي - في كتب كثيرة أبرزها: «تبيينها في الفوائد» ٢٨٤، والأنصاري في الفوائد: ١: ٥٩ - ٦٦؛ و«تأمر الصدر في المباحث» ٢: ٢٢٥؛ والبحوث ٤: ١٢٨٨، ومحسن الأخرجي في شرح مقدّمة السدائقي، الورقة رقم ٤٩، والحوثي في البيان، ١٢٦٢، والسيد شير في الأصول الأصلية: ١١٠٤، واللنكراني في مدح التفسير، ١٦٢ - ١٦٢، وكاشف الغطاء في الحق المبين: ١٢٠، والحراساني في الكفاية: ٢٢٧، والقاسمي في القواص: ١: ١٢٨، وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٤٨٢، نعم، لعل الشيخ جواد أمني المعاصر من أقلّة الذين تعرّضوا لحديث الثقلين وعرضوه من وجهة نظر الأخباريين، وناقشوها مفصلاً كما يظهر من تفسيره «تسليم» ١: ٧٥.

٢ - انظر على سبيل المثال كتاب «مباينة القرآن من تحريف» للدكتور هنج الله نجار زادگان المحمّدي، ص ٩٣ - ٢٤٠.

نرغم أن دراسات غير مبتسرة هي الأصم لتفكيك الأفكار وبقدما.

لكن مع ذلك يسجل لصالح الأصولي تعيينه السليم لأدلة أخبارية كشف التطور الدراسي عن خوارها التام، والعلوم الدينية محدثة كل فترة بنقص الفبار عنها، بما يربل إلى الأبد وجهات نظر عفا عليها الزمان ومصى.

رابعا: رغم أن مقولة التفسير بالرأي كانت من أهم ما أثار الجدل في هذا الموضوع، إلا أن كلمة الأصوليين تكاد تتفق على أن المراد بالرأي هو الاستحصانات والاعتبارات العقلية الظنية والترجيحات أو اتباع الأهواء... دون أن يقدم لنا الأصولي دراسة مفصلة لهذا الموضوع يبرهن فيها على صدق مدعاء، وهو موضوع شائك طرحت فيه آراء كثيرة منذ الطبري (٣١٠هـ) ومن قبله وحتى عصرنا الحاضر، يمرض عنها لخروجها عن مجال بحثنا، وقد أشرنا لبعضها في هامش سابق. وقد كان ينبغي بالأصولي أن يركز على هذا الموضوع أكثر ليعطيه حقه، كونه يلامس حاساً حساساً من مصادر المرفة الدينية.

خامساً رغم أن مقولة اتباع المتشابه كانت من أدلة الأحباري، إلا أن البحث الأصولي تلقاها نوع من البساطة، وكان ينبغي أن تدرك قصة أية المتشابه والمحكم بعمق أكثر من مجرد القول بأن المتشابه هو المحلل لا الظاهر<sup>(١)</sup>. ليس لأهل عموم الموضوع، فتعني نسلم بوضوح أن ليس المراد بالمتشابه الظاهر بل بخصوص المحمل، وإنما لطبيعة حماسية البحث وتشعبه.

سادساً: أسهم الأصوليون - في خطوة موضوعية - في مساعدة الأخباريين على اختراع أدلة جديدة، وكما أشرنا، فقد كانت محاولة توظيف فكرة التحريف محاولة أصولية بحتة، ولم يقم البحري (١١٨٦هـ) ولا الميضي (١٠٩١هـ) من قبله بأحد الفكرة مسانداً لهدم المرجعية القرآنية، كما كانت فكرة العلم الإجمالي بوجود تعديلات دلالية أو في حجية الدلالات القرآنية من نوع التعصيص والتقييد... فكرة أساسية كان الإسهام الأكبر في تطويرها على يد الأصوليين الذين سؤروا مجمل نظرية العلم الإجمالي. ويعبر ذلك عن أمانة علمية رفيعة، وبراهة كذلك، وقد قام الأصوليون برّد تلك الأدلة رداً محكماً، وفقاً لآخر تطورات علم الأصول وأبعده.

على أية حال، تكررت الأفكار في علم الأصول في موضوعنا منذ القمي (١٢٢١هـ) صاحب القوانين، مروراً بالإسمهانيّين الأخوين: صاحب المصول (١٢٦١هـ) وهداية المسترشدين (١٢٤٨هـ)، والأنصاري (١٢٨١هـ)، والحراساني (١٢٢٩هـ)، والسائيني (١٣٥٥هـ)، والمراقي (١٣٦١هـ)، والكمپاني (١٣٦١هـ)، وصولاً إلى الحكيم (١٣٩٠هـ).

والخوئي (١٤١٣هـ) والحميني (١٤٠٩هـ) وغيرهم.

لكن تحولاً معيناً حدث مع المفكر الأصولي السيد محمد باقر الصدر يجب درسه، وهو وإن لم يكن تحولاً شاملاً وبشويماً، إلا أننا لاحظنا - مؤيدين لبعض الباحثين المعاصرين<sup>(١)</sup> - عناصر تسمح بدرس تجربة الصدر على حدة هنا.

### محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) وإعادة قراءة الظهور للقرآني

يحاول السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) في دراساته الأصولية - كغيره من الأصوليين - الرد على أدلة الأخباريين فيمعالج موضوعات متعددة امتاز بها:

١- يخصص الشهيد الصدر ببحث موسّع - على الصعيد الأصولي - في مسألة المحكم والمتشابه، لم يسبق إليه في الدرس الأصولي، وإن عالجه علماء التفسير والقرآنيات، ويخرج الصدر في تحليله نتيجة هامة هي: إن الآية لا تنهى عن العمل بالمتشابهات وإنما تنهى عن توظيمها ابتغاء المنتعة، وهذا معناه أن أصل الرجوع إلى المتشابه مبرّر، وإنما انحصر النهي مالفائدة التي يراد الرجوع إلى المتشابه من ورائها، وبعد أن يقرّر الصدر مبدأ الرجوع إلى المتشابه، يمدّد هيوئسس لعلاقة جسمية بين المتشابه والمحكم، عندما يرى أن ذكرهما في الآية جاء على نحو التخصيص بمدّ القسمة، وهذا ما يعني أن الدين رجعوا إلى المتشابهات تركوا المحكمات، وبهذا تكون النتيجة صفة الرجوع إلى المحكمات معلماً والرجوع إلى المتشابهات مع المحكمات.

هذه هي عصارة رؤية السيد الصدر في دراسة موسّعة كما أشرنا تشكّل امتيازاً له<sup>(٢)</sup>.

وبهذا خرج الصدر عن السياق الأصولي الذي استمرّ قرابة قرنين من الزمن، فليكن المتشابه ما كان، فالمسألة ليست في هذا، وإنما في ابتغاء المنتعة عبره والتدبير لها.

٢- وفي خطوة أخرى غير مسبوقه، يحلّل الصدر النصوص التي تحصر فهم القرآن بهم إلى تحليلاً سندياً، يضمها في خانة الوضع والجعل أو إيكال علمها إلى الله تعالى، ويقيم الصدر عملية بقده الجدري لهذه النصوص على أمرين:

الأول: وجود قاسم مشترك بين الروايات جميعها، وهو وجود رجال الباطنية في أمثالها من أمثال سعد بن طريف، وجابر بن يزيد، ولما كانت هذه النصوص تخدم

١ - سيف الله صرامي، جايگاه قرآن در استنباط أحكام (مكاة القرآن في استنباط الأحكام) ١٧٠.

٢ - الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢١٥ - ٢١٦، ٢٢٣ - ٢٢٤، وبحوث في علم الأصول ١: ٢٧٦ - ٢٨٠ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٢١٧ - ٢١٨.

الأفكار الباطنية التي تحول دون التعاطي العادي مع النصوص والأمور جميعها كان وجود مثل هؤلاء مدعاةً للريبة والشك الشديدين. فكيف اجتمع في هذه الأسانيد كل هؤلاء الرجال المتقنين إلى المذهب الباطني الذي يحصر الأمور كلها بالمعصوم عليه السلام ويسد مجال العقل والتفكير؟ إن هذا يعني أن مصادر الحديث قد تعمّرت إليها هذه النصوص المجمولة<sup>(١)</sup>.

الثاني: يحاول المصدر - في خطوة لافتة - أن يدرس المناخ المسيطر على الوضع آنذاك، حين يذهب إلى أن هذا الموضوع كان مثار جدل في أوساط أهل السنة في تلك الحقبة، وهذا معناه أن علامات استفهام كبيرة سوف توضع على تلك الروايات القليلة العاصرة، إذ كيف صدرت نصوص محدودة عبر رواة من الدرجات اللاحقة ولم يتصوّف بها راي من الدرجة الأولى كزرارة بن أعين أو محمد بن مسلم الطائفي أو... في مناح صاج بالجدل، مما كان يستدعي - وفق طبيعة الأشياء - أن تكثر الأسنة والأحوية حوله<sup>(٢)</sup>.  
إن الخطوة النقدية لأسانيد هذه المجموعة من نصوص الأخباري كانت هامة ومفقودة.

٣ - يعمد المصدر في الحديث عن **سنة** **بالتفسير** بالرأي<sup>(٣)</sup> داخل البحث الأصولي، فيبد أن يهدم مقولة سادت فترة طويلة وتحولت إلى جواب يعطي وهي أن العمل بالظهورات ليس فيه كشف فتاع فيما التفسير هو كشف المعنا<sup>(٤)</sup>، مجيباً بأن اكتشاف الظهور يحتاج أحياناً إلى ممارسة تحليل وتجميع شواهد ومراكمه عناصر دحيلة، ولذا يحصل اختلاف فيه نفسه، فكيف لا يكون فيه كشف فتاع<sup>(٥)</sup>؟

١ - المصدر، دروس في علم الأصول، لعلقة الثانية، ٢١٩، ومباحث الأصول ٢، ٢٢٧ - ٢٢٨ والبحوث ٤، ٢٨٤ - ٢٨٦.

٢ - المصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٢٠ - ٢٢١ والبحوث ٤: ٢٨٥.

٣ - لمزيد من الاطلاع على موضوع التفسير بالرأي راجع، عبد الله جوادى أملي، تسليم ١: ١٧٥ - ٢٢١، فقد أسهب في الحديث حول هذا الموضوع.

٤ - تبنى هذا الجواب جماعة منهم: الأنصاري في المرائد ١: ٥٧ والقصابي في القوابين المحكمة ١: ٢٨٤ والروحاني في منلقى الأصول ٤: ٢١٨ - ٢١٩ والعراسي في كفاية الأصول: ٢٢٧ وهو أيضاً في درر الفوائد: ٨٩ والوحيد في الفوائد العائرية، ٢٨٥ والمراقبي في نهاية الأفكار ٢: ٩٢ والبروجردى، نهاية الأصول: ٤٨١ وتقريرات في أصول الفقه، ٢٥٦ والسائني في فوائد الأصول ٣: ١٢٦ - ١٢٧ والحوثي في البيان: ٢٦٦ والهداية في الأصول ٢: ١٢٤ ومصباح الأصول ٢: ١٢٥ ومصطفى الضميني، تقريرات في الأصول ٦: ٣٢٢ - ٣٢٤ والأراكي، أصول الفقه ١: ٤٩٦ والصحة الكوم كمري، المحجة ٢: ٩٨ وأبو الحسن الإسمعائي، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٤٧٩.

٥ - المصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٢٢، ودروس في علم الأصول، لعلقة الثانية: ٢٢٠ - ٢٢١، لكن المصدر في البحوث يجعل التأمل في التوصل إلى الدال لا إلى المدلول، مجيباً من فكرته المتقدمة، انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٨٦.

بعد هدمه هذه المقولة يقرأ الصدر التفسير بالرأي بشكل آخر، يحاول التماس ما فيه من عناصر إبداعية وهي تلخص في نقاط ثلاث:

**النقطة الأولى:** إن كلمة «الرأي» لا يصح التعامل معها بشكل لغوي بحت وفقط، بل لابد من دراسة سياقها التاريخي، فقد تحولت هذه الكلمة إلى دال تاريخي على تيار كبير في الثقافة الإسلامية عرف بمدرسة الرأي، وإذا فهمنا هذا السياق التاريخي أمكننا أن نعرف أن النهي عن التفسير بالرأي يراد به النهي عن ذلك المنهج المتبع في أوساط مدرسة الرأي، أي الاعتماد على العقل فقط حتى لو كان ظاهراً دون رجوع أبداً إلى المعصوم عليه السلام <sup>(١)</sup>.

**النقطة الثانية:** إن موضوعاً كهذا في غاية الأهمية وعام البلوى، ومقتضى طبيعة الأشياء وما يتربص حصوله على سعيه هو أن تعمل الناس بمهمها للنص القرآني، فإذا أرادت الشريعة أن تنهى عن ظاهرة كهذه لم يكن يكفى في ذلك مجرد بعض النصوص العامة، بل كان لابد من الردع بما يتناسب وحجم الظاهرة، فكان هناك تناساً طردياً بين النهي والظاهرة، فكما عمت الظاهرة ورسخت كلما كانت الحاجة إلى نصوص أبلغ وأكثر وأعظم <sup>(٢)</sup>، وإذا رجعنا - على سبيل المثال - إلى نصوص النهي عن القياس لوحدها - على ما قيل وفق ما ذكرنا سابقاً في حواشيهم <sup>(٣)</sup>، فكيف يمكن لمقولة التفسير بالرأي - وهي أعظم خطراً من القياس - أن تحظى فقط بعدد قليل جداً من الروايات، قال عنه جماعة من الباحثين القرآنيين: إنه لا يبلغ حتماً حد التواتر ولا يريد على المستقيص وأصابع اليد، وأن رواياته ضعيفة لا واحدة <sup>(٤)</sup>!

**النقطة الثالثة:** إن الشيوخ العملي لتفسير القرآن في الحقبات الماضية يشكل مانعاً عن فهم نصوص النهي على نحو الإطلاق، فالموضوع إنما أثير في العترة المتأخرة، فكيف لم يلتفت أحدٌ إلى هذا الموضوع قبل الاسترأبادي <sup>(٥)</sup>!

١ - الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٢٢ - ٢٢١ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٢٢١.

٢ - المصدر نفسه: ٢٢٤؛ والحلقة الثانية: ٢٢١.

٣ - انظر ما كتبه علي أكبر باياني وعلام علي عريبي كما ومجتي روحاني راد في كتاب «روش شناسي تفسير قرآن» (منهج التفسير) ٥٦ - ٥٧، ونظر أيضاً هامش ٤ ص ٥٦؛ لكن آية الله الأراكي يذهب إلى أن هذه الأحاديث قريبة من التواتر، فراجع له، أصول الفقه ١: ٤٩٥ وهكذا يرى البجوردي أن أخبار النهي من الرجوع للقرآن ربما بلغت حد التواتر، فراجع له؛ منتهى الأصول ٢: ١١٥ ويرى الباحث القرآني المعاصر الدكتور حبيب الله طاهري، في كتابه «درسهای از علوم قرآن» أن نصوص التفسير بالرأي تبلغ حد التواتر، لاحظ كتابه المذكور ٢: ٢١٦.

٤ - الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٢٤ - ٢٢٥؛ والصفحة الثانية: ٢٢٢.



هكذا يخرج الصدر بتصور جيد حول موضوع التفسير بالرأي يشكل خطوة تجديدية داخل المناخ الأصولي، وإن وجدنا نقطته الثانية موجودة عند الميرزا موسى التبريزي (١٢٤٠هـ) في كتابه «أوثق الوسائل»<sup>(١)</sup>.

ورغم أن دراستنا هذه قائمة على العرض والتحليل والمقارنة، إلا أننا نسمح المجال لأنفسنا - أحياناً - لبعض التعليق حيث يتطلب الأمر، وهنا نلاحظ على السيد الصدر عدة ملاحظات، رغم احترامنا الكامل لجدة فكرته:

**الملاحظة الأولى:** إن ربطه ما بين نصوص النهي وظاهرة الرأي في التاريخ ربط ممتاز ينفع في فهم هذه النصوص، لكن بشرط أن تصدر في هذا المناخ، إلا أن الملاحظ هو أن بعض هذه الروايات كان صدر في القرن الهجري الأول، بل الرواية الصحيحة الوحيدة، إنما هي رواية منقولة عن النبي ﷺ، أي صدرت في زمان لم تكن فيه كلمة الرأي قد دخلت هذا المفاصل الضيق، ومن ثم فالعهم التاريخاني للسيد الصدر غير موفق على صعيد هذه النصوص برمتها، وإن نجح بالقسبة لبعضها.

وهذه الرواية الرئيسية في هذا المجال هي ما روي عن النبي ﷺ عن الله تعالى أنه يقول: «ما آمن بي من فهم رأيه كلامي»<sup>(٢)</sup>. ومن الواضح أنها مروية عن النبي ﷺ ومدرجة في الأحاديث القدسية.

**الملاحظة الثانية:** إن القول بأن الظاهرة العامة يتطلب الردع عنها كماً كبيراً من النصوص قول سليم، لكن الأخباري لا يواجه هنا آية مشكلة، لأنه ليس المطلوب من المعصوم ﷺ أن يصيح أخباره كافة على شكل النهي عن التفسير بالرأي، بل يمكنه أن يقدم أطروحته في صيغ متعددة، وقد قال الأخباري: إن أكثر من ثمانين رواية تدل وتشترك في النهي عن تفسير القرآن، وهذا مقدار كافٍ وجيد جداً، خصوصاً وأن الأخباري يرى مثل حديث الثقلين داعماً لرأيه، وهو حديث متواتر كما هو معروف، مضافاً إلى أن الأخباري يزعم دلالة بعض الآيات على رأيه، إذاً فأن يرد الأخباري بأن نصوصه قليلة رد غير تام، ولو لم تكن في يد الأخباري عدا نصوص التفسير بالرأي لأمكن الرد عليه بما قاله السيد الصدر، لكن الحال ليست كذلك.

**الملاحظة الثالثة:** كان يفترض بالسيد الصدر أن يبرهن على شيوع منهج آخر في التفسير غير المنهج الأثري، وأن لا يمر على الموضوع سريعاً - كما فعله بعض الأصوليين - بادعاء الوضوح، سيما وأن الأخباري يصح زعم - كما أسلفنا ذلك عن الاسترآبادي

١ - الميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ٧٧.

٢ - وسائل الشريعة ٢٧: ١٨٦، كتاب القضاء، أبواب صفت القاضي، باب ١٣، ج ٢٨.

### نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

والكركي وغيرهما - أن الشائع كان خلاف ذلك. فالحق أن تدرس هذه المسألة، فإن المستشرقين أكدوا على غياب أي منهج غير المنهج الروائي في العقبات الأولى، سيما وأننا لم نعثر على تفسير غير التفسير الروائية مثل تفسير المياشي، وعلي بن إبراهيم، وقد كنا أكدنا في دراسة أخرى أن المنهج التفسير غير الروائي كان موجوداً في القرون الأولى، خلافاً لما ذكره المستشرق أجناس جولدمسيهر (١٩٢١هـ) في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي»<sup>(١)</sup>، وما ذكره جواد علي في كتابه «سرجشمه اندیشه»<sup>(٢)</sup>.

٤- ينطلق السيد الصدر - ومعه البروجردي - في معالجته للمكرة القائلة بتعمد الإجمال في النص القرآني بغية إرجاع الناس إلى أهل البيت عليهم السلام. كما لاحظناها من قبل مع النباطي العنوني في مقدمة تفسير البرهان... ينطلق بمعالجة منطقية عقلانية، إذ يربط بين الهدف من نزول القرآن وبين الطواهر القرآنية، كيف يرسل شخص بكتاب للاحتجاج به على الناس وهم لا يفهمونه؟ به عمل غير حكيم، ولو أراد الأخياري أن يحل القضية بالرجوع إلى الإمام لطائه هذا الإشكال: إن مبدأ ثبوت الإمامة فرع النبوة، ومن ثم كان القرآن مرجعاً قبل إثبات الإمامة فكيف يمكن هذا التشطير في مرجعية القرآن<sup>(٣)</sup>؟

ويختتم الصدر دراسته في «مباحث الأصول» بالقول: «ومن المؤسف أن يوجد في عمالتنا جماعة تنكر حجية ظهور القرآن الكريم الذي هو كتاب الإسلام، وعزاً وشرفاً، وعليه أساس ديننا...»<sup>(٤)</sup>

٥- يهدف الصدر تكوين علاقة القرآن بالسنة من حديد متجاوزاً الطرح المتداول لعلماء أصول الفقه، فلدى بحثه عن أحبار بطرح التي تأمر بطرح كل ما خالف القرآن من الأحاديث، يحاول الصدر تجاوز المعالجة لقائمة بين القرآن والحديث والتي تعني وجود نسبة تباين تام بينهما كأن يأمر الحديث مثلاً بشرب الخمر مطلقاً وينهى القرآن عن

١ - انظر أجناس جولدمسيهر، مذهب لتفسير الإسلامي ٨، ٨٢، ٤، ١٠٦، ١٢٠.

٢ - الاستشراق وتاريخية التفسير القرآني، صدر حب الله، مجلة المطلق الجديد، بيروت، العدد السادس، ٢٠٠٣م، وانظر كلام الأملي في سرجشمه اندیشه: ٥٤.

٣ - الصدر، مباحث الأصول ٢، ٢٤١ - ٢٤٢؛ والبحوث ١، ٢٨٩ - ٢٩٠؛ والحلقة الثانية، ٢٢٢ - ٢٢٤؛ وبحو محاولة الصدر هذه، قام به الشيخ الجواد الأملي في تفسيره «لتفسير» ١، ٧٤؛ وكذلك الأستاذ علي كمال، في كتابه «شناخت قرآن» ٧١؛ والبروجردي، نهاية الأصول ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٧٩؛ وتقريرات في أصول الفقه: ٢٥٤ - ٢٥٥؛ لكن هناك جملة موحدة تشير إلى هذا الأمر عند السيد محسن الأعرجي (١٢٢٧هـ) في شرح مقدمة العدائق، الورقة رقم ٤٦.

٤ - الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٤٤؛ ويقول محمد رضا النجفي، «شعهم» (أي الأخياريين) بأحد التقليل أوجب هذه الجناية على الثقل الآخر، «سالمهم الله»، راجع: نهاية الأدهان: ٥٠٦.

ذلك مطلقاً، ليتبين أن المقصود بالمخالفة مخالفة روح القرآن ومعناها العام، حتى لو لم تكن المخالفة بنحو الثباين الكلي، ويمثل المصدر لذلك بالروايات التي ذكرت أن الأكراد قوم من الجن، حيث يراها مخالفة للكتاب الكريم في حديثه عن تكريم بني آدم وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا<sup>(١)</sup>.

وهذا المعنى العديد ينبع من قراءة عامة للقرآن وفهم مقاصدي يتجور آليات المنهج التجزيئي في الاجتهاد، وقد تبع المصدر فيه جماعة آخرون<sup>(٢)</sup> وهذه النظرية تمرر - برأينا - قوة البص القرآني، إذ تسمع له بالإطاحة بمدد أكبر من النصوص الحديثية، وهو تطور منفت في إعادة تكوين مرجعية النص القرآني، وسنأتي على ذكرها في الفصل الخامس، بإذن الله تعالى.

### تكوين الصورة التاريخية

من خلال ما أسلفناه يتضح مايلي:

أولاً: لم تكن فكرة ظواهر القرآن مسرحاً للجدل في الوسط الشيعي، وإن كان لها درجة محدودة من العصور، إلى زمن المحدث الاسترآبادي، وقد ظهرت في عصره، إلى أن قصى عليها - وعلى الأخبارية - الوحيه البهيمسي وكاشف العطاء، وعدت اليوم - نظرياً - فكرة شبه مهجورة.

ثانياً: كَوّن المحدث الاسترآبادي نظرية « سنة فقط » بمدخل عقلانية نصية مما، ومسرعان ما كانت مساهمة الكركي والحر تحولاً في الاتجاه نحو مرتكرات نصية غالباً، وكادت هذه المرتكرات تسطر بهائياً، لولا نقد التومي والوحيد.

ثالثاً: ساهم الحر في الردّ الواسع على مقولات الأصوليين، فيما شكّل العيوض الكاشاني اختراقاً واضحاً في الجبهة الأخبارية، رغم أنه ألقى بمكرة التحريض، التي دخلت - فيما بعد - مجال نقد الظهورات القرآنية.

رابعاً: نجح المحدث البحراني في رثق العقق الذي أحدثه العيوض، ليمثل منحى أخبارياً خالصاً، بعيداً عن التحالف غير المعسر الذي قام بين الأخبارية والصفوية عصر الصفوية، ورغم ذلك، كما ورع الجهود الأخبارية للبحراني، شكل البحراني بداية التراجع نتيجة عناصر أخلاقية وعلمية وظروف خارجية تمثلت في ضعف الدولة الصفوية. خامساً من جملة تحليلاتنا السابقة نتأكد من أن الأخبارية لم تكن ذات موقف

١ - محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٢٢٢ - ٢٢٥.

٢ - علي سبيل المثال: علي العيسناني، الرافد في علم الأصول ١، ١١ - ١٢.

واحد من هذا الموضوع، فقد عارض جماعة مطلق الرجوع إلى القرآن كالاسترأادي، فيما سمع آخرون بالنصوص الصريحة، وقال: إنها ذات عدد جيد كالحج العاملي، وذهب فريق إلى حدّ التماهي تقريباً مع النظرية الأصولية كالمحدث البحراني، والمحدث الجزائري، كما أننا وجدنا أن هذا الانقسام الثلاثي كان تاريخياً أيضاً، فكانت بداية الأخبارية بالغة التطرف، ومرحلتها الوسطى معتدلة متوازنة، ونهايتها أقرب إلى الأصولية من غيرها، وقد اتضح أن الخلاف الأصولي الأخباري خلاف حقيقي في موضوعنا هذا، وأن من قال بأنه خلاف شكلي<sup>(١)</sup> لم يقرأ جيداً الاتجاه الأخباري المتطرف مع الاسترأادي وغيره، وقرأ فقط كلام البحراني والفيض والجزائري... كما أن هذا الانقسام الأخباري يفسر لنا نسبة المنع عن كل القرآن إلى جميع الأخباريين ونسبة المنع عن الظواهر خاصة إليهم كما ذكره صاحب القوانين<sup>(٢)</sup>، كما يفسر أشكال وحالات التردد في النسبة عموماً وخصوصاً أيضاً كما ذكره المحقق الرشتي (١٢١٢هـ)<sup>(٣)</sup>.

سادساً: أدت سيطرة المنهج الأخباري إلى ضعف الدراسات القرآنية ونمو الدراسات الحديثة جداً فرض على أمثال الملا صدرا (١٠٥٠هـ) - وهو الفيلسوف العقلي المتمرس - أن يخوض عمار الأحاديث، فيشرح أصول الكافي، وأدى هذا الوضع إلى صعود الدرس الأصولي إلا من شذرات أبرزها لفصل التوحي، ومعاربة النزعة الفلسفية بما تمثل في تكفير الملا صدرا وأنصاره...

سابعاً: اتسمت بداية عودة مرجعية القرآن بتكوين الوحيد اليهباهي مداخل عقلانية، أي كانت المودة على أساس بناءات منهجية جديدة قصوي - عمداً - البناء النصي في الحكم على هذا الموضوع، وقد وصل كاشف العطاء الخطوة نفسها في استعداده فكرة الإعجاز... بهذا عاد الخطاب العقلاسي للظهور من جديد.

ثامناً: كانت للحدّة والطابع الصيقي الذي اتسم به أنصار الأخبارية دوراً في ضمورها، إذ شقّر المناخ العلمي بأن الأمور خرجت عن حدها الطبيعي المعقول، فدفع ذلك البحراني للاعتزال، ولم تكن ردة الفعل الأصولية بهذا العنف - وإن كانت عنيفة - سوى بعض المحاولات التي عاصرت فترة الأخبارية كردّ العاملي في «السهام المارقة»، أو بعض ردود الحواسري في «روضات الجنات»...

تاسعاً: طوّر الدرس الأصولي الموضوع من جواب عدة، لكن الفارطة العامة بقيت

١ - محمد تقي الحكيم، الأصول المأمة للمنهج المقارن: ٩٩.

٢ - الجيلاني القمي، القوانين المحكمة ١: ٣٧٩؛ لاحظ موسى التبريري، أوثق الوسائل: ٧٦ - ٧٧.

٣ - لاحظ: الميرزا حبيب الله الرشتي، بدائع الأفكار ٤٤٧؛ راجع: الإيرواني، الأصول في علم الأصول

كما حظَّه الوحيد البهبهاني، إلا محاولة السيّد الصدر التي وجدنا فيها خطوات تطويرية جيّدة.

عاشراً: رغم انتصار الأصولي على الأخباري في موضوع مرجعية القرن، إلا أن المناخ العملي ما زال متأثراً بمقولة الأخباريين إلى حدّ معين، رغم تفوذ مدرسة العلامة الطباطبائي (١٩٨١م) الفلسفية والقرآنية، مما يهيئنا إلى تطوير نظري أكثر، وإلى ممارسة تطبيق عملي أكثر.



## الفصل الخامس

### نظرية السنة في العصر الحديث (١٣ - ١٥ هـ)



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی



## مدخل إلى أشكال تطور نظرية السنة في العصر الحديث

اتسمت الحقبة الأخيارية بعبادة مفهوم اليقين في الاجتهاد الديني، تأسيساً على السنة المحكية، فمن اليقين بالسند إلى أكثر من يقين بالدلالة، تكوّن اجتهاد ديني داخل نسق يقيني، مع تخفيف في درجة اليقينية كما تقدّم.

وقد شاهدنا في المصل السابق كيف حمل الأصوليون على مشروع اليقين الأخباري، فحشدوا على مختلف الأصعدة كلّ ما أمكنهم أو كان في عدّتهم مما يسقط يقينية السنة، كانت المعركة شديدة، لكنها ما انتهت إلا عن تشكيل واقع حديد بالغ الأهمية.

هبعد أن انتصر الأصولي على الأخباري استيقظ من هول المعركة على ركام من الظنون، لقد صاغت المعركة العقل الأصولي بمعايير الشك، لكن الشك لم يذهب بالأصولي حدّ الإفلاس واللامبالية، إنما تمظهر عبثه على شكل ظنون، رأى أنها غطت الكثير من مساحات عمله في الاجتهاد الديني.

انحلت الفكرة وببّد الأصولي عدو من الظن، كحولة فرصت نفسها على اجتهاده حتى عصرنا العاصر، وظهرت اتجاهات معتملة احتلاماً بسبباً بين الأصوليين أنفسهم في درجة اليقين في الدين، وكم هي سببتها؟

شيء يشبه ما حصل في الغرب، لكن بطريقة مختلفة، حتى بدت رسالة الاجتهاد والأخبار للبهباني (١٢٠٥هـ) أهمّ رسالة في تأسيس مدرسة الظن، بل لقد أعطتها صراحة في الرسالة نفسها بأن غالب طرق معرفة الأحكام في زماننا ظنية<sup>(١)</sup>.

كان هذا هو النخذل الأوّل لتحوّل دراسة موضوعة السنة منذ الوحيد البهباني تقريباً وحتى العصر العاصر، صارت لسنة المحكية في أغلبها جزءاً من الظن، أي أنها غدت تلقائياً محكومةً للنظام المكري الذي أعاد الأصولي إنتاجه في موضوعة الظن بشكل عام، كان صدور الأحاديث من جهة ودلالات النصوص القرآنية والحديثية من جهة أخرى، أي: الصدور والظهور، أهمّ معنيين من معالم الظن في الاجتهاد الديني عند الأصولي، وفي

١- البهباني، الرسائل الأصولية: ٢٨، وفيها رسالة الاجتهاد والأخبار؛ وله أيضاً. الموائد العائرية: ١١٨ - ١٢٥؛ وقد ذكر باقر الصدر في اقتصادنا ٤١٧، أن الأحكام اليقينية قد لا تتجاوز اليوم الخمسة في المائة مما نجدّه في الموروث الفقهي كلّ.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

هذا السياق صار موضوع فلسفة الظنون على تماس كبير بمسألة السنة المحكية في العقل الشيعي، وهو ما يعرض علينا تناول هذا الموضوع هنا.

في السياق نفسه، كانت محاولة الأصولي عقلية الظن، فالظن شاهد منطقي ناقص، لكنه عدتنا المتوفرة للإبحار داخل الوثائق الموروثة، وهذا ما يتطلب جهداً بليعاً لعقائنة وتبرير وتفسير المشروع الشيعي للاعتماد على الظن، والالتكاء على سلسلة نصوص لا تمدو أن تكون معتملة، كيف يمكن بناء نظام فكري ديني على أساس الظنون؟ يجب أن لا نستهن بهذا التساؤل، فقد أرق العقلاء الشيعة سنين طويلة

ولكي يدخل العقل الشيعي سياق عقلية هذه، كان مضطراً لاستخدام النطاق العقلي، فقد لاحظنا سابقاً أن الوحيد ابنهاني وأجيال مدرسته سلكوا سبلاً عقلاية لمواجهة الأحداث الفكرية الصاحبة التي عايشوها، فعندما يدخل الظهور الدلالي - وكذا الصدور الحديثي - إطار الظن فلا يكون بالإمكان تبرير الظن بالظن، إداً، كان الأصولي مضطراً لتوظيف إمكانات أخرى خارج إطار النصوص - لأنها ظنة - فكانت الترخمة العقلية والمعلانية ملاده الوحيد، <sup>مساعد دلف</sup> حو من الصدور العلمني في الدراسات الشيعة منذ عصر الحوانساري (٩٩٠هـ) صاحب مشارق الشمس وبهذا تحول الدرس الشيعي في موضوع الظن، وبالتالي السنة المحكية، إلى درس ذي طابع عقلي عقلاي، حتى وحدها يعرج أحياناً في عقلية وتحريريتها.

من هنا، وجدنا تركيزاً في هذه الحقبة على مسائل عقلية عقلاية، سيستعرضها قريباً، موضوع دليل الاسداد، والأدلة العقلية، لمساعدة على إثبات أخبار الأحاد، إلى جانب حجبة الظنون أيضاً، وكذلك موضوع حجة بحر مع الواسطة دي الطابع العقلي الدقيق، وعلى المنوال نفسه موضوعة السيرة بقسميها العقلاني والمتشرعي بوصفها بروعاً نحو مداخل عقلانية. كلها شواهد تؤكد القرصية التي تبناها، إلى جانب البحث العقلي في أجزاء الحكم الظاهري عن الظاهري وعن لواقعي أيضاً.

لهذا، سوف نستعرض - بإذن الله تعالى - في هذا الفصل جملة التطورات التي شهدتها نظرية السنة عند الإمامية، مستبعدين فعلاً موضوعين هامين جداً في تكوين المشهد في القرون الثلاثة الأخيرة، وهما، ظنية السنة، وحجة ظواهر القرآن وذلك لأننا تحدثنا - بتفصيل نسبي - عنهما سابقاً، فلا نريد.

وفي رأينا، نلاحظ أن أبرز التطورات التي شهدتها نظرية السنة يتمثل في المحاور التالية:

**المحور الأول:** فلسفة اتباع الظنون، أو ما يسمى عند الأصوليين بإمكان التعبد بالظن أحياناً، أو الجمع بين الحكم الظاهري ولواقعي أحياناً أخرى.

المحور الثاني: المنحى العقلي في تشييد نظرية السنة المحكية الظنية، وذلك برصد البراهين المستجدة، التي كونها العقل الشيعي لإثبات أخبار الأحاد وما شاكلها، والتي تعدّ في توسعها ظاهرة ملحوظة في درس السنة، بصفاة إلى مسألة حجية الخبر مع الواسطة.

المحور الثالث: الانسداد، وهو من أهم التطورات التي شهدتها الساحة الشيعية داخل مقولة الظن.

المحور الرابع: المنحى العقلاني في تكوين دعائم نظرية السنة الظنية متمثلاً في معايير من نوع السيرة العقلانية، والسيرة التشريعية.

ونصع هذه المحاور الأربعة معاً في القسم الأول من هذا المجلد كونها تشترك في النزعة العقلية العقلانية، كما أسميناهما.

المحور الخامس: المشروع الرجالي والحديثي الجديد ابتداءً من مشروع التواتر، ونظرية الثقة والوثوق، مروراً بنظريتي الجبر والوهن، وصولاً إلى مشاريع أمثال السروجردي والخوئي.

وعبرها من الموضوعات التي سنطرح عليها بإيجاز، لتكوين الصورة، وعلى الصعيد الأخير، تنامي الدرس الحديثي والرجالي شيعياً في هذه العقبة، وإن ينسب أقل من ظاهرة العمل العقلي في نظرية السنة، ولم يكن مظهر تنامي الحديث والرجال - بوصفها علوم السنة الرئيسية - متطوراً في بحث الحديث والدراية التي آمنت في هذا الوقت، فأغلبها كان تكرارياً لا يصيب جديداً هاماً على نتائج الشهيد الثاني ومن بعده، وكانت أبرز النتائج الحديثية المتأخرة مع المامقاني (١٢٥١هـ) في مقباس الهداية، وحسن الصدر (١٢٥٤هـ) في نهاية الدراية و...

ولسنا نهدف درس تطوّر علمي الحديث والرجال عند الشيعة، فلهذا شأن آخر، إنما نريد تلك العناصر في هديس الدرسين التي تساعدنا على تكوين الصورة الرئيسية لنظرية السنة شيعياً في هذه العقبة، وهي العناصر التي تتميز سمتين:

الأولى: سمة التجديدية وحاصية الفترات النوعية التي تعطي هذه العقبة خصوصياتها المميزة.

الثانية: سمة المفصلية في المحاور، فبعض المحاور حصلت فيه تحديدات لكنها لا تعدو أن تكون محدودة، نظراً لمحدودية المحور نفسه، ولهذا يهمنا جداً أن نأخذ المحور الأكثر حساسية لدراسته، بقية أن يمرّفاً على حال نظرية السنة في معالمها الأساسية في الحقبة المتأخرة إلى يومنا هذا.

وقد وجدنا أن أبرز المحاور التي تشنوع هاتين سمتين هي:

أولاً: نظريتنا الوثوق واثوفاة، وهما من أعمدة نظرية السنة، حيث يتصل بهما أو

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ينبثق عنهما مقول الجبر ومقول الوهن، مقولان من أكثر المقولات تأثيراً اليوم في تعامل الفكر الشيعي مع السنة الشريفة.

ثانياً: نظرية التواتر التي شهدت تطوراً هاماً مع بعض العلماء المتأخرين، وهي مفصل حسّاس في علم الدراية والحديث.

ثالثاً: نظرية اختلاف الحديث وتعارضه، وهي نظرية شهدت تطوراً ملحوظاً في العقبة المتأخرة، وأخصّعت لقوتنة مركّرة لم تكن عرفتها من قبل، كما حدثت فيها تطوّرات هامة يجدر المرور سريعاً عليها.

رابعاً: تطوّر الدرس الرجالي والحديثي الداخلي في العقبة المتأخرة، وسوف يركز فيه على علاقة علم الرجال بتكوين تصورات أساسية في نظرية السنة، ونصب اهتماماً الرئيس على مدرستين تمثلان اليوم أهم مدارس لسند في الفكر الشيعي، هما مدرسة العوثي، ومدرسة البروجردي.

والمحور الأخير - شعبه الأربع - سيكون عنوان لقسم الثاني من هذا الفصل، كونه يشترك في رصد العلوم والنظريات الحديثية والرجالية وما يتصل بها داخل أصول الفقه من رابطة بنوية

وفي تمام نقاط هذا الفصل سيكون هدفنا ملاحقة العيوط المنهجية المكوّنة لنظرية السنة شيعياً، دون دخول في التفاصيل، كما تمّودنا حتى الآن، كما نؤكد للمارئ أن هذا الفصل يمثل مع لاحقه فصلاً واحداً، لكننا أردنا لكل واحد منهما عنواناً، حيث رصدنا في القسم الأول - وهو الفصل الخامس - تطوّرات نظرية السنة في المدرسة الكلاسيكية الشيعية، أو داخل سياقات المؤسسة الدينية الرسمية، بشقيها التقليدي والإصلاحي (من الداخل)، فيما خصصنا القسم الثاني - وهو الفصل السادس - لرصد تطوّر نظرية السنة في المدرسة النقدية الشيعية، والتي غالباً ما كانت على صدام مع المؤسسة الدينية الرسمية.

## القسم الأول :

## تطور نظرية السنة

## داخل السياق العقلي - العقلاني الجديد

## المصدر الأول

## القراءة الفلسفية لاعتماد السنة الظنية

## رصد التطورات

سبق أن أشرنا إلى أن المحقق الحلي (٦٧٦هـ) نسب - في واحدة من أقدم النسخ - إلى أبي جعفر بن قبة الرازي - صاحب كتاب «الإنبصاف» في الإمامة - أدلة عقلية يجمع فيها عن اعتماد الظنون في الدين، بما فيه إعجاب «المعطي والمقهي» وهو وإن كان يُبحث عند ابن قبة في أخبار الأحاد إلا أن الموضوع - وكما يرى الميرزا الإيرواني<sup>(١)</sup> - تعدى سياق تولد الإشكاليات الرازية إلى معضلة الظن عموماً.

ولعلنا تعرّض علماء الشيعة لهذا الموضوع، لكن باختصار نسبي، إلا أن القرون الثلاثة الأخيرة شهدت تنامياً مطرداً للبحث في هذه المسألة، والمعروف المشهور - كما قيل - ذهب الإمامية إلى الإمكان مقابل ابن قبة وبمصر آخر<sup>(٢)</sup>.

وسنمرّض هنا أضرار الإشكاليات التي طرحها ابن قبة لننظر كيف دخل العقل الشيعي في سياق فلسفي بحث لمواجهة معضل الاعتماد على الظن، وأبرزه - كما أشرنا - الظهورات الدلالية وأخبار الأحاد.

١- الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٢٧.

٢- راجع: العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٥٥، حيث ذهب إلى عدم الخلاف في هذا الأمر؛ والأنصاري، مرشد الأصول ١: ١٤٠ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٢٧.

## التشبيط المتسارع لإشكاليات ابن قبة قراري

الإشكالية الأولى: لا شك في أن الله تعالى حكماً في الواقع، سواء عرفه الناس أم جهلوه، فالحرمة عنده ثابتة للحمر مثلاً، عرفت ريد أن الله حرّمها أو لم يعرف ذلك، ووفقاً لهذا المبدأ يقال: لو جاءت رواية أحادية وبصّت على حلية الخمر مثلاً وكانت صحيحة السند، ولم يصلنا الدليل الدال على حرمة الخمر، فهل يكون هذا الخبر الظني حجة أم لا؟

فإن لم يكن حجة فهذا هو المطلوب، أما إذا كان حجة فهذا يعني أن الله حرّم الخمر، لكنه الآن - بإعطائه الاعتبار لهذا الخبر - قد أحلّها، ما يلزم منه اجتماع حكمتين متصادبتين هما: الحرمة والجواز، كيف يمكن أن يحرم الله الخمر ثم يحيز لي الاعتماد على رواية تجوّزه؟

هذا إذا كان الخبر عبر مطابق لواقع، أما إذا كان مطابقاً، فمعنى ذلك وجود حكم واقعي بحرمة الخمر، وحكم آخر ظاهري - نتج عن إعطاء الحجة لخبر الواحد - بالحرمة أيضاً، ومعناه اجتماع حريمتين على موضوع واحد، وهو من نوع ما يسمى في المنطق باجتماع المثنيين، وهو محال عقلاً.

وحلاصة هذه الإشكالية التي تسمى بشبهة التصادم، أن الظن من خبر الواحد مثلاً إن مطابق الواقع لزم اجتماع المثنيين وإلا فالضدين: ...

الإشكالية الثانية: وهي التي تسمى أحياناً بشبهة نقص العرص، ومحصلها أن صلاة المعز إذا كانت واجبة مثلاً ثم جاء خبر واحد بنقص عدم وجوبها، فالقول بحديثه - حال عدم العلم بالواقع - معناه أن المولى يقض عرصه، فعرصه تحصيل العبد للمصلحة الموجودة في صلاة الفجر، ومع ذلك سمح له بالعمل بالأحاديث التي ترى عدم وجوب هذه الصلاة أو لمّا ترى أحياناً حرمتها، فيكون قد فوت - بتحويله العمل بالأحاديث - على العبد مصلحة ملزمة، والمكسب صحيح، فلو فرضنا أن الله حرّم شرب السيد، ثم أجاز الاعتماد على أخبار الأحاديث، ودلت الأحاديث على جواز شرب السيد، ألا يكون تجويز الاعتماد عليها تقريراً بالعبد وإيقاعاً له في الخسرة؟

ومن الواضح أن الإشكالية الأولى تتحدث عن تصادق واقعي ينتمي إدراكه إلى العقل النظري، أما الثانية فتتحدث عن قبح في العمل، أي يفتح على الله تعالى نقص عرصه بمقتضى حكمته، وهذا ما ينتمي - لا أقل في المرحلة الأولى - إلى العقل العملي<sup>(١)</sup>.

١- راجع شبهات ابن قبة وغيرها من إشكاليات هذا الباب لإسماعيل المصنوع المروية: ٢٧١؛ والقمي، القوانين المحكمة ٢: ٤١٦ - ٤١٧؛ وداماد المحاصرات ٢: ٨٧؛ والصوتي، دراسات في علم الأصول ٢: ١٠٦ - ١٠٧، ومصباح الأصول ٢: ٩١ - ٩٢؛ والهدية في الأصول ٢: ٩٧؛ والقائمي، فوائد الأصول ٢: ١٠٦ - ١٠٧.

وقد حاول العلماء الشيعة في الحقبة المتأخرة أن يحلّوا هذين المعضلين إلى جانب بعض المشكلات الأخرى على الحط نفسه، وقد أدّت حلولهم إلى ظهور نظريات تهدف لتقديم تفسير فلسفي للاعتماد على الظن في تدوين، وبحاول هنا رصد أبرز النظريات التي شهدت الساحة الشيعية على هذا الحط، لهم البناء النظري التحتي المؤسس حديثاً أو المفعّل كذلك لشرعة نظرية السنة المحكية، لصنية.

وقبل أن نخرج في الحديث حول هذا الموضوع، يهمنا شرح بعض المصطلحات الخاصة بهذا الفصل جداً، ونبدأ لم بدرجتها في المدخل الاصطلاحي الذي عقدها لهذا الكتاب، فإننا لا نهدف هنا سوى لتعريف بالشاهد في الوسط الشيعي لا الدخول في تفاصيله، مما يحتاج إلى دراسة مستقلة، كما يعنيها تعريف غير المتخصص في أحوال الفقه الشيعي بالوضع أيضاً، أملين منه أن يتحمل بعض الشيء طبيعة تعقيد البحث هنا.

### مصطلحات مدخلية

١ - العجبة: مصطلح أصولي يراد منه - بالمعنى الأولي العام - الاعتبار والفهمة، فإذا قلب حبر الواحد حجة، فمعنى ذلك أنه **ممتور** (دو قيمة في الاحتداد، ومعنى اعتباره - من الناحية العملية على الأقل - أنك إذا عملت على فهمه وكان مطابقاً للواقع تكون وظيفته أنه نجّز عليك الواقع. والتجهيز مصطلح أصولي يعني الإدخال في العهدة، وتحميل المسؤولية، أما إذا لم يصب العبر الواقع فإن عليك على وفقه بمدرك، فبإمكانك أن تقول لمولاي: أنا عملت على الطريق الذي كان حجة لكنه لم يصب الواقع، فأنا معدور، وهذا هو الشق الثاني للعجبة ألا وهو التمدير، وبهذا يكون معنى العجبة باختصار: التجهيز على تقدير الإصاية، والعذر على تقدير العطاء.

ويجب أن نقول: إن علم الأصول فيه تحليلات معمقة جداً لمفهوم العجبة نظير خلال النظريات اللاحقة إلى بعضها، كما من الضروري الإشارة إلى أن هذا المفهوم

٨٩، ٩٩ - ١٠٠: حواشي المشككي على كفاية ٣ - ١٥٧ - والمراشي، نهاية الأفكار ٣: ٥٧ - ٥٩ وله أيضاً: الأصول (٢)، ٨٥: والصدر، بحوث في علم الأصول ٤ - ١٨٨ - ١٨٩ ومباحث الأصول ٢، ٢٥: ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١ - ٢٣ - ٢٤ والعميني تنقيح الأصول ٣ - ٧٩، ٨٢ - ٨٣ وتهذيب الأصول ٢: ٢٦٧ - ٣٦٨؛ والهروجردي، لمحات الأصول، ٤٦١، ٤٦٢: ونهاية الأصول ١٢٨ - ٤٤٠: وتقاريرات في أصول الفقه ٢٢٧ - ٢٢٣ واستجمودي، منتهى الأصول ٢ - ٩٢ - ٩٣: وناصر مكارم الشيرازي، أسوار الأصول ٢، ٢٩٨ - ٢٩٩ والسبروري، تهذيب الأصول ٢: ٦٢، ٦٥ والأراكي، أصول الفقه ١: ٤٤٠ - ٤٤١ والميرزا الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٢٧ والحراساني، كفاية الأصول، ٣١٨ - ٣١٩: وصنقر علي، المعجم الأصولي ٦٤٩ - ٦٥١: والقمي، تسديد الأصول ٢: ٢٤ والكوه كمر، المحجة ٢، ٨٠، ٨١: وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول ٤٦٧، ٤٦٨ - ٤٦٩.

## نظرية الصفة في الفكر الإسلامي الشيعي

للحجية مفهوم أصولي لا منطقي، أي أنه ينتمي إلى دائرة العقل العملي في العذر وتحميل المسؤولية، لا إلى دائرة العقل النظري في اكتشاف الحقيقة، ولهذا كانت الحجية في دائرة العقل النظري منتمية إلى علم المنطق، أي الوسيلة والمعبّر المنطقي الذي يبلغ بقياً موضوعياً بالواقع، بعيداً عن معاهيم العلاقة بين العبد ومولاه<sup>(١)</sup>.

٢ - الحكم الظاهري والواقعي: يقصد بالحكم الواقعي في الاصطلاح الأصولي الشيعي ذلك الحكم الإلهي الحقيقي الذي أصدره المولى واقعاً، ودون في اللوح المحفوظ كما يقال، سواء عرفه الناس أم لم يعرفوه، وهذا الحكم قد تصببه اجتهاداتنا وقد تخطئه، ولهذا كانت الإمامية من المخطئة لا المصوبة.

أما الحكم الظاهري فثمة تعدد في استعمالاته، لكن المعنى المبسط له هو الحكم الذي يجعله المولى على الناس حينما لا يعرفون الحكم الواقعي، فإله سبحانه حرّم - مثلاً - شرب النبيذ واقعاً، لكن ريداً من الناس بعد البحث والمحصن لم يصل إلى هذا التحريم، ففي هذه الحالة ثمة مبدأ مستقى - لا أقل على بعض النظريات الأصولية - من قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نُنْزِلَ الرُّسُلَ﴾ الإسراء ١٥، ألا وهو مبدأ البراءة الشرعية، ونسب هذا المبدأ الإلهي أن الناس لا يؤاخذ ولا يُعَذِّب على حكم شرعي تركت العمل به، إذا كانت جاهلة به، بعدما فحّصت عنه ولم تثر عليه في المصادر الدينية بحسب ما أوتيت من اجتهاد.

هذا المبدأ الذي نسميه بأصالة البراءة يعطينا حكماً ظاهرياً، فتكون النتيجة أنه يمكن أن أتناول النبيذ ما دمت جاهلاً بحرمة شربه  
إذن، فأحد المروق الرئيسة بين الحكم الواقعي والظاهري أن الأول لا يترص في حالة الشك بالواقع، فيما يترص وجود الشك عندما يشك الإنسان بالواقع ولا يعلمه أو يناله<sup>(٢)</sup>.

والنظريات التي سوف نستعرضها - باختصار - عما قريب تسعى للتوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي، أي التوفيق - عملياً - بين حرمة شرب النبيذ واقعاً وجوار شربه ظاهراً؛ إذ معضلات ابن قبة تركّزت على هذا الاختلاف بين الحكمين.  
٣ - الأمارات والأصول: ثمة جدل أصولي مركّز حول الموارق الأساسية بين هذين المصطلحين، لكننا سوف نقدّم التفسير الشائع البسيط غير المفقّد لهما.

١ - راجع حول الحجية، الإمام العيني، أنوار الهدية ١: ٦٠١، ٢، وتهذيب الأصول ٢: ٤٠١، والإصفيهاني، نهاية الدراية ٢: ١٢٥ - ١٢٩، والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٧، والمظفر، أصول الفقه ٢: ١٨ - ١٩، والفوئي، الهداية في الأصول ٢: ٨ - ٩، وصفيور علي، لمجم الأصول: ٤٤٩ - ٤٥١، ٥٠١ - ٥٠٢.  
٢ - راجع: الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية ١٨، والحلقة الثالثة ١: ٢١، وغيرها.



تعني الأمانة في اللغة العلامة، ويصعد الأصولي بها الطريق أو السبيل الذي يحتوي درجة من كشف الواقع، فالهقين الذي يحصل للإنسان بوجود حيوان خلف الجدار بعد طريقاً للوصول إلى الواقع، ويمكن أن نسميه كاشفاً عنه، حاكياً، دالاً مرشداً، ما شئت فعبّر، لكن اليقين لا يسمى في الاصطلاح الأصولي عادةً بالأمانة، بل يختص هذا الاسم بتلك الطرق الظنية الكاشفة ناقصاً عن لواقع لا تاماً كاليقين، مثل الظن والشك والاحتمال، إداً، فالأمانة كل طريق يحتوي درجة من الكشف عن الواقع، بيد أنها غير تامة.

أما كلمة الأصل فتطلق على ما لا يكون حجة لأجل كشفه عن الواقع، بل لأجل كونه معياراً لتوظيفة عملية يقوم بها العبد عندما يقصد الأدلة اليقينية والأماراتية، مثل أصالة البراءة التي تحدثنا عنها قبل قليل، فدالية انقرائية لا تعطينا المبدأ الذي يساعدنا على كشف الواقع، بل تعطينا محطاً عملياً في نطاق الجهل بالواقع التي نتعبد فيه ويسمى النوع الأول - أي الأمارات - بالأدلة المحررة، فيما يسمى النوع الثاني بالأدلة العملية أو الأصول العملية، وثمة تسمية فنيّة تعود إل الوحيد الهبهاني، حيث أطلق على الأمارات - وفقاً لتعريفاته للفقه والاحتجاج - اسم الأدلة الاحتجاجية، وعلى الأصول الأدلة الفقاهية<sup>(١)</sup>.

وهناك بحوث أصولية موسعة حول أنواع الأصول العملية، وحول نوع العلاقات التي تربط الأمارات بالأصول، ويمدّ هذا التقسيم ابتدائي للأدلة - كما يعتقد باقر الصدر<sup>(٢)</sup> - من ميزات الفقه الشيعي، سيما بعد الوحيد بهمهاني (١٢٠٥هـ)، وبالأخص بعد الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ).

١ - الحجية الذاتية والجعلية: يُقصد بالحجية الذاتية، الحجية التي تثبت لطريق بداته، دون أن يقوم مشرّع أو معتبر بإصفاها عليه، والأنموذج الذي يقدمه أصول الفقه لهذا الطريق هو اليقين، فعلماء الأصول - فيما هو المعروف بينهم على الأقل - يعتقدون أن الحجية الثابتة لليقين ذاتية، لا يعطيه إياها أحد، كما لا يسلبها منه أحد، لهذا قالوا بنظرية استحالة سلب المنجارية عن القطع أي ليقين.

إذن، فاليقين غير محتاج إلى من يعطيه اعتباره وفق قواعد العقل العملي، فهو بنفسه يملكه، كما لا يمكن لأحد سلبه هذا الاعتبار الذي نسميه الحجية بفرعيها: التنجيز والتعذر.

١ - راجع، الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١١ - ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩،

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

أما الحجية الجمعية أو المجمولة فهي التي تخضع ليد الوضع والرفع، إذ يرى علماء أصول الفقه الشيعي أن الظنون برمتها - فضلاً عما هو دونها كالاhtمال الوهمي - لا تملك في حدّ نفسها أي اعتبار أو حجية، فإذا قام ظن على إرغام (واجب أو حرام) فهو لا ينجز، وإذا قام على ترحيص فهو لا يمدّر، إلا أن الذي يحصل أن الحجية تعطى من جانب الله أو العقلاء لسبيل ظني نتيجة اعتبار ما، فإلله هو الذي يقول: إن هذا الظن حجة، يمدّر وينجز، وإلا فلا قيمة له، ومعنى هذا الكلام أن الظنون - ومنها أخبار الأحاد - لا تملك قوة اعتبارية إطلاقاً من حيث ذاتها، فلو بقيت معها لا تخرج بأي نتيجة تنظم علاقتنا بالله سبحانه، والمطلوب أن يحصل اعتبار تشريعي للظن حتى يفدو وسيلة تنجير وتمذير في علاقة المولى بالمعبود، وعليه، فالمطلوب في الظنون البحث دائماً عن هذا الاعتبار وتفسيره، فإذا عثرنا على اعتبار تشريعي بمنح الخبر الواحد قيمة - كآية النبأ مثلاً - صار الظن الأحادي حجةً، وإلا لم يكن له دور أو قيمة<sup>(١)</sup>. وهذا هو معنى ما يقوله الأصوليون من أن الأصل - أي المبدأ الأولي - في غير ليقين عدم الحجية، ولهذا استنتجوا القاعدة القائلة: إن كل شيء شككت في حجيته وعدم حجيته فالأصل فيه عدم الحجية، لا يُعاد عنه إلا بدليل ثبتت الحجية<sup>(٢)</sup> ولهذا كان أصول الفقه الإسلامي لاهاً وراء أدلته

- ١- راجع حول الحجية الذاتية والجمعية: الحراساني، كفاية الأصول ٣١٧، والحوثي، مصباح الأصول ٢ ٨٨ - ١٨٩ والهداية في الأصول ٣ ٩٤ - ٩٥، ودرسات في علم الأصول ٣ ١٠٢ - ١٠٤، والبروجردي العاشية على كفاية الأصول ٢: ١٤٧، والنصدر، بحوث في علم الأصول ١ ١٨٥ - ١٨٨، ومباحث الأصول ٢ ١٩ - ٢١، ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١ ٤٩ - ٥٤، والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢ ١٢٣٧، وباصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢ ٢٩٥ - ٢٩٦، وأبي الحسن الإصمهاقي، وسيلة الوصول: ٤٦٤ - ٤٦٥، ومحقق داماد، المحاسرات ٢ ٨٥.
- ٢- حول أصالة عدم الحجية راجع: الفراقي، فوائد الأيام ٢٥٦، والإصمهاقي، نهاية الدراية ٢ ١٥٧ - ١٦٢، والحراساني، كفاية الأصول ٣٢٢ - ٣٢٣، ودرر العوائد ٧٧ - ١٨٢، والأنصاري، فرائد الأصول ١ ٤٩ - ٥٣، والمشككي، حواشي الكفاية ٢ ١٨٦ - ١٩٦، والبروجردي، العاشية على الكفاية ٢ ٦٦ - ٦٨، ونهاية الأصول: ٤٦٣ - ٤٦٤، والنايني، فوائد أصول ٣ ١١٩ - ١٢٢، والحوثي، مصباح الأصول ٢ ١١١ - ١١٢، والهداية في الأصول ٣ ١١٧ - ١٢٧، ودراسات في علم الأصول ٢ ١٢٢ - ١٢٦، والمرافقي، نهاية الأفكار ٢ ٨٠ - ٨٥، ومقالات الأصول ٢ ٥٣ - ٥٦، والأصول (٢) ١٢٦ - ١٤٠، والنصدر، بحوث في علم الأصول ٤ ٢٢١ - ٢٢٢، ومباحث الأصول ٢ ٧١ - ٩١، ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١ ٦٧ - ٧٠، والضميني، تهذيب الأصول ٢ ٤١ - ٤١٢، وشقيح الأصول ٣ ١١٥ - ١٢٢، والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢ ٢٤٦، ومحمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية: ٢٠٣ - ٢٠٥، والصبروزي، تهذيب الأصول ٢ ٧٠ - ٧٢، ولاركي، أصول الفقه ١ ٤٣٤ - ٤٣٦، ٤٧٥ - ٤٨٣، والكلبايكاني، إغاثة العوائد ٢: ٥٢، وباصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢ ٣١٦ - ٣٢٢، وصنقر علي، المعجم الأصولي ٣٢٨ - ٣٢٩، ولقمي، تصديق الأصول ٢ ٤٠ - ٤٤، والإصمهاقي، وسيلة الوصول: ٤٧٢ - ٤٧٤، والبيجنوردي، منتهى الأصول ٢ ١٠٥ - ١٠٧، ومحقق داماد، المحاسرات ٢ ٩٢ - ٩٣.

حجية الأحاد ونحوها، لأن عدم هذه الأدلة سيصيرها - أي الأحاد - بلا قيمة، على خلاف الحال في اليقين، فإن الأصولي وإن بحث هذا الموضوع في القرنين الأخيرين إلا أنه جاء ضمن سياق تفريعات معينة، ولا فبدأ حجية اليقين مما لا شأن للأصولي به ولا نقاش له فيه، وإنما هو معرفي فلسفي من شأن الاستمولوحيا والمعرفيات، أو فلسفي عملي من بدهيات العقل العملي.

٥ - الثبوت والإثبات: يقصد بهذين المصطلحين اللذين أوردتهما هنا لصلتهما بالبحث، ما يشبه - أحياناً - المقصود من اصطلاح: الإمكان والوقوع في الفلسفة، فعندما يتحدث الأصولي عن مقام الثبوت لشيء فإنه يتحدث عما هو في حد نفسه وفي مقام ذاته، بعيداً عن ثبوته لنا أو عدم ثبوته لنا، فيقولون: الحكم في مقام الثبوت كذا وكذا، أي بعيداً عن علاقته بحالات الكشف والاكتشاف والإبرار والإدناء و... أما مقام الإثبات فيعني الصورة الانكشافية للشيء في أفق العقل أو في أفق الإظهار.

وثمة استخدامات متداخلة لهذين المصطلحين، لكن المؤكد أن مقام الثبوت أسبق عندهم من مقام الإثبات، تماماً كالإمكان والوقوع، فهي البداية يكون إمكان الشيء في مقابل استحالة، وعلى ضوء إمكان وقوعه يقع وما لم يكن فيه طائفة الإمكان لا يمكن أن يقع، وهذا معناه أننا لكي ندرس وقوع شيء بشكل في وقوعه، يفترض بنا البحث عن إمكان وقوعه، فإذا استحال وقوعه فلا معنى للبحث بعد ذلك عن واقع وقوعه، أما إذا أمكن وقوعه، فننتقل إلى مرحلة البحث عن أنه وقع أم لا؟

وهكذا الحال في الثبوت والإثبات عند الأصولي، فإذا كان أمراً ما مستحيلًا في ذاته ومقام ثبوته، فلا معنى للبحث عن تلك الأدلة التي تدعي وقوعه، إذ ستعدو عديمة الجدوى ما دام مستحيل الوقوع، أما إذا أمكن وقوعه فننتقل إلى دراسة هذه الأدلة لنرى هل بعد إمكان وقوعه قد وقع أم لم يقع؟

والقراءة الفلسفية للظن عند علماء أصول الفقه الشيعي قراءة في عالم الثبوت، أي إن ابن قتيبة الرازي يرى استحالة التعبد بالظن وبحبر الواحد، إذاً فلا معنى عنده للبحث في آية النبا، أما علماء الأصول الساعون لعسمة مقولة الظن بابهم يريدون فقط - أي في الحد الأدنى - إثبات إمكان التعبد وعدم استحالة، لكي يفتح المجال بعد ذلك لدراسة أدلة خبر الواحد<sup>(١)</sup>.

وبهذا تظهر خطورة هذا الموضوع، ذلك أنه يمس شرعية البحث في كل الظنون وأدلتها، إذا لم يتم تجاوزه، والنظريات التي سمرسها قريباً يكفيها أن تقدم تفسيراً

معقولا ومنطقياً - بعيداً عن أشكال الاستعالة - لكي تتجاوز العقبة، حتى لو لم تتمكّن من البرهنة على صحة الفرضيات الإمكانية التي تعرضها.

## النظريات الفلسفية في تأسيس مقولة الظن وشرعيتها

وقد كثرت هذه المحاولات، بيد أننا نشير إلى أبرزها وهي:

### النظرية الأولى: نظرية المصلحة السلوكية

أبرز وحيه المنظرين لهذه النظرية كان الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) سيما في كتابه «فرائد الأصول» المعروف باسم كتاب الرسائل. فقد ذهب الأنصاري إلى القول بأن روح جعل الحجية والاعتبار للظنون راجعة إلى وجود مصلحة سلوكية، ومعنى هذا الكلام أن الأمانة أو الطريق الظني كخبر الواحد عندما يحبرسي بضرورة الإتيان بصلاة الظهر يوم الجمعة عصر العيبة، لا بصلاة الجمعة، وتكون صلاة الجمعة في هذا الوقت هي الواجبة واقعاً، لا يورطني في محذور التنجس أو بصره، وذلك أن قيام الأمانة على صلاة الظهر يجعل سلوك العبد انسجاماً معها وإتباعاً لها، لا مصلحة، أي أن هناك مصلحة في اتباعك للأمارات والظنون، فنحن بهذا الاتباع والالتزام بالانقياد لأخبار الأحاد يشمل على مصلحة حقيقية، والذي يحصل أن هذه المصلحة في سلوك طريق الأمانة تجبر تلك المصلحة التي فالت على العبد بترك صلاة الجمعة الواجبة واقعاً، ومعنى ذلك أنه لم ينقض المولى فرضه، ذلك أن جبران المصالح يرفع المشكلة، فالمهم حصول المصلحة في هذا الوقت، وقد تحقق ما يوازيها أو يقاربها، وهكذا لم تعد نجد تضاداً في الأحكام، ذلك أن الحكم الواقعي منسباً على صلاة الجمعة، فيما الحكم الظاهري المؤدي إلى لزوم اتباع الطرق الظنية، أي حجية خبر الواحد، لم يتعلّق بوجوب صلاة الظهر أي أنه لم يفتش وجوباً ولم يبلغ آخر، كل ما في الأمر أن من اتباع المكلف للأمارات - لا العمل الذي طلبته الأمانة منك - قد جبر مصلحة فاته في الواقع، إداً فلا تضاد ولا نقض غرض ولا غير ذلك<sup>(١)</sup>.

١- الأنصاري، فرائد الأصول ١، ٤٤ - ٤٧ وأيده فيها ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢، ٣١٠ - ٣١١؛ وراجع شرح النظرية عند العوئي، مصباح الأصول ٢، ٩٦؛ والثاني، فوائد الأصول ٣، ٩٥ - ٩٧ والصادر، مباحث الأصول ٢، ٦٧ - ٦٩؛ وقد اعتبر السيد العوئي المصلحة السلوكية نظرية معقولة لا نافي لها، وإن لم يتم دليل عليها، فراجع له دراسات في علم الأصول ٣، ١١١؛ وانظر أيضاً، المظهر، أصول الفقه ٢، ٤٤ - ٤٦.

كانت هذه - باختصار - نظرية الأنصاري التي تحولت فيما بعد إلى معرج للجدل والنقاش. فقد رفضها كثيرون وسجلوا عليها ملاحظاتهم، وبكفي هنا بملاحظة واحدة، من باب الإشارة فقط إلى طبيعة تناول الموضوع في المكر الشيعي، وهي الملاحظة التي سجلها الإمام الخميني - وربما أحدها من أسناده البروجردي - واعتنى بمكرتها الرئيسية في مجمل دراساته، حيث اعتبر أن الطرق الطنسية كخبر الواحد ليست مقولات مؤسّسة من جانب المشرّع، بحيث لولا تشريعها لم يكن لها من وجود في الحياة الإنسانية، حتى يقال: إن جعله وتشريعها وتأسيسه لها كان معناه أن السلوك على وفقها فيه مصلحة تجبر ما فات من التشريعات الواقعية، بل هي مقولات عقلانية محنة، أي أن اعتماد الظهورات الدلالية، وكذا أخبار الثقات شيء موحود عند العقلاء مستحكم في حياتهم، محرّب معمول به من قبلهم، غاية الأمر أن الله سبحانه قد أمار لهم استعمال هذه السبل في دينه ومعرفة أحكامه، ومعنى هذا الكلام أن الطرق الطنسية لا يعني اتساعها في الدين مفهومًا غير مفهوم تطبيقها في الحياة العقلانية العامة، وأما رجوعنا إلى حياة العقلاء للاعتناء أنهم يتبنون مثل هذه الطرق لا لأن اتساعها وسلوك على وفقها فيه مصلحة حاضرة لما فات في الواقع، بل لمجرد كونها سبلاً منطقية متوفرة للوصول إلى الواقع، وبين الأمرين يرون شامع، ففكرية المصلحة السلوكية لم تأخذ بعين الاعتبار إمكانيات الشارع لهذه الطرق، بل وكأنها افترضت تأسيسها<sup>(١)</sup>.

بل يذهب مثل العلامة الطباطبائي إلى أن أخبار الآحاد ونحوها علومٌ عند العقلاء، ولذا لو سألت شخصاً كيف اعتمد ومن أين علم بالأمر الفلاني؟ فإنه يجيبك بأن زيدا من الناس أخبره<sup>(٢)</sup>، لكن هذا الكلام - من وجهة نظري - من شأنه أن ينسف السيرة العقلانية، وهي أحد أهم أدلة خبر الواحد، ومباني ما يشير إلى ذلك. وهناك ملاحظات أخرى نافذة أيضاً فتراجع<sup>(٣)</sup>.

١- الخميني: أنوار الهداية ١: ١٩٤؛ وتهذيب الأصول ٢: ٣٧٢، وكتاب الطهارة ٤: ٢٦٧؛ وتنقيح الأصول ٣: ٩٠، والبيع ٢: ٢١٣؛ نعم الإمام الخميني لا يمنع من أصل وجود مصلحة عائنة في الأمارات لكنها ليست المصلحة السلوكية، فراجع: أنوار الهداية ١: ١٩٢، ونظر الشاهروبي، نتائج الأفكار ٣: ٢٦٩ والبروجردي، نهاية التقرير ١: ٢١٥، وتقريرات في أصول الفقه ٢٧٨.

٢- محمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية، ١٩١.

٣- راجع على سبيل المثال، المهرزا الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٢٨، والبروجردي، نهاية الأصول: ١١٦.

## النظرية الثانية: نظرية الطمية والطريقة

اشتهرت هذه النظرية معنياً من المعالم الميرة لمدرسة الميرزا محمد حسين الفائسي (١٢٥٥هـ)، وقد كان لها دور كبير وتطبيقات واسعة عند هذه المدرسة في مختلف ثانياً أصول الفقه مع تطبيقاته الفقهية.

وتعني نظرية الطريقة التي تهدف شرعاً الاعتماد على الظن في الدين، والتي يعبر عنها بنظرية العلمية والكاشعية، وقد تسمى بنظرية متم الكشف تعني أن السبل الظنية فيها درجة عالية من احتمال إصابة الواقع، أي أنك عندما تحصل على خبر واحد، فإن احتمال إصابة معاد هذا الخبر للحقيقة التشريعية يساوي مثلاً السبعين في المائة، والشئ الذي تقتضيه هو الثلاثون في المائة البقية، والتي لو انضمت إلى السبعين لحصل عندك يقين أو ما نسميه الكشف التام، فاسمعون بحاجة إلى ثلاثين لكي يتم كشفها، والذي يحصل عندما يعطي الله سبحانه القيمة والعجبة للطريق الظني - كخبر الواحد ذي السبعين في المائة من قوة الاحتمال - أنه يعتبر الثلاثين الناقصة كأنها موحودة، وهذا الاعتبار لا يهمل من واقع الأمر شيئاً، أي أنه لا يجعل الظن يقيناً حقيقةً وهي نفس العبد وحرارة ذاته، بل يبقى الظن ظناً، غاية أن الذي حصل إصابة اعتباراً تشريعي جعلي مصطنع، بحيث ينزل المولى السبعين في المائة من المائة في المائة، أي يعتبر الظن الناتج عن خبر الواحد يقيناً، أي يتم كشمه، لكن لا حقيقة، وإنما اعتباراً وتعبداً وجعلاً وتزليلاً... ما شئت فعبّر<sup>(١)</sup>.

وبهذا يحصل عندنا نوعان من اليقين ومن العلم: أحدهما العلم أو اليقين الوجداني الحقيقي، وهو الذي يقع في نفس الإنسان تاماً للكشف واقعاً، ودرجته الاحتمالية الحقيقية هي المائة في المائة، وثانيهما العلم أو اليقين التعبدية أو الاعتبارية أو الجعلي، وهو الذي يكون ظناً في واقع، غير أنه يعتبر - تشريعاً - بمثابة اليقين، وتترتب عليه آثار اليقين، ويتعامل معه - تشريعاً وقانوناً - معاملة اليقين.

ولهذا سميت هذه النظرية عندهم بمسلك جعل العلمية والطريقة والكاشعية لأنها تجعل العلم جعلاً، وتعتبره اعتباراً، وتتم الكشف قانوناً، لا حقيقة ولا واقعاً.

وبهذه النظرية افترضت مدرسة الفائسي أنها حلت المعصلات السابقة مما أثاره ابن قبة وغيره، فإله لم يجعل حكماً ثانياً عندما اعتبر خبر الواحد حجة حتى نقول: إنه

١- يجب أن أشير إلى وجود تنقيحات بالغة في أصول الفقه الشيعي في عالم المصطلح، فالاعتبار والتزويد وما شابه ذلك مصطلحات يوجد فروق بينها، لكنها لا تريد لحوصل في تفهيدات تشوش ذهن القارئ، فليحفظ ذلك جيداً.

حمل المتصادمين والمتماثلين وهكذا، كل ما في الأمر أنه منح الإنسان - اعتباراً - سبباً يقينياً جديداً قد يحلّى وقد يصيب<sup>(١)</sup>.

وبهذا تتم فلسفة الظنون في الدين، وفق نظم تتسم في أصول المقفه بشيء من التقيد.

لكن هذه النظرية كما سبقتها، تناولتها أيدي النقد والمساءلة، فسجلت عليها اعتراضات، نوجز أنموذجاً منها كما وعدنا:

الاعتراض الأول: وهو الاعتراض الذي سجلته الشهيد محمد باقر الصدر، حيث ذهب إلى أن هذا الكلام برمته إنما هو تصديق في صياغة الحكم الذي يصدره المولى، فالمشكلة لا تكمن في الصياغة والاعتبار، إنما في الحقيقة والمبدأ، فهذا الحكم الظاهري إن كانت مبادؤه ومصالحه كامنّة في فعل العبد عند لتناهي، كيما كانت صيغة اعتباره، وإن لم تكن مبادؤه ناشئة من فعل المكلف الذي تطبق به الحكم الواقعي زالت المشكلة مهما افترضنا الصياغة الجميلة<sup>(٢)</sup>.

وقد اعترض العميني أيضاً على هذه النظرية كما اعترض على نظرية المصلحة السلوكية، فراجع<sup>(٣)</sup>.

الاعتراض الثاني: ما سجلته الشيخ المصباح المصابيح في مكارم الشيرازي من أن الهمم أمر تكويني لا يقل الجمل والاعتبار التشريعي فلا يمكن للمشروع أن يحل ما ليس بيضياً يقيناً، فما معنى اعتبار الظن علماً سوى لإلزام بالعمل على وفق الظن وأخبار الأحاد مثلاً، والإلزام حكم تكليفي، فكيف يمكن أن يلزم من المولى بصلاة الظهر التي دل على وجوبها خبر الواحد، والعال أن الواجب هو الجمعة واقفاً، فيجتمع الضدان<sup>(٤)</sup>.

### النظرية الثالثة: نظرية التتجيز والتعزير

تعرف هذه النظرية بنسبتها إلى الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ)، الأصولي الشيعي البارز في القرن الرابع عشر الهجري، يذهب الخراساني إلى أن جعل الاعتبار والحجة للظن كخبر الواحد لا يعني تأسيس حكم إطلاقاً حتى يكون هذا الحكم مضاداً أو معاكساً للحكم الواقعي، فإذا دل خبر الواحد على وجوب صلاة الظهر يوم

١- راجع: الثاني، فوائد الأصول ٣: ١٠٥ - ١١٠؛ والصوتي، مصباح الأصول ٢: ١٠٤ - ١٠٦؛ وصفتور

علي، المعجم الأصولي: ٧١٢ - ٧١٤.

٢- الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٥ - ٢٦.

٣- الضميني، تهذيب الأصول ٢: ٢٨٢ - ٢٨٣.

٤- ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٢٠٨ - ٢٠٩.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الجمعة وأعطى المولى سبحانه الحجية لهذا الخبر مما يعني ذلك أنه شرع حكماً تكليماً جديداً وهو وجوب صلاة الظهر، حتى يقول: إنه يناقـي وجوب الجمعة، بعدما أحرزنا باليقين أنه لا عريضة يوم الجمعة طهراً إلا واحدة، إما الظهر أو الجمعة.

إذن، ماذا يعني جعل الحجية للظن؟

الجواب - عند الحراساني -<sup>١</sup> إنه يعني أن هذه الرواية الظنية مثلاً إذا طابقت الواقع فلا تؤسس حكماً جديداً، بل يتجبر عين ذلك الحكم الواقعي، أي تدخله في دمة المبدأ، فيصبح مؤاخذاً على تقدير عدم الإتيان به، أما إذا لم تطابق هذه الرواية الواقع فإنها أيضاً لا تؤسس حكماً تكليماً جديداً بل تعذر على تركك الواقع، لأن المصوص أنك عملت وفق الرواية، وهذا الأمر أحصى - ثنائياً - إلى تركك الواقع، فتكون حجية الرواية بمعنى هذه العملة: أنها المبدأ أنك ممدور في تركك الواقع ما دمت اعتمدت على الخبر السجدة.

وهذا معناه أن الحجية المحمولة لا تعني إلا التعديل على تقدير إصابة الواقع، والمدر على تقدير عدم إصابته، وليس هناك أي دلالة أخرى، وما دفع المولى لإعطاء الحجية للخبر مثلاً هو طريقتيه، وأنه <sup>(١٧)</sup> أي الحبر - لسبب الاحتمالي الأقصل الموفر للمبدأ للوصول إلى الواقع بعد فقد اليقين به.

وقد سجلت على هذه النظرية ملاحظات أبرزها:

الملاحظة الأولى: ما ذكره السيد محسن الحكيم غيره من أن إعطاء الحجية لخبر ثقة حائز الواقع معناه - حينما تكون الحجية جملاً شرعياً - أنها مرادة للمولى، وهناك تناف بين إرادة حجية خبر يحالف الواقع، وإرادة الواقع نفسه، إذ كيف يريد المولى اعتبار هذه الرواية وقيمتها، وفي الوقت عينه يريد الواقع الذي ياربها؟<sup>(٢)</sup> إن المشكلة ما تزال عالقة هنا بالصيغ، فيكون ذلك من باب نقص العرض وهو مستحيل.

الملاحظة الثانية: وقد سجلها السيد محمد باقر الصدر حيث اعتبر أن هذه المحاولة ومحاولة النائيين، لا ترجعان إلى نتيجة، وذلك أنه:

أ - إن كان جعل التنجيز والتعديل غير مستتب لموقف عملي من جانب المكلف، فلا قيمة له ولا أثر، ولا يحكم العقل بعلوم إطلاعه

ب - وإذا كان مستلزماً لذلك، فإن لم ينشأ من مبادئ خاصة به، فهذا كافٍ في رفع كل المحاذير المسجلة من ابن قبة وغيره، فلا حاجة إلى افتراض التجيز والتعديل، أما إذا

١ - الحراساني، كفاية الأصول ٣١٩ ودرر الموائد ٦٧ - ٧١ ويسو الأحد بها من العلامة محمد حسين الطباطبائي في حاشية الكفاية: ١٩٥ - ١٩٨.

٢ - الحكيم، حقائق الأصول ٢: ٦٦؛ وانظر صياء الدين المرتضى نهاية الأفكار ٣: ٧٠.



نشأ من مبادئ ومصالح خاصة به عادت المشكلة نفسها، فتعبير الصياغات والألفاظ لا يفهر من واقع الحال شيئاً<sup>(١)</sup>.

والنقد الأول مع الثاني، مع لقد الثاني على النظرية السابقة يرجع إلى روح واحدة.

وهناك ملاحظات أخرى سجلت على نظرية الأحويد الحراساني هنا، فلتراجع<sup>(٢)</sup>.

### لنظرية الرابعة: نظرية التزاحم الحفظي

وهي النظرية التي اشتهر بها الشهيد محمد باقر الصدر، وإن كان هناك إشارات لمبدئها في كلمات العلماء قبله.

وتمني هذه النظرية أن المولى سبحانه وتعالى يعرف أن المبدئ قدّ اليقين بالحكم الواقعي، وأنه قد انتابه شك، فلا يعرف الواجب من الحرام، والمستحب من المكروه... وللمولى عرص في تمام أحكامه، لكن غرضه تردّد بالنسبة إلى المكلف، ومن المنطقي أن المولى - أي مولى - إذا كان هذا العرص كبيراً وعظيماً عنده فإنه يسمى للحفاظ عليه، فإذا فرضنا مثلاً أن شعباً لديه عرص عظيم في الإسلام على زيد من الناس، لكنه لم يعرف أي من الحاضرين في هذا المجلس هو المسمى بزيد، ففي هذه الحالة تتوسّع دائرة الاندفاع، فبدل أن كان يدفعه عرصه إلى السلام على زيد، صار الآن يدفعه للسلام على تمام العصور في المجلس بقية تحقيق العرص، فإنه إذا سلّم على الجميع يكون قد حقق السلام على زيد.

وهذا ما يسمّيه الصدر بتوسيع دائرة المحركة، أي ما عبرنا عنه بالاندفاع، وهنا ينظر المولى إلى أعراضه في تكاليفه، فيرى أن هناك واجبات ومحرّمات وتراخيص أي مباحات، فيوازن أهمية الأعراض بالنسبة إليه، وهذه الأغراض نسميها في علم الأصول بالملاكات، فإذا كانت الأحكام الإلزامية أكثر أهمية لديه من الأحكام الترخيصية فإنه يصدر حكماً بالاحتياط، أما إذا كانت الأحكام الترخيصية هي الأهم فإنه يصدر حكماً بالبراءة وجواز ارتكاب المشكوك.

وإذا كانت في يد المكلف طرق ظنية فإن المولى ربما يحسب معيار الأهمية ملاحظاً

١- محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ١٩٢ - ١٩٤، وانظر له، مباحث الأصول ٢٠٢ - ٢١: وراجع فقد العميني أيضاً في تهذيب الأصول ٢٨٦ - ٢٨٧.

٢- راجع على سبيل المثال: النحوي، مصباح الأصول ١٠١ - ١٠٢ وباصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٢٠٢ - ٢٠٤ ومحمد رضا الكلبايكاني، إحصاء الفتاوى ٢: ٥١ - ٥٢ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٢٩.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

قوة احتمال الكشف وإصابة الواقع، فقد يقدم معاد خبر الواحد، ويعطيه الحجية لوجود قوة احتمالية فيه تجعله على مقربة من إصابة الواقع، وبهذا لا يشرع المولى بالحجج والأمارات أحكاماً، بل يحافظ على أحكامه الواقعية، بحسب ما يتوهر له من السبل

وبعبارة ثانية، يريد المولى أن يحفظ أعراضه في تشريعاته ويحقق أعلى ضمان في تطبيق العباد لها، وليس أمامه من سبل - بعد فقد اليقين - إلا أن ينظر في السبل المعرفية غير اليقينية، وعند ذلك سيرى أمثـل خبر الواحد، وبعد أن يرصده، سيلاحظ أن فيه قوة احتمال لكي يصيب الواقع، ويجدر العباد على اطلاع على الحكم الشرعي، من هنا يصدر المولى تشريعه بإعطاء الحجية لنشـ الناتج عن أخبار الآحاد مثلاً، بعد أن يرى أنه بذلك سوف يجعل عدداً كبيراً من الأحكام في متناول العباد، إذ لا يمكن - مع قوة الاحتمال الموجودة في الآحاد - أن تكون حاطة كلها، بل ثمة عدد كبير منها سوف يصيب الواقع، فإعطاء الحجية لها سيضمن المولى المشرع توصـل العباد إلى مجموعة كبيرة من أحكامه عبر سبل ظني.

أما إذا فقد المشرع هذا السبل الظني في حالات عديدة، فإنه ينظر - كما قلنا - إلى أعراضه، فلعنه يأمر بالاحتياط عند كل شك، ولعله لا يأمر، بالاحتياط يضمن له تحقيق أحكامه الإلزامية، من وأحداث ومحرّمات، ككثرة يصيق المسحة على العباد، إذا أرادوا ممارسة احتياط وسيع الدائرة، فإذا نـ ينحلى المولى عن فسحة العباد هذه، أو ما يسمونه بحالة إطلاق العنان لهم، فيأمر بالاحتياط، أو يهتـ أمرها لأن وجودها ضروري لسلامة مجمل نظام تشريعاته في المحصلة النهائية، فيشرع البراءة، وأنه لا يؤخذ من لا علم له بالحكم ولا سبل ظني معتبر عنده.

وبهذا يخرج الصدر بالاستنتاج التالي كل حجة جعلت باعتبار قوة الاحتمال يكون مركزها من قسم الأمارات، وكل حجة جعلت باعتبار قوة المحتمل (ترخيص - إلزام)، فيكون مركزها من قسم الأصول العملية، وثمة تفريعات عدة هنا، حيث يحل الصدر مجموعة معضلات في البحث الأصولي طبقاً لنظريته الخاصة هذه<sup>(١)</sup>.

١- محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ١: ٢٠١ - ٢٠٦؛ ومباحث الأصول ٢: ٤٩ - ٦٣؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٨ - ٣١؛ ولم أعثر - في حدود اطلاعي - على نقد لهذه النظرية بهذه الصيغة في دراسات شخصيات فكرية من لدرجة الأولى، لعدائتها من جانب الصدر من جهة، وعدم وجود تداول واسع للفكر الأصولي للصدر في الحورات العلمية الشيعية الإيرانية أو بالأحرى عبر العربية، إلا في المترة المتأخرة جداً على مستوى مراحل العنوية الأولى.

## النظرية الخامسة: نظرية اختلاف الموضوع

يذهب الشيخ مرتضى الأنصاري رحمته الله في الجواب عن شبهة التضاد إلى نظرية ترى أن إثبات التضاد بين شيئين رهين بوحدة الموضوع، فالحرارة في العديدة لا تضاد البرودة في الهواء لاختلاف المحل والموضوع، وهكذا الحال بين الحكم الواقعي والظاهري، ذلك أن الأحكام الواقعية موضوعها ومحلّها الأشياء بمناوئتها الأولية، فيما الأحكام الظاهرية موضوعها ومحلّها الأشياء بمناوئتها الثانوية، ويقصد بالأولي والثاني هنا أن عنوان الشك غير دخیل في ترتب الأحكام الواقعية على موضوعها، فالصلاة بما هي محلّ للحكم بالوجوب، أما الأحكام الظاهرية فموضوعها الصلاة بما هي مشكوكة بحسب حكمها الواقعي، فعندما أشك في وجوب الصلاة واقفاً وعدم وجوبها أرجع إلى الأمارات كأخبار الآحاد، وهي تقول لي مثلاً: إن الصلاة واجبة، فالوجوب لم يترتب على الصلاة هنا بما هي، بل ترتب عليها بوصفها مشكوكة الحكم الواقعي.

وهذا العنوان - أي الشك - يقلب موضوع الحكم بدخوله على الخط تارة وخروجه عنه أخرى، وبهذا لا يلزم أي تضاد بين الأحكام التكليمية الواقعية وتلك الظاهرية، لأن الحكم الواقعي يقع في مرتبة عدم الشك على خلاف الظاهري، فيختلف الموضوع <sup>(١)</sup>.

وقد لاحظ بعض علماء أصول الفقه على هذه النظرية جملة ملاحظات نكتفي - كالمادة - بملاحظة، وهي ملاحظة المثاليين، ونسبة المسند الحوثي إليها؛ إذ اعتبر أن هذا الكلام غير منتج، ذلك أن الحكم الواقعي بوجوب صلاة ما إما أن يكون شاملاً واقفاً لصورة الشك في هذا الوجوب، فيكون الوجوب مطلقاً أو يكون من البداية وجوباً مشروطاً بأن لا يحصل للمكلف شك فيه، فإذا حصل شك فيه وعدم علم زال هذا الوجوب الواقعي.

أ - فإذا أخذنا بالفرعية الأولى، فمعنى ذلك الحكم بوجوب الصلاة حتى مع مجيء الحكم الظاهري بحرمتها، لأن المفروض أن الوجوب الواقعي ثابت حتى في ظرف الجهل به، وهذا الظرف هو ظرف ثبوت الحكم الظاهري حسب الفرض، فيلتقي الحكمان في موضع واحد، وهو حالة الشك في الوجوب الواقعي للصلاة المذكورة، حيث يحكم الواقع بوجوبها فيما يحكم الظاهر بحرمتها مثلاً، وهذا هو اجتماع المتضادين.

ب - أما إذا أخذنا بالعرضية الثانية، وهي عرضية سقوط الحكم الواقعي في ظرف الجهل به، فهذا هو معنى التصويب الباطل عند الإمامية، إذ يعني أن الأحكام الشرعية

١ - لهذه النظرية صيغ وأشكال من المرحس، وهناك من يوحّد بينها وبين نظرية تعدّد رتب لحكم عند الأنصاري، علماً أن هذه المكرة طرحها الأنصاري بداية باب التعارض لا في سياق بحث مسألة إمكان التعبد بالظن، على أية حال راجع - لمزيد من الاطلاع - الأنصاري، فرائد الأصول ٢، ١٧٥٠ والتلخيص، فرائد الأصول ٣: ١٠٠.

تتبع في وجودها وعدمها علم المكلف، فإذا علم بها كانت موجودة، وإذا لم يعلم بها لم تكن، وقد برهن الإمامية في علمي الكلام ولأصول على بطلان التصويب بأشكاله الحفيفة والمشددة، فيما عرف بينهم بالتصويبين الأشعري والمعتزلي.  
إذن، ففرضية الأنصاري لم تحلّ المشكل حتى الآن<sup>(١)</sup>.

### الفرضية السادسة: نظرية المصلحة في الجعل

وهي النظرية التي تنسب عادةً إلى السيد الخوئي (١٤١٣هـ)، لكن هذه النظرية تمثل منه جواباً عن مفضل التضاد، دون أن تعني أنه يراها - لوحدها - العلة النهائية. وعلى أية حال، يرى الخوئي أن الأحكام الشرعية إذا أرادت أن تبتلي بالتضاد فلا يتصور هذا التضاد إلا في واحد من ثلاث أشياء هي:

- ١ - التضاد في نفسها، ويرى الخوئي أن الأحكام هنا غير متضادة؛ لأنها ليست سوى اعتبار، والاعتبار سهل المؤبدة، فكما يمكن أن اعتبر شيئاً في دمة زيد يمكن أن اعتبر نقيضه، إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية الاعتبار نفسه، إذ بإمكان أي إنسان أن يعتبر التقيصين مجتمعين، رغم امتناع الجمع بينهما واقعياً.
- ٢ - التضاد في مبادئ الحكم، أي المصلحة التي أنتجته على تقدير كونه وجوباً مثلاً، والمفسدة كذلك على تقدير كونه حرمة<sup>(٢)</sup>، وفي هذه المرحلة وإن كان التضاد حقيقة واقعة، إلا أنه لا وجود له ما بين الحكم الظاهري والواقعي، وسبب ذلك - عند الخوئي - أن مصلحة الحكم الظاهري لا تكون في متعنه بل في نفس جملة، ومعنى هذا الكلام أن المصلحة في الحكم الظاهري لا تحكي عن وجود شيء فيما تعلقت به الرواية، فلو دلت الرواية الظنية على وجوب الظهر يوم الجمعة لم يكن هذا الحكم هنا منطلقاً من وجود مصلحة في صلاة الظهر في هذا اليوم، بل المصلحة في نفس حمل الحصى للضمر المؤدي إلى

١- الفائيني، فوائد الأصول ٣: ١٠٠ - ١٠١؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١١٠ وانظر: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٣٧.

٢- يذهب مشهور الإمامية في علمي الكلام والأصول إلى أن الأحكام الشرعية الواقعية تتبع - في تشريعها - ما تحويه متعلقاتها من مصالح ومقاصد، بمعنى أن الله سبحانه ينظر إلى الصلاة فيراها فعلاً حاوياً على مصلحة، فيأمر بها، فإذا كانت المصلحة شديدة وكبيرة جعل أمره على نحو الوجوب، وإذا كانت أقل من ذلك جعله على نحو الاستعباب، وإذا نظر إلى الكذب رأه ذا مفسدة، فهذا يصدر بهيه عنه، فإن كانت مفسدة الكذب عظيمة جداً، كلن بهيه على نحو التحريم، وإذا كانت أقل من ذلك كلن بهيه على نحو الكراهة، أما المباح بالمعنى الآخر، أي غير الواجب والحرام والمستحب والمكروه، فقد يخضع لتشريع وقد لا يخضع، وعندهم بحث فيه، من هنا يؤسس الشيعة نظرية أن الأحكام برمتها تابعة للمصالح والمعاد في المتعلقات، أي ما تملكت به من صلاة وكذب و...

تكوين وجوب ظاهري للظهور، وهذا بخلاف الحكم الواقعي المتعلق بصلاة الجمعة فإن مصلحته في نفس صلاة الجمعة يومها، وبهذا يتبين اختلاف مركز المصلحة في الحكمين فلا تضاد.

٢ - التضاد والتناف في امتثال الحكم، فإن وجوب هذا العمل يحرك نحوه للإتيان به أما حرمة قمتنعه عنه، ومن الواضح أن المكلف غير قادر على امتثال كلا الحكمين، لعدم إمكان الإتيان وعدم الإتيان بفعل واحد في زمان واحد.

لكن هذا المصدور غير موجود بين الحكم الظاهري والواقعي عند الحوثي، لأن الحكم الواقعي لا يحرك إلا بعد العلم به، فهو موجود حتى حال الجهل، غير أنه لا يحرك إلا بعد حصول العلم به، وهذا معناه أن مجيء الحكم الظاهري يقع في حالة الجهل بالواقع، فعندما يحرك الواقع يكون هناك علم به، ومن ثم لا شك، فلا حكم ظاهري لقيام الحكم الظاهري بالشك، وعندما يحرك الحكم الظاهري لا يكون هناك تحريك للحكم الواقعي، لأن مورد الحكم الظاهري هو مورد الشك في الواقع، وهذا المورد يمتنع فيه عدم وجود علم بالواقع، وقد قلنا: إن الحكم الواقعي لا يحرك إلا عند العلم به، ونتيجة الكلام: أن التحريك والدعوة إلى الامتثال لم تحدث في الحكمين في آن واحد ومورد واحد، فلا تضاد<sup>(١)</sup>.

وقد سجل باقر الصدر ملاحظة نقدية على هذه النظرية لتلخص في عدم معقوليتها؛ ذلك أن المولى المشرع لا معنى لأن تكون مصلحة تشريعه في نفس جس تشريعه، بل يفترض أن تكون على صلة بالشيء الذي شرعه، إما مباشرة كما هو المعتاد، أو على نحو الاحتيار والامتناع للعبيد، أما في غير ذلك فهذا ما لا يفقه العقل، ولا يراه متعلقاً لعق الطاعة من المولى على عبيده، إذ المولى قد حصل غرضه من نفس عمله وتشريعه، فما هو المبرر العقلي لإكراه العبد بالامتثال بعد حصول مطلوب المولى؟<sup>(٢)</sup> وهكذا تتألت النظريات حتى بلغت السبمة على ما قيل<sup>(٣)</sup>، بل أكثر<sup>(٤)</sup>، وقدّمت صيغ صدة لبعض النظريات، وطالت بعضها إلى تهديد مقدمات، وملحقات لتوصيحها ودفع

١ - الحوثي، مصباح الأصول ٢: ١٠٨ - ١١١ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٢٠ - ١٢١ والهداية في الأصول ٤: ١١٤ - ١١٧.

٢ - الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ١٩٤؛ ومباحث الأصول ١: ٢١ - ٢٢؛ ودروس في علم الأصول، الملتقى الثالثة ١: ٢٧ - ٢٨.

٣ - مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٢٩٩.

٤ - أنظر على سبيل المثال نظرية المراقبي في كتاب لأصول (٢) بتقرير النجم أبيادي: ١١٢ - ١٢٦؛ ووردود الإصفهاني في الأصول: ٢٧١ - ٢٧٢ على شبهات ابن فية.

الإشكالات عنها، والملفت أن النظريات ذات الطابع الفلسفي التي تبلورت هنا، تركت أثراً عاماً على مجمل المنهج الأصولي الشيعي في التعامل مع مسألة الظن وأخبار الأحاد، يلتمسها - بالوضوح والبداهة - كل مطلع على علم أصول الفقه الشيعي، ذلك أن أصحاب هذه النظريات قد استفادوا بها في كثير من مواضع بحث أصول الفقه، سواء تعلقت بنظرية السنة أو بغيرها.

وبهذا حصلنا على صورة جديدة متبقية معنا بمصر الشيء أيضاً فيما سنليه من أبحاث، وقد لاحظ القارئ ممي - وهذا هو الهدف من خوص عمار هذه الموضوعات هنا - كيف تغيرت وجهة البحث عند الإمامية في القرون الثلاثة الأخيرة، وكيف كنا نبحث قبل الحركة الأخبارية، وحتى معها؟ وكيف كان يتناول الشيعي لموضوع الظن والأحاد؟ وكيف صرنا الآن في خضم سجاج فلسفي مختلف تماماً، إنه تحول في رصد نظرية السنة بالغ الجذرية، والملفت أنه لم يقف عند حد نظرية السنة، بل تناول هذا النمط من التماطي مع الاجتهاد الديني عموماً وموضوعات أخرى كثيرة. سواء على الصعيد الكلامي أو الأصولي أو الفقهي أو القرآني وغيره، وهذا ما يميز الآن العقل الشيعي عن العقل السني، إن الاجتهاد السني ينظر إلى الاجتهاد الشيعي اليوم على أنه أقرب إلى الفلسفة التجريدية منه إلى علوم الفقه والأخلاق والتفسير...، يشتمل تعقيداً مصموباً ولقوباً كبيراً، فلا يظنن القارئ أن هذه الموضوعات قد عرضت في المصادر الشيعية المبكرة، كما يراها الآن هنا، بل اتسمت بتعقيد لفظي، لظالم استصرح الصدر والمطهر والمطهر... للحلاص منه، وهذا ما يحتاج بحثه إلى دراسة مستقلة.

## المحور الثاني

### تنامي حركة الاستدلال العقلي في نظرية السنّة

إضافة إلى تنامي مشروع فلسفة الظن والاعتماد عليه في العقبة الأخيرة، يلاحظ في الدرس الشيعي لنظرية السنّة تنامياً تصاعدياً أيضاً لدليل العقل في البرهنة على نظرية حجبة السنّة المحكية الظنية، بعد أن كان الرائج سابقاً الاستدلال على حجبة الأحاد بيمص الآيات القرآنية، وكذلك بالإجماع، كما ظهر من مطاوي ما سبق من فصول، بمص أشكال هذه البرهنة العقلية ربما يكون سابقاً على العقبة المتأخرة، إلا أن بمصها الآخر ولید القرون الأخيرة، ولهذا يمكن القول: إن تطور الاستدلال العقلي ودراسته في موضوع نظرية السنّة بعد من مهارات العقبة المتأخرة شهياً، ولعل أقدم محاولة من المحاولات العقلية ذات الطابع الجديد في نظرية حبر الواحد ترجع إلى الفاضل التنوخي (١٠٧١هـ) في كتاب الواقعة، ثم تآلى العمل بعده، هآلى الشيخ محمد تقى الإصفهاني (١٢٤٨هـ) بدليل جديد، ثم برزت الأدلة بقوة مع الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) لتتمرّص لنقد مركز، سرعان ما نقش حتى لاحظنا أن الجو العام تقريباً بات يميل إلى التخلي عن هذه الأدلة العقلية المؤسسة بمجعلها تقريباً على نظرية العلم الإجمالي، إلا أن تحليها عنها لم يؤد إلى تهيئها على مستوى دراسة موضوع السنّة.

وفي تقديري، إن عاملين أساسيين لعبا دوراً في تكوين أكثر هذه الأدلة العقلية هما:

- ١ - ظهور ثم تطور مقولة انسداد العلم، سيما منذ الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ)، وحتى عصر الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) الذي يمكن اعتباره اللاعب الرئيس على تحطيم هذه المقولة في علم الأصول، والسبب - كما سنلاحظ - أن روح المنهج الذي يتعامل مع مقدمات وفقرات دليل الانسداد يبدو سارياً في مجمل فقرات الأدلة العقلية التي برزت إلى العلن مؤخراً.

- ٢ - التطور اللافت لنظرية العلم الإجمالي، تلك النظرية التي أبدت الأصوليين عبارة لا يستهان بهم، فمن تلك النظرية - في وجهة نظر شخصية - خرج السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) بالمذهب الذاتي للمعرفة الذي سطره في كتابه «الأسس المنطقية

للاستقراء»، والمطلع على علم أصول الفقه الشيعي يعرف دور هذه النظرية في تكوين المقولات التي طرحها الصدر في الاستقراء، ولهذا عينه وجدنا هذه النظرية تتطور - ومع الصدر أيضاً - في علاقة جدلية داخل علم أصول الفقه.

هذان العاملان كانا المؤثرين الأساسيين في تطور الاستدلال العقلي على نظرية السنة الظنية، إلى جانب العامل المنطقي التجريدي العام الذي غطى نشاط علماء الشيعة في القرون الثلاثة الأخيرة.

إذن، فظهور - أو على الأقل - التنامي المماثل للدليل العقلي في نظرية السنة عند الشيعة في الحقبة الأخيرة، يمثل مبررة من مبرراتها، ولهذا سوف نطلع القارئ على رؤية عامة عابرة للمشهد العقلي في نظرية السنة، وقد أشرنا إلى أن هذا المشهد يتكون من أضلاع ثلاثة هي: فلسفة الظنون، والدليل العقلي، ومقولة الاستدلال. إلى جانب صلب صغير آخر هو موضوع حجية الخبر مع الواسطة.

ولكي نستوعب حركة الاستدلال العقلي والشيعي على نظرية السنة، بعدما فرغنا من الحديث عن فلسفة الظنون، يجب أن نضع مقدّمات توضيحية حول العلم الإجمالي في أصول الفقه الشيعي.

### مقولة العلم الإجمالي ودورها في التأسيس لنظرية السنة

يرى علماء أصول الفقه الشيعي أن العلم ينقسم إلى قسمين: علم تفصيلي، وآخر إجمالي، ويقصد بالعلم التفصيلي، انكشاف المعلوم بصورة تامة في عناوينه كلّها، أي عنوانه العام وعنوانه الخاص، كما إذا علمنا بأن هذا الإباء المعين نحس، فإن هذا العلم لم يتعلق بعنوان الإباء العام، بل طال العنوان الخاص المشار إليه بكلمة (هذا - المعين)، أما العلم الإجمالي فيقصدون به جماعاً من علم وشك، فعندما تعلم بأن هناك إباء نجساً من خمسة أواني، لكن لا تستطيع تحديده، يكون عندك هنا علم إجمالي، أي أنت من جهة تعلم بوجود إباء نجس، لكنك من جهة أخرى تشك في أن أيّاً من هذه الأواني هو ذاك الإباء النجس؟

وتقسيم العلم إلى تفصيلي وإجمالي، أمر واضح يعرفه العقلاء، لكن علماء الأصول الشيعي غرقوا في دراسة هذه الظاهرة، حتى لاحظنا أنها كوّنت عندهم في بعض الأحيان نمطاً من التعاطي مع الظواهر والأحداث، داخل العلوم طبعاً، فقد ركزوا جهدهم على تحليل حقيقة هذا العلم، ففرضوا بنظريات عدّة تقترب من أربع نظريات، لكن مهم الأساس كان تحليل الجواب العملي منه، لهذا أخذوا يتحدثون عن قدرة هذا العلم على التجييز بمعنى الذي أسلفنا إيضاحه، وكانت النظرية المعروفة بينهم - بمبدأ عن



التفصيلات التي لا تعيننا فعلاً - أن العلم الإجمالي يتجرّ تمام الأطراف، أي تمام تلك الأواني التي دخلت في دائرة الشك؛ لاحتمال كونها الفرد المعلوم بالإجمال، أي النجس، ومعنى أنه يتجرّ أي لم يعد يمكن الوضوء من أي منها، لاشتراط ماء الوضوء بخلوها، كما لم يعد يمكنني شربها، لعدم شرب المتنجّس، إلى غير ذلك من الحالات.

وبهذا ظهرت نظرية منجزية العلم الإجمالي، فكُلُّما حصل علم بعنوان عام، يسمّيه الأصوليون بالعام، ثم كان هناك شك مصاحب لهذا العلم، يتحرّك في دائرة انطباق العنوان العام على أفراد معدّدة، تتجرّ هذا العلم، ومعنى تتجرّ أنه يلزم الاحتياط في تمام تلك الأطراف ذات العلاقة، فلو كان المصوم بالإجمال حرمة شيء من عشرة لزم اجتناب العشرة معاً، وإذا كان وجوب شيء من عشرة لزم الإتيان بها جميعاً، إحصاءاً لذمة الصائم عن مسؤولية ذلك الشيء الذي علمه.

وفي داخل بحث العلم الإجمالي هناك دراسات موسّعة حول أركانه، وهروعه، وتفصيلاته، ويعتينا لبحثنا هنا موضوعاً واحداً هو انحلال العلم الإجمالي؛ لصلته ببعض البراهين العقلية التي شهدت على نظرية السمة<sup>(١)</sup>.

ويقصد الأصوليون بهذا المصطلح أن العلم الإجمالي إذا تكوّن فربما يطراً عليه ما يوجب انحلاله وتلاشيّه، وهذا الانحلال قد يكون حقيقياً وقد يكون حكماً، وفي الحالة الأولى يرول هذا العلم من نفس صاحبه حقيقةً، ويمود كأن لا وجود له، أما في الحالة الثانية فهو باقٍ على وضعه التكويني في نفس صاحبه، إلا أن هناك اعتبارات تشريعية معينة تحمله بحكم الملمى دون أن يرول واقعاً.

وبهنا النوع الأول من الانحلال، أي الانحلال الحقيقي، وفي هذا النوع يتحدّث الأصوليون عن شكلين للانحلال، أحدهما يلحق هذا العلم الإجمالي حقيقةً دون أن يحدث أو يستأض عنه بعلم إجمالي آخر، ويسمّون ذلك بانحلال العلم الإجمالي حقيقةً إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وثانيهما يلحق هذا العلم الإجمالي حقيقةً لصالح علم إجمالي آخر، ويسمّون ذلك بانحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، ويجب أن نشرح هذين النوعين من الانحلال؛ تمهيداً لمهم القارئ طبيعة الاستدلال العقلي الذي شاده علم الأصول الإمامي على نظرية العلم الإجمالي عادةً.

أما الانحلال الأول فضالّه أن أعلم إجمالاً بنجاسة إناء من خمسة أواني، لكنني لا

١- حول العلم الإجمالي في أصول الفقه الشيعي راجع - على سبيل المثال - المصدر، مباحث الأصول ٤.

١٥ - ٢٩٩: ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية ٢٧ - ٧٣ - ١٤٩: وبحوث في علم الأصول ٥ - ١٧٠.

٢٢٢. ويتكفي بالمصدر لأنما يعتبره من أهم من نظم وأعاد صياغة وترتيب درامات هذا المحور الفكري

الهام، فليراجع؛ وانظر: منشور علي، المعجم الأصولي: ٧٧٠ - ٧٧٣.

أستطيع تحديده، وبعد ساعة من حصول هذا العلم عندي، ينكشف لي وأناكد - بسبب أو بآخر - أن الإتياء النجس كان ذاك الإتياء لأحمر مثلاً، فهنا يتلأش العلم الإجمالي من نفسي وسرور، ويستعاض عنه بأمرين: أحدهما علم تفصيلي بنجاسة الإتياء الأحمر وثانيهما: مجرد شك افتراضي، يسميه الأصوليون بالشك البدوي في أن تكون نجاسة ما قد طرأت على أحد الأواني الأربع الأخرى، والحكم هنا، التعامل مع الإتياء الأحمر ملة المتنجس، والتعامل مع البقية معاملة الطاهر.

وأما الانحلال الثاني، أي الكبير في الصغير، فمثاله أن يحصل لدي علم إجمالي بنجاسة إتياء من عشرة أواني، خمسة منها موضوعة في الجهة اليسرى للمنزل، والخمسة الأخرى في الجهة اليمنى، ويقضي علمي الإجمالي هذا بضرورة تجنب المشرقة معاً، فلا أتوضأ بأي منها لعدم جوار الوضوء بالماء النجس، وبعد ساعة مثلاً من حصول هذا العلم يحصل لي - بسبب أو بآخر - يقين حاسم بأن الإتياء النجس واحد من الأواني الخمسة الواقعة في الجهة اليمنى من البيت، وأن الجهة اليسرى لم تقع في أي من أوانيها نجاسة، وهنا يزول العلم الإجمالي الواقع في دائرة المشرقة والذي نسميه بالعلم الإجمالي الكبير، ويستعاض عنه بعلم إجمالي صغير في دائرة النجاسة التي تقع في يمين البيت، أما الخمسة الأخرى ففيها شك بدوي، فنعامل معها بمعاملة الطاهر.

هذه التحليلات المنطقية التي قدمها الأصوليون حصصت هي الأخرى لدراسات، ووضعوا شروطاً لحصول هذا الانحلال، والمهم لنا تقديم صورة مجملة جداً عن موضوع العلم الإجمالي في علم أصول الفقه الشيعي<sup>(١)</sup>.

### ظاهرة الأئمة العقلية على حجة أخير الأحاد

بعد أن مررنا سريعاً على فكرة العلم الإجمالي التي كان لها دور في تكوين أدلة علماء الشيعة العقلية على حجة أخير الأحاد، نحاول استعراض أبرز أدلتهم مع أبرز الملاحظات عليها؛ لتتضح هذه الظاهرة الجديدة، ونرى كيف تناولوا هذا الموضوع، وهي:

#### ١ - فرضية خروج للتكاليف عن صورها (برهان الفاضل التونسي)

يعدّ برهان الفاضل التونسي (١٠٧١هـ) من أقدم الصيغ العقلية الشيعية على إثبات حجة الأحاد، وينطلق التونسي من مسلمة مؤكدة عنده، تقضي بأن التكاليف المتعلقة

١- حول نظرية الانحلال راجع - على سبيل المثال - : المصدر بحوث في علم الأصول ٥، ٢٢٩ - ٢٥٤ والإمام الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٢٤ - ٢٢٥؛ وصقور علي، المعجم الأصولي ٢٨٩ - ٢٩١.

بالمبادات وغيرها باقية إلى يوم القيامة. أي أن أحكام الرسالة الإسلامية لا تموت بمرور الوقت، إذا فالصلاة والركاة والحج .. ما زالت باقية على حكمها الشرعي حتى عصرنا هذا، فإذا فرضنا أننا نريد أداء هذه التكليف فمعنى ذلك لزوم الإتيان بالصلاة اليوم، والصلاة - كما نعرف - مجموعة من الأجزاء والشرائط، ولها مواعيد وقواطع، فالركوع جزء، والطهارة شرط، والانتصاف عن القبلة قاطع موجب لبطلانها، إذاً فلا مجال لأداء هذه التكليف الباقية إلى يوم القيامة إلا عبر الإتيان بأحرائها وشرائطها ..

وإذا رجعنا إلى تحديد هذه الأجزاء والشرائط .. وجدنا أنها تشتت في معظمها بأخبار الأحاد، أي أن خبر الواحد هو الذي يحدد في شرائط الركاة أو أجزاء الحج، ومعنى ذلك أننا لو تخلفنا عن أخبار الأحاد واقتصارنا عدم حجبتها، لأدى ذلك إلى إسقاط تمام الأجزاء والشرائط الثابتة به، وهذا لا يبقى من الصلاة شيء، وتزول صورتها الحقيقية، بل تحصل صورة بتأكد أنها ليست الصلاة التي أرادها الله منها.

ومؤدى ذلك كله، أن الوفاء بالتكليف الباقية إلى يوم القيامة يستدعي الإتيان بها على صورها الحقيقية، وهذا ما لا يمكن إلا عبر الأحاد بأخبار الأحاد، فتكون الأحاد حجة<sup>(١)</sup>.

ويجتم التوحي دليله العقلي بأنقول: «ومن أنكر ذلك فإنه يكر باللسان، وقلبه مطمئن بالإيمان»<sup>(٢)</sup>.

والذي يستوحى من هذا الدليل أنه يريد أن يثبت حجة أخبار الأحاد كلها، لكن التوحي، وبعد صمحات من استعراضه دليله هذا، يذكر شروط الخبر الذي يعمل به، وأبرزها: وجوده في الكتب الشيعية المعتمدة، مع عمل جمع من العلماء به دون رد ظاهر، إلى جانب أن لا يعارضه دليل آخر<sup>(٣)</sup>.

وروح هذا الدليل موحودة في كلمات من سبق صاحب الوافية ومن لحقه كما تقدم وسيأتي أيضاً، هتمة فريق يعتقد دوماً بأن انتحلي عن الأحاد يوجب إهدام الدين، وقد سبقت الإشارة إلى أن هذه الإشكالية لم تكن دقيقة، وأنها - برأينا - مجرد تهويل من صورة جديدة لحال المكر الذهبي على تقدير التنازل عن السنة الظنية.

ويقطع النظر عن هذه الملاحظة، ثم يوافق علماء أصول العقه الشيعي على دليل صاحب الوافية، وسجلوا اعتراضات عدة عليه نوجز أبرزها:

١- التوحي، الوافية: ١٥٩؛ وراجع المراقي. مقالات الأصول ٢: ١١٧؛ وبهاية الأفكار ٣: ١٤٢؛ والصوحي، مصباح الأصول ٢: ٢١٢.

٢- التوحي، الوافية، ١٥٩.

٣- المصدر نفسه، ١٦٦.

## نظرية السنّة في الفكر الإسلامي الشيعي

١ - يبدو أن ثمة تهاوتاً عند صاحب الوافية، فدليله العقلي يعطي حجية تمام الأخبار، فيما شروطه اللاحقة تحسّص ذلك بالأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة شيعياً على مستوى الروايات، فإذا أراد أن يعطي مع دليله لم يكن لهذه الشروط معنى، وإذا أحد بهذه الشروط لم يكن دليله دقيقاً، إذاً فهناك عدم انسجام داخل رؤيته لحجية خبر الواحد<sup>(١)</sup>.

٢ - لا يُعرف لماذا عمّم صاحب الوافية دليله لتمام الكتب المعتمدة، مع أن معصلة انعدام شرائط المبادات وأجزائها يمكن حلّها عبر الاعتماد على خصوص الكتب الأربعة، فلماذا التعميم إلى كل كتاب معتمد حتى لو كان خارج الكتب الأربعة<sup>(٢)</sup>؟

كأن هذا الملاحظة النافذة تقف على العكس تماماً من سابقتها، فتلك تريد التوسعة، وهذه تهدف التصيق، لكنهما يشتركان في أن الصورة التي نسجها تقوي لم تكن ممنهجة ودقيقة الأبعاد.

٣ - لقد حلق صاحب الوافية بين أمرين: أحدهما الحصول على ما يلزمنا بالاحتياط في تمام هذه الروايات، وثانيهما حجية خبر الواحد، وهذه نقطة دقيقة، فالرامي أن احتياط بالأخذ بمشرة روايات لا يعيد إلا في أن الرواية لو كانت تعطي حكماً إرالياً لوجب العمل وحقها، لكن الاحتياط لا يعطي لزوم تبني الرواية المرخصة، أي التي تعيد نقي الإلزام بشيء ما، كما لا تعطي قوة في الخبر يحمله قادراً على تخصيص غيره أو تعييده أو... وهذا هو ما يطلبه في باب حجية خبر الواحد<sup>(٣)</sup>.

## ٢ - مقولة بدلية الظن ورفع المسؤولية (برهان الشيخ محمد تقى الإصفهاني)

يذهب الشيخ محمد تقى الراري الإسمهاني (١٢٤٨هـ) إلى تقديم دليل جديد لإثبات حجية السنّة الظنية الناتجة عن أخبار الآحاد، ويشهد دليله - كما فعل صاحب الوافية - على مسئلة أخرى هي وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة، ومعنى ذلك أننا ملزمون شرعاً بأن نرجع إلى كتاب الله وإلى السنّة الشريفة.

١ - راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٢، والخراساني، كفاية الأصول: ٢٥١، والمراقبي، نهاية الأفكار ٢: ١٤٢ - ١٤٣، والناثقي، فرائد الأصول ٢: ٢١٣، والكوه كمرى، المحجة ٢: ١٥٢، ورد الحوثي هذه المناقشة في مصباح الأصول ٢: ٢١٢.

٢ - راجع: الخراساني، كفاية الأصول: ٢٥١.

٣ - راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٢، والخراساني، كفاية الأصول: ٢٥٢، والحوثي، مصباح الأصول ٢: ٢١٢ - ٢١٤، والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦٧، ولزريد من المناقشات راجع - غير المصادر السابقة - : درر الموائد لعبد الكريم الحاكري ٢: ٢٩٧، والنقسي، تسديد الأصول ٢: ٤١ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦٢٦، والكوه كمرى، المحجة ٢: ١٥٢.

أ - فإذا تمكنا من تحصيل هذا الرجوع بالعلم، أي كان ما توصفنا إليه في الكتاب والسنة علماً وبقيناً فيها ونعمت، وقد حصل المطلوب

ب - وإذا عجزنا عن الوصول إلى العلم، لرم علينا تحقيق الرجوع الظنري إليهما، إذ لو لم نتعامل معهما بالظن لما أمكننا امتثال الأمر الإلهي بالرجوع إليهما، فسبيلنا الوحيد والبديل الفريد عن العلم في هذا الأمر هو الظن، إذ فنأخذ بأخبار الآحاد، لأنها تحقق لنا - إذا رجسنا إليهما - رجوعاً ظنياً إلى الكتاب والسنة، وهو المطلوب / مريح دمتنا عن مسؤولية هذا الرجوع الإلهي<sup>(١)</sup>

ويؤكد لنا هذا الدليل الفرضية التي تبنيها سابقاً من أن فكرة دليل الاسداد لعبت دوراً في تكوين الأدلة العقلية على أخبار الآحاد، ويستعين لتأكيد ذلك بالمناقشة التي سجلها غير واحد من العلماء على هذا الدليل - ومنهم الشيخ الأنصاري - إذ اعتبره مساوياً لدليل الانسداد، لأنه لا يثبت أخبار الآحاد فحسب، بل يثبت كل رجوع ظني إلى حكم الله المتمثل بالكتاب والسنة بأقسامها الثلاثة، وإلا فلما معنى إدخال الكتاب في الحساب؟<sup>(٢)</sup> فكان تقي الرازي وقع تحت تأثير مقولة الاسداد، فأراد إنتاج حجية الخبر الواحد، لكنه جرّ جرّاً إلى إثبات حجية (مطلق الظن) سواء جاء من خبر الواحد أو من صيره، لأن أي ظن يحكم الله هو رجوع اضطراري - بعد فقدان العلم - إلى الكتاب والسنة، اللذين يعبران عن مصادر الدين ومراجعته الأولية.

فإذا كان الماصل التوحي قد وقع تحت تأثير الفلق من انهدام الدين مع التحلي عن فكرة الآحاد، فإن الرازي الإصفهاني قد وقع داخل السياق الانسداد في الفكر الشيعي، وهو أمر غير بعيد أهدأ، ذلك أن من يراجع كتب هداية المسترشدين للإصفهاني يعرف جيداً كم أحدث موضوعات الانسداد من حيز في هذا الكتاب، وكم شغلت بال مؤلفه حتى استوعبت عدداً كبيراً من صفحات الجزء الثالث والأخير منه، إضافة إلى أن عصر الإصفهاني يمثل عصر ازدهار موضوعات الانسداد في العقل الشيعي.

لكن بعض العلماء لم يرتض هذا الدليل فراءاً إما راجعاً إلى الدليل القادم أو مساوياً لدليل الانسداد، وهناك ملاحظات أخرى ناقدة<sup>(٣)</sup>، وللإنصاف في كلامه شيء من

١ - محمد تقي الرازي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٢: ٢٧٢ - ٢٧٤؛ وراجع أيضاً: كفاية الأصول للخراساني: ٢٥٢.

٢ - الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٢ - ١٧٣.

٣ - انظر: الإصفهاني، المصول المروية: ٢٧٧ والمركبي نهاية الأفكار ٢: ١٤٣؛ والثانيني، فوائد الأصول ٢: ٢١٢ - ٢١٣؛ والعرشي، مصباح الأصول ٢: ٢١١ ودراسات في علم الأصول ٢: ٢٠١؛ ولناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦٨؛ وعبد الكريم الحائري، درر العوائد ٢: ٢٩٧؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١١٤ - ١١٥؛ والإيرواني، نهاية النهاية ٢: ٨٨.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

عدم الوضع في إرادته الاستدلال على حجية الخبر أو مطلق الظن لهذا وحدها بعضهم - كالسيد البروجردي - يستعرض احتمالات في تفسير كلامه<sup>(١)</sup>.

### ٣ - العلم الإجمالي بصدور الكثير من الروايات (محاولة الأنصاري)

يوضع هذا الدليل - الذي اهتم به العلماء كثيراً - عند متأخري العلماء في قائمة الأدلة العقلية على حجية أخبار الأحاد، فقد اهتم به كثيراً الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، بل تبناه ودافع عنه، لكنه بعد ذلك تركه وانتقده، كما يشير إلى ذلك هو نفسه في «فرائد الأصول»<sup>(٢)</sup>.

ويقوم هذا الدليل على أن لدينا علماً إجمالياً بصدور الكثير أو أكثر رواياتنا الشيعية، وبتطبيق قانون منحزية العلم الإجمالي الذي شرحناه سابقاً ينتج ضرورة مراعاة تمام الروايات الموحودة بين أيدينا لأنها تمثل أطراف هذا العلم الإجمالي، كما مثلت الأواني الخمسة أطرافه هناك في مثال النجاسة، ونتيجة هذه المراعاة التي يلزمنا بها العلم الإجمالي أن نأخذ بكل رواية نلزم بحكم أو ترخص فيه، وهذا تعبير آخر عن حجية أخبار الأحاد.

ويركز مرتضى الأنصاري جهوده في هذا الدليل على المعطيات التي تدفع إلى تكون علم إجمالي من هذا النوع، فلماذا لا تكون تمام الروايات كادية<sup>(٣)</sup>

والمستند الرئيس الذي يتكئ عليه الأنصاري لإثبات ذلك هو معطيات دراسة أحوال الرواة وخصوصياتهم، إلى جانب رصد منهجهم في تناقل الأخبار، ومدى صيغتهم وتدقيقهم واهتمامهم بهذا الأمر. إضافة إلى تتبعهم لها، وحذرهم من الدسر والتروير فيها، مؤكداً - بتقديمه شواهد تاريخية على ذلك - أن هذا الاهتمام قد تصاعف بعد عصر الإمام الرضا عليه السلام أوائل القرن الثالث الهجري<sup>(٤)</sup>.

لكن ماهي الدوافع التي حركت الرواة لإبداء كل هذه العناية والرعاية لأمر

١- البروجردي، العاشية على كفاية الأصول ٢: ١٤٢.

٢- الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٧؛ وقد ذكر أنه ينبغي في فرائد الأصول ٣: ١٩٦، أنه تبناه في بحث حجية قول النجاشي.

٣- الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٧ - ١٦٩؛ وانظر هذا الدليل عند المرافقي، مقالات الأصول ٢: ١١٥ ويرى المرافقي أن بعض الأدلة الأخرى التي ذكرها ترجع إلى هذا الدليل عند تحليلها، انظر المصدر نفسه: ١١٧؛ ونهاية الأفكار ٢: ١٢٨ - ١٢٩. ونفس مقولة المرافقي التي نقلناها عنه في مقالات الأصول يلاحظ وجود بعض ما يشير إليها في كلمات البروجردي، العاشية على كفاية الأصول ٢: ١٤١ - ١٤٢. وكلمات الخوئي، دراسات في علم الأصول ٢: ٢٠٠ - ٢٠١.

الحديث؟ فإذا لم نثر على دوافع فإن شواهدنا التاريخية قد تصاب بشيء من الخلل أو التخلل، ولهذا يحاول الأنصاري تقديم مبررات تصلح دافعاً حثيثاً لتأكيد منطقية ظاهرة الاهتمام هذه، وهذه الدوافع هي:

١ - كون الروايات أساس الدين، فمن المنطقي والمتروقب أن تكون لديهم اهتمامات بالغة بها بحكم تدينهم وولائهم الإيماني والمذهبي.

٢ - ما يمكننا أن نمبر نحن عنه اليوم بطبيعة الأشياء، أي إن الناس لا ترضى أن تدون في الكتب المكذوبات والمدسوسات فيما لو كانت تمنى هذه الكتب بالشأن الديني، فمن المتروقب جداً أن لا ترضى بذلك في كتب تودع علوم الدين وأحكامه ومفاهيمه.

٣ - إن شواهد مؤكدة تثبت أن أئمة أهل البيت عليهم السلام قد أعلنوا عن وجود الكذابين والوصاعين، مطالبين شيعتهم بالحد من شأنهم ومن المتوقع جداً أن تحصل في الأوساط الشيعية ردة فعل إزاء هذا الإعلان الخطير، ولا معنى لردة الفعل هذه سوى إبداء اهتمام الشيعة وحذرهم في أمر الحديث والاهتمام به وعدم التساهل فيه <sup>(١)</sup>.

بهذه الطريقة تقبلور في عقل الإنسان حالة اليقين الإجمالي بصدور كثير من هذه الروايات، مما يدفع لتجسير العلم الإجمالي للعلم دور على حد الصعيد.

لكن ألا يجد الفارثي ممي أن الأنصاري ومن أخذ بهذا الدليل قد وقعوا تحت تأثير المقولات الأخبارية؟ أليست هذه هي متوابعات الأخباريين في التعامل مع الموروث الحديثي؟ بالتأكيد نعم، لكنها ليست متطابقة، ولهذا يحذر الأنصاري نفسه أن لا يُهمهم خطأ، فهو لا يريد بشواهد هذه تصحيح مقولات الأخباريين في يقينية الكتب الأربعة أو غيرها، بل مجرد علم بصحة عدد واحد من رواياتها، مع الاعتقاد بأن عدداً آخر لا يستهان به لا تناله يد اليقين كما حصل مع الأنصاري <sup>(٢)</sup>.

هذا هو ما يمكننا أن نعتبره أقوى الأدلة العقلية التي جاءت بها العقبة المتأخرة، حتى أن أصولياً ممتازاً مثل المحقق محمد حسين الإصفهاني (١٣٦١هـ) ويمده الشهيد محمد باقر الصدر لم يوردا في مباحثهما العقلية في حبر الواحد سوى هذا الدليل <sup>(٣)</sup>، وليس ذلك - فيما نظن - سوى لأهميته وحضوره في الأوساط العلمية الشيعية.

١- الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٩٦.

٢- راجع: المصدر نفسه، ١٧. وحول هذا الدليل وأشكال بيانه راجع: (العراساني، كفاية الأصول، ٣٤٩ - ٣٥٠) والمشكليني، حواشي الكفاية ٢، ٢٤٢ - ٣١١، وإن امتنع أن صياغة العراساني تختلف عن الأنصاري؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢، ٣٧٥. والمصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٩٩؛ والقصوي، مصباح الأصول ٢: ١٢٠٢. ودراسات في علم الأصول ٢: ١٩٠ - ١٩٩.

٣- انظر: الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٢٢٨ - ٢٤١. والمصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٠٩ - ٤٢١. ومباحث الأصول ٢: ٥٩٩ - ٦٢٩.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

وقد واجه هذا النوع من الأدلة ردوداً واسعة في أوساط العلماء<sup>(١)</sup>، نحاول أن نطلّ بالقارئ على أبرزها:

أولاً: انتقد الأنصاري نفسه<sup>(٢)</sup> في هذا الدليل بأن فرصة وجود علم إجمالي في دائرة الروايات تقف إلى جانبها فرصة وجود علم إجمالي بصحة الكثير من الطرق الظنية سواء كانت روايات أو غيرها، فليست الروايات هي الأمارات الوحيدة المتوفرة، بل هناك الإجماع المنقول والشهرة الفتوشية... وإذا كان الأمر كذلك فالمفترض تفصيل ذلك العلم الإجمالي الواسع، وهذا ما يؤدي تلقائياً إلى حجية مطلق الطرق الظنية، ويصبّ في نهاية المطاف في دائرة القول الانسدادي، بحيث يكون خروجاً عن الاستدلال على حجية خبر الواحد بخصوصه<sup>(٣)</sup>.

لكن الشيخ الحراساني وجماعة رفضوا هذه الملاحظة، متمسكين بالقانون الذي تحدّثنا عنه سابقاً، ألا وهو قانون انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير في مثال عشرة أوامٍ والخمسة التي في يمين نبيّ، فصحيح أن عندنا ظنون كثيرة داخل الروايات وغيرها، متعلّمة بدين الله، وصحيح أن عندنا علماً إجمالياً بصحة الكثير من هذه الظنون وإصابتها لكبد الحقيقة، إلا أن هذا العلم الإجمالي الكبير منحلّ بأن عندنا ظنون أحادية تطابق الواقع، أي أن كل ما نعلم بمطابقته للواقع علماً إجمالياً من بين مجموع الظنون، صرنا نعلم بوجوده في دائرة الظنون الأئمة من أخبار الأحاد، تماماً كما كانت النجاسة المعلومة أولاً ضمن عشرة أوامٍ قد علمت لاحقاً ضمن خمسة، وبهذا يتلاشى العلم الإجمالي الكبير، ويبقى العلم الإجمالي الصغير - الذي هو دليلنا العقلي هنا - سالماً من أي نقد أو اعتراض<sup>(٤)</sup>.

وقد تعرّضت هذه المناقشة لردود<sup>(٥)</sup>، لا شأن لنا بها، فههنا التعريف وتبسيط

- ١- من جملة الردود أيضاً: الإبراهيمي، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٥؛ والأشتياي، بحر الفوائد ١: ١٧٥ - ١٧٧.
- ٢- قدّم المحقق الإصفهاني صيغة لهذا الدليل هار: «بها تنفع في دفع الإشكاليات التي سجلها مرنسي الأنصاري عليه، فراجعها في: نهاية الدراية ٢: ٢٣٨؛ كما ذكر محسن الحكيم عدّة أشكال للعلم الإجمالي هنا في حقائق الأصول ٢: ١٤١ - ١٤٢.
- ٣- الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٠؛ وبظر، المرقى، مقالات الأصول ٢: ١١٥؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٤٥ - ٢٤٦.
- ٤- الحراساني، كفاية الأصول، ٢٥٠؛ ودر الفوائد، ١٢٥ - ١٢٦؛ والمراشي، نهاية الأفكار ٢: ١٣٩؛ والعوثي، دراسات في علم الأصول ٢: ١٩١ - ١٩٢.
- ٥- راجع: المراشي، مقالات الأصول ٢: ١١٥؛ والسائيني، فرائد الأصول ٢: ١٩٩ - ٢٠٤؛ والصدر، مباحث الأصول ٢: ٦٠٠ - ٦٠٢، وقد ذكر الصدر طريقة أخرى للانحلال عبر هذه، ثم ناقشها أيضاً، فراجع المصدر نفسه: ٦٠٢ - ٦٠٤.



الضوء على المشهد.

ثانياً: وهي ملاحظة اشتهرت في أوساط النقادين الشيعة هنا<sup>(١)</sup>، ماذا نعني بحجية خبر الواحد؟ هل مجرد العمل بالرواية التي تثبت تكليماً وتكون من الأحاد؟ أم أن هذا الخبر يصبح حجة شرعية بما للكلمة من معنى، بحيث نخصص به عمومات ونقيد به إطلاقاً، ونعمل به مع ترحيصه ونفيه للتكليف...؟

الجواب هو الثاني، فهذا ما نبحث عنه، لكن هل تعطينا هذه الأدلة القائمة على العلم الإجمالي شيئاً من هذا؟

الجواب: كلا؛ لأن العلم الإجمالي ليس في قوانينه العملية غير قانون التجيز الذي يعني الاحتياط في تمام الأطراف، والاحتياط لا يكون إلا عبر الأحد بعين الاعتبار أمراً إرالياً، والا فالأمر الترحيصي لا احتياط فيه، إذ لك أن تفعله ولك أن تتركه، ولهذا لا يوجد مفهوم في أصول الفقه اسمه، مديرية العلم الإجمالي، أو حتى حجية العلم الإجمالي بما تحويه من تجيز وتعدير، بل فقط منهجية العلم الإجمالي

ومعنى ذلك أن قوانين العلم الإجمالي لا تراعي سوى الروايات الإلزامية إلى حد الاحتياط فيها فقط، ولا تعطينا شيئاً أريد من ذلك أبدأً، فهذه الأدلة لا تثبت حجية شرعية لخبر الواحد فيما نطلبه منه، بل مجرد احتياط في بعض أخبار الأحاد، وهي الأخبار الإلزامية، وبين الأمرين فرق كبير كما شروحه<sup>(٢)</sup>.

هذا، وينقل الشيخ جعفر السبحاني - مقرر بحث أصول الفقه للإمام الحلي - أن الأخير أعطى في الدورة الأصولية السابقة مباحث الدليل العقلي والإنسداد، إلا أنه أعرص عنها برمتها في الدورة اللاحقة، انصرافاً منه إلى تهذيب علم الأصول، وشعوراً بأنه مما فيه مضية للوقت<sup>(٣)</sup>. ولهذا لم نجد في هذه الدورة الأصولية المقررة باسم «تهذيب الأصول» أيّاً من المباحث العقلية لإثبات حجية خبر الواحد.

١. ناقش هذه الملاحظة: العراقي. نهاية الأفكار ٢: ١٤١؛ والمشكلي، حواشي الكفاية ٢: ٢٤٩؛ والإيرواني الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٥.

٢. راجع، الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧١؛ والعرساني كفاية الأصول: ٣٥٠؛ ودرر الفوائد، ١٢٦ - ١٢٧؛ والمصدر، مباحث الأصول ٢: ٦٠٦ - ٦٢٩؛ والشيرازي أنوار الأصول ٢: ٤٦٤ - ٤٦٥؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦٢٥.

٣. السبحاني، تهذيب الأصول ٢ (تقرير درس السيد الحلي) ٤٧٥، الهامش ١؛ وقد أعرص عن بحث الإنسداد كليةً أيضاً الدكتور كمرى، المحجة ٢: ١٥٤.

## المحور الثالث

### الحقل الشيعي وتكون الظاهرة الانسدادية إعادة تأسيس نظرية السنة داخل نظرية الانسداد

بلغ التفامي الظني في الفكر الشيعي بعد الحفنة الأحبارية مبلغه عندما ظهرت بقوة عانية فكرة الانسداد التي اشتهر بها الميرزا القمي (١٢٣١هـ). كما أبدت هذه المكرة / المدرسة أرقى مظاهر التحليل المسمي العقلي عند الإمامية في موضوع الظن عموماً، والسنة الظنية خصوصاً.

تسمي مقولة الانسداد التي تقابلها مقولة الانفتاح، عدم قدرة المجهد والباحث الديني على الوصول إلى العلم الذي، أي معرفة الدين معرفة علمية، فكلماً كانت الظاهرة العامة في الاجتهاد الديني تكوين معطيات علمية حول الدين، سيما الحائز العملي منه. كان هناك انفتاح. وسميها هـ انصر بالانفتاح، أما إذا كما في وضع يجر فيه عن تحصيل العلم إلا ما شدّ وقلّ فإن نوضع يكون انسدادياً، أي انسدت أبواب العلم أمامنا.

وقد ظهرت فكرة المصل الرمي للتاريخ الإسلامي إلى عصر انفتاح وعصر انسداد منذ زمن بعيد، فقد لاحظنا سابقاً في المصل الثاني كيف أثارها الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ)، ولهذا يُنظر عادةً إلى حقبة ما قبل الطوسي (٤٦٠هـ) على أنها حقبة انفتاح إلى حدّ جيد، فيما الحقبات التي تليها تتسم بتنام تصاعدي لظاهرة الانسداد، وكلماً تعادى الزمن واستعد المسلمون عن عصر النصر، كانت فرص الانسداد عندهم - أكبر بكثير من فرص الانفتاح.

لكن مقولة الانسداد التي ظهرت في القرون الأخيرة، نقيت تحولاً أعمق من هذا المعنى، فالعلماء القائلون بحجية حبر الواحد، يعترض أن يكونوا انسداديين عادةً بهذا المعنى للانسداد، لأنهم يأخذون أكثر فقهاءهم من الروايات الظنية، بل قد وجدنا في بحث الأدلة العقلية على أخبار الآحاد، أن بعضها قائم على انسداد العلم كما هو برهان

الشيخ محمد تقي الإصفهاني صاحب هداية المسترشدين، حيث تحدث عن البديل الاضطراري للمعلم، ألا وهو الظن.

لكن المكر الأصولي الشيعي يرفض تسمية هذا النوع من العلماء بأنهم انسداديون؛ مما يعطي هذا المصطلح مفهوماً أبعد مما تقدم، أي أن الانسداد يشعل - بحسب المصطلح الأصولي - كل ما هو علم أو علمي، ولعرق بين العلم والعلمي أن الأول تصبير عن اليقين الوجداني الحقيقي، أما الثاني فهو تمبير عن كل ظن قام دليل خاص على حجته واعتباره، فإذا ثبت برهان عقلي أو آية قرآنية بعيدان اعتبار أخبار الأحاد فإننا نسميها حينئذ ظناً معتبراً، أي حجة، كما نسميها بالظن الخاص، أي ظن قام دليل خاص على حجته بنفسه وبما هو خبر واحد، لا بما هو ظن بحث، يشترك مع سائر الظنون في سمة الظنية

إذن، هنالك ظن خاص، وظن مطلق، ولأول كل ظن أعطيت له العجبة لا بوصفه ظناً، بل بوصفه ظناً حرياً أو دالياً أو . والثاني كل ظن أعطيت له العجبة بوصفه ظناً، ومعنى ذلك أن حجة الظن (أ) بوصفه ظناً مطلقاً سوف تنتج تلقائياً حجة الظن (ب) لاشتراكه معه في أنه ظن، ومؤدى ذلك اختلاف ما حش في النتائج، فإذا أعطى المولى حجةً لعبر الواحد بوصفه ظناً خاصاً فإن النتيجة حجةً فقط، لا حجةً أي ظن، أما لو كانت الحجة للظن بوصفه ظناً، أي لمطلق الظن، فسوف يكون كل ظن حجة<sup>(١)</sup>، فعلى الأول يكون المبدأ عدم حجة الظن، خرج عن تحته خبر الواحد، فبقى غيره على حاله من عدم العجبة، وعلى الثاني المبدأ هو حجة لظن إذا قام الدليل عليه، فإخراج ظني ما - مثل الظن الناتج عن القياس العنسي - يحتاج إلى دليل، وهذا ما جعل الأصوليين يبحثون عن مخرج لإلقاء القياس خارجاً إذا افترض حجة الظن المطلق<sup>(٢)</sup>.

ونتيجة هذا الكلام، أن الانسداد هو الذي انسدت عنده باب العلم بالشريعة، إلى جانب عدم ثبوت أي دليل برأيه على حجة أي ظن خاص، فكل أدلة حجة الظهورات الدلالية الظنية وأخبار الأحاد والإجماع المنقول... ساقطة غير فاعلة من وجهة نظره أو غير مفعلة على الأقل، فلا يملك يقيناً بشيء ولا حتى ظناً معيناً تيقن من أن المشرع سمح له باعتماده، اللهم إلا مقداراً محدوداً جداً، هذا هو الانسداد التام<sup>(٣)</sup>، وهنا تبدأ

١- حتى أن صاحب القوانين مال للأحد بالروى وإضافات إذا حصل منها الظن وإن تحفظ عن جعلها قاعدة، فانظر: القوانين المحكمة ٢، ٤٧٩ - ٤٨٠.

٢- راجع حول إشكالية القياس هنا - على سبيل المثال - الأنصاري، فرائد الأصول ١، ٢٥٢ - ٢٦٦؛ والمشككي، حواشي الكفاية ٢، ٤٦٥ - ٤٧٦؛ والمرقب، نهاية الأفكار ٢، ١٧٩ - ١٨١.

٣- راجع في هذا التمييز كله: القمي، القوانين المحكمة ١، ٤٢٤؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٢، ٢٩٩.

رحلة المخرج من هذا المأرق، ما هو الحل إذا بعد فقدان العلم بل وحتى الظنون الخاصة؟!

الحل من وجهة نظر جماعة من العلماء مجموعة (أو بعض أو واحد) من الأدلة العقلية التي لا تنتج - مثل التي تقدمت - حجية خبر الواحد بالخصوص، بل تنتج اعتبار كل ظن في الدين، ولهذا تسمى بأدلة حجية لظن المطلق أو مطلق الظن. ومن بين هذه الأدلة - وهو أهمها - دليل معروف بدليل الانسداد<sup>(١)</sup>، هو الذي ركز العلماء عليه، وعلى نتائجه وتضحياته، ووفقاً لذلك ظهر ما سمي بالانسداد الصغير والانسداد الكبير، فالدليل الذي يعطي حجية مطلق الظن يسمى عندهم بالانسداد الكبير - كما شرحناه - أما الدليل العقلي الذي يعطي حجية ظن حاصر أو أي ظن لكن في دائرة الروايات، كالعلم الإجمالي الذي طرحناه سابقاً فهو الانسداد الصغير، ما دام قائماً على عدم دليل آخر على حجية الروايات، وإن كان بين العلماء جدل مركّز في الفرق بين الانسداد الكبير والصغير<sup>(٢)</sup>، لكننا نحترق هذه التفرقة انسجاماً مع إيضاح البحث.

ومن الضروري أن نعرف هنا أن الإمامية لم تتعامل مع مقولة الانسداد بمفاهيمها الأصولية التي شرحناه<sup>(٣)</sup>، ورغم أن مباحث الانسداد، أحدثت في القرنين الماضيين حيراً كبيراً من دراسات أصول الفقه، ووصفها العلماء في حاشية مباحث حجية خبر الواحد، إلا أن الأغلبية الساحقة لم تقبل به، وردّته ردّاً قاطعاً<sup>(٤)</sup> فقد درسه صاحب المصول وأخوه صاحب هداية المسترشدين على نطاق مركّز في القرن الثالث عشر الهجري، واستمرّ حضوره في التسامي وتصحمت حوله البحوث إلى أن وصل الدور إلى الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) الذي أهرق له مجالاً كبيراً من كتاب فرائد الأصول، وهناك يمكن

١- وضع السيد محمد باقر الصدر دليل الانسداد مع الأدلة العقلية على خبر الواحد في كتابه دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٤٩، لكنه خطأ مهجبي، ولعلّه تسامح في ذلك فهو ليس من أدلة خبر الواحد، بل من أدلة كل ظن، بما يشمل خبر الواحد، فلا يصح دمجها مع الأدلة الأخرى التي تختلف عنه في المضمون، ولعلّه سار في ذلك على نهج الميرزا القمي صاحب القوانين، كما سنشير لاحقاً، وكذا صاحب المصول في كتابه: ٢٧٧ - ٢٧٨.

٢- ذهب إلى هذه التفرقة الإمام العملي في أسوار الهداية ١: ٣١٨، وراجع حول التمييز بين الانسدادين: الشافعي، فوائد الأصول ٣: ١٩٧ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٦٩ - ٢٧٠ والميرزاوي، تهذيب الأصول ٢: ١١٤.

٣- أبرر من مال إلى حجية الظن: الميرزا القمي، وصاحب المصول، وصاحب العائيت و...

٤- يشير المحقق محمد تقي الرازي إلى أن تحليل فقه جميع علماء الإمامية يؤيد ذهب معظمهم إلى حجية الظن الخاص لا المطلق، ويرى أن اكتشاف ذلك يكون بتحليل ممارساتهم في التدريس الفقهي. وراجع له: هداية المسترشدين ٢: ٣٢٨، ٣٢٩.

القول: إنه قضى عليه، حتى أحد بالتقص في العصور تدريجياً، وفي الحجم، في دراسات علماء الشيعة، بل إن بعضهم حذف البحث فيه كلياً، وسممنا مطالبات اليوم بحذفه من الدراسة المنهجية في الحورات العلمية الشيعية. بل قد حذفت دراسة كثير من ملحقاته فضلاً لدى أوساط حوزوية كثيرة، مما يشير إلى حسم موضوع حجبة خبر الواحد، لأن هناك علاقة وطيدة بين نظريات خبر الواحد والمقصودين بالإهمام والمشافهين من جهة ونظرية الانسداد من جهة أخرى كما سنشير، وحيث تحولت نظرية خبر الواحد - كما أشرنا من قبل واتضح - واحدة من مسلمات الاجتهاد الشيعي في العصر المتأخر، كان من الطبيعي أن يتقصر دور الانسداد؛ ولعله لهذا اعتبر النائيي البحث فيه قليل الفائدة<sup>(١)</sup>.

لكن الجو العام بعد الحقبة الأخبارية هو الذي ساهم في تمرير الظن وبلغ أوجه مع نظرية الانسداد، ليمهد الفكر الشيعي ثورته بعد الأنصاري، متوسطاً مدرسة اليقين المطلق ومدرسة الشك المطلق، ولهذا كان القرن الثالث عشر بل وحتى بعض الثاني عشر، عصر ازدهار الدرس الانسدادي، وكان هناك تفكير واسع بعموص الدين، وأختار هنا نصاً دالاً جداً يمس الوصف المأروم آنذاك، إذ يدلنا هذا النص للشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧هـ) على ظهور حالة من القلق على الموقف الشيعي إزاء الطوائف الأخرى، بعد موجة نافذة للعلماء ومؤكدة على وجود المموض، فهل التشيع عامص ملتبس لا يقين منه؟ يقول كاشف الغطاء في نصه: «الوثيقي بعد تأكيده على أن المقية مستعني عالماً بالقرآن والحديث المتواتر و - عن الأخبار الطنية، التي تمثل مرحلة الاضطراب، ذلك أن المذهب الشيعي ليس بأقل وصوحاً من سائر المذاهب<sup>(٢)</sup>... يقول: «فما أدري! وليستني علمت أنه ما السبب وما الباعث في أن بعض أصحابنا رضوان الله عليهم لم يرالوا ساعين في إحماد ضوء الشريعة الفراء، وإثبات الحما (١١) في مذهب أئمة الهدى! حتى فتعوا للأعداء أكبر الأبواب، وسحبوا أكابر فقهاءنا إلى الخطأ، وأبمدوهم عن الصواب، وبعثوا على تجري الأعمال على محول العلماء الذين لولاهم لم يعرف الحرام من الحلال، وتلك مصيبة عامة، نسأل الله تعالى الوقاية منها»<sup>(٣)</sup>.

كان الانسدادي مصراً على الجهل بالدين وعموضه وخفائه، حتى أن بعض الأصوليين والفقهاء<sup>(٤)</sup> تدارسوا في مباحث الاجتهاد والتقليد عن جواز تقليد الانسدادي، إ

١- النائيي، فوائد الأصول ٢: ٢٢٩.

٢- جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ٢١٤ - ٢١٥.

٣- المصدر نفسه ١: ٢١٥.

٤- انظر: الغراساني، كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ٥٢ - ٥٢٢؛ والحوثي، التفتيح، كتاب الاجتهاد والتقليد: ٢٤٠ - ٢٤٣، فقد أمشك الأمل ووفق أناس على تقليد الانسدادي، وراجع الموضوع

التقليد رجوع الجاهل إلى العالم، فكيف أرجع إلى الانسداد، وهو يقول بنفسه: إني جاهل بالدين، ولا علم لي به<sup>١</sup>

النقطة الأخرى التي نلتم النظر إليها هنا - في إطار تحليل ظاهرة الانسداد - تدور حول التجربة الميدانية للظاهرة الانسدادية، فقد درسنا سابقاً تجربة مدرسة اليقين، ورأيانها أنتجت - على طريقتها الخاصة - نظاماً من الاجتهاد الديني، تشهد بذلك مصنعات كل من المرتضى (٤٢٦هـ) وابن إدريس (٥٩٨هـ)، والسؤال: كيف كانت النتائج الميدانية لنظرية الانسداد؟ بمعنى كيف كان يجتهد الميرزا القمي - وهو منظر الانسداد - في الفقه الإسلامي؟ هل كان يعتمد هناك على كل ظن يأتيه هبتي على أساسه مهما كان مصدر هذا الظن؛ باعتبار أن نظرية الانسداد تحكم بحجية كل ظن على الإطلاق تقريباً أم أن لديه سبيلاً آخر كان يتبعه؟ وإذا كان القمي ملتزماً في الاجتهاد المقهي بنظرية الظن المطلق، فهل أنتج فقهاً آخر عبر الفقه الأخباري والأصولي حتى عصره؟ أليس من المنطقي والمتروك أن تترك نظرية كبيرة بهذا الحجم أثراً بالغاً على نتائج الاجتهاد الديني عموماً؟ وهو - أي وجود تأثير كبير لها في الاجتهاد الديني - ما يؤكد عليه المحقق القمي<sup>(١)</sup>.

الذي يبدو لنا أن شيئاً من ذلك لم يحدث، بل على العكس تماماً كان هناك متابعة متعمدة لنتائج الاجتهاد الذي سبق الانسداد، فبعد تراصفنا لثلاثة من أبرز كتب الميرزا القمي في الفقه الإسلامي وهي: غنائم الأيام ومناهج الأحكام، وجامع الشتات، لاحظنا - وبوضوح - أن منظر الانسداد لا يمكن تمييزه في فقهه عن غيره تمييزاً جاداً في إطار التأثيرات المحتملة لمقولة الانسداد لا في النتائج التي توصل إليها، والأهم لا في الآليات التي استخدمها، مما هو الذي حصل؟

ما نَحْمَنُه إلى درجة الظن القوي أن صمّام الأمان الذي أعاد الميرزا القمي إلى سكة أسلافه كان مقولة الشهرة المتواترة، فالذي يراجع مصنعات القمي العقابية يرى بوضوح كم كان مراعيّاً لقول المشهور من الفقهاء، بل ساعياً قدر جهده ومكنته في الدفاع عن رأي المشهور والانتصار له، ومقولة الشهرة هي التي دهمت بعض العلماء إلى تصوّر قدماء الإمامية قائلين بالظن المطلق لعملهم بالمشهور<sup>(٢)</sup>، وبهذا نكون أمام فرضيتين محتملتين:

نفسه عند الإصفهائي، نهاية الدراية ٢: ٤٢٩ - ٤٣٤ والمرافقي نهاية الأفكار ١: ٢١٨ - ٢٢٣؛ والميرزا

الأملي، مجمع الأفكار ٨ - ١٢؛ والمؤنس القمي، سديد الأصول ٢: ٥٥ - ٥٥١

١- محمد تقي الرازي الإصفهائي، هداية المسترشدين ٢: ٢٢٨ - ٢٢٩.

٢- راجع: المصدر نفسه؛ ٢٢٩ - ٢٣٠.

**الفرضية الأولى:** أن يكون الميرزا القمي قد وقع في اردواجية بين القول والعمل، بين النظرية والتطبيق، تماماً كما كان الحال مع الشيخ الأنصاري، حينما انتقد نظرية الإجماع المنقول في كتبه الأصولية، فيما كانت حاصرة بقوة في متاحه المقهي، كما يشهد على ذلك - على الأقل - كتابه: المكاسب.

لذلك لم نجد القمي في الأصول متماهياً مع القمي في الفروع، وربما ترجع هذه الازدواجية، إذا أردنا تحليل موقعه الميداني من نظرية الشهرة الفتوائية، إلى شيء من العوف والقلق من أن يسبب توصله إلى نتائج مغالمة كثيرة أزمة في وضعه ووضع مدرسته صموماً، سيما وأن الأخباريين - أيضاً - لم يكونوا على علاقة طيبة معه أبداً، بل حتى السيد علي الطباطبائي صاحب كتاب «رياض المسائل» لم يكن له - فيما تنقل التواريخ - علاقة ممتازة معه، بل كان فيها نوع من التناحر، وقد كان صاحب الرياض في ذلك الزمان المرجع البارز للشيعة.

**الفرضية الثانية:** أن لا تكون هناك اردواجية، بل انسجام وتناغم، وسبب هذه الصرسية نفس تناوله لفكرة المشهور المقهي، ذلك أن الشهرة الفتوائية توجب حصول الظن، ولهذا كان القمي يعتمد عليها، كونه السبيل الأفضل له، فحضور مقولة الشهرة في نتائج القمي حضوراً قوياً تعبيري حقيقي عن توظيف أحد روافد الظن توطيماً شطناً، وهذا ما ينسجم مع فتااعات الميرزا في المرحلة التطهيرية، التي سطرها في كتابه «القوانين المحكمة».

ولعل بالإمكان الجمع بين الفرضيتين بأن تكون الأولى بمثابة لا وعي القمي، فهما تمثل الثانية وعيه.

ويأخذ عينة القمي بعرف أن مقولة الاسد د لم تترك تحولاً في المكر الشيعي التطبيقي، لا في علوم الرجال، ولا الحديث، ولا الكلام، ولا الفلسفة، ولا الفقه، ولا الأخلاق...، وإذا كان لها بعض التأثيرات المحدودة، فإن لا نحسبها تأثيرات قياساً بالترقب المتوقع.

أما ما هو الذي جرّ الميرزا القمي - مؤسس أو منظر الاسداد - ناحية مقولة بهذا الحجم، بعيداً عن مجرد السياق الظني العام الذي دخله العقل الشيعي منذ نهيات القرن الثاني عشر، كما لاحظنا مع التوحيد البهبهائي، وهو أستاذ القمي؟

وفي إطار العواب عن سؤال كهذا يبدو أن نظريات عدة لعبت دوراً، أبرزها نظرية اختصاص الظهورات اللفظية الدلالية بالمشاعهي والمقصودين بالإفهام، وتعني هذه النظرية أن الآيات والروايات لا تكون دلالتها ذات قيمة إلا بالسببية إلى من قصّدت هي أن تفهمه أو من كان مشافهاً زمنها، ويرى القمي أن الدين لم يوجدوا عصر صدور الآيات والروايات

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي قضيه

لم يقصد إضمارهم بها، ومعنى ذلك سقوط كل الظهورات اللفظية عن القيمة والاعتبار والاحتجاج بالنسبة للمصور المتأخرة، إذاً، فلا يمكن لأحد بأي دلالة لفظية ظاهرة، وبهذا يتفصل الطريق ويسد أمام الاجتهاد في النصوص<sup>(١)</sup>.

والى جانب هاتين النظريتين كان لمقولة تحديد دائرة خبر الواحد الحجة دوراً كبيراً في فكرة الاستدلال، فمراجعة أبحاث الميرزا القمي في «القوانين المحكمة» تؤكد ذلك، فهو يرى حجية خبر الواحد - على تقديره - في دائرة ضيقة جداً لا تكاد تنفع، فحجية خبر الواحد في غير عصر الصحابة غير معلوم عنده، وكذا لا بد أن يكون الراوي عدلاً معلومة عدالته لا مظنوبة، كما في حالات إخبار علماء الرجال بوثاقة شخص أو عدالته، فإنه يمد الظن غالباً، كما لا بد أن لا يعارضه خبر وما شابه ذلك<sup>(٢)</sup>.

من هنا يعلم أن هناك تناسلاً بين الاستدلال وهذه النظريات الثلاث فكلما رخصنا النظريتين الأولتين وأحدنا بالثالثة - وهي خبر الواحد - دون تصنيفات القمي تصاعف حضور مقولة الانفتاح والمكس صحيح.

لكن هذا لا يعني أن الميرزا القمي - مثلاً - كان يريد وضع بديل لأخبار الأحاد، أو أنه كان يقوم بتصنيف حساب معها، أم لا، وفي مقابلة فيها مسبقاً، كما كانت الحال مع بعض رموز مدرسة اليقين سابقاً كان إدريس العلي، ذلك أن من يراجع مباحث أخبار الأحاد من كتاب «القوانين المحكمة» يتأكد بأن القمي كان يصدد إثبات أخبار الأحاد، وأنه لما رأى أن الأهات والإجماع لا يفيدان حجية خبر الواحد تنفع جيداً في الفقه، عكف على الإتيان بأدلة تعطي الحجية لخبر الواحد من ناحية مختلفة، وهي ناحية الظن، فالقمي كان يغير وجهة الاستدلال فحسب، ولم يكن يهدف إلى صرب نظرية الأحاد أبداً، ولئن أراد فليراجع القوانين<sup>(٣)</sup>، ولعله من هذا المنطلق وجدناه غير متفاعل أبداً مع مقولات أمثال السيد المرتضى التي تريد الإطاحة بأخبار الأحاد<sup>(٤)</sup>، بل له عبارة صريحة في أواخر مباحث الظن المطلق يقول فيها: «المرجع في حجية خبر الواحد حقيقة إنما هو الدليل الخامس»<sup>(٥)</sup>، والدليل الخامس على الأحاد بحسب ترتيبه هو الدليل الدال على حجية

١- لاحظ ارتباط الفكر الاستدلالي بنظريتي الاحتصاص بالمشاهير والاختصاص بالمقصودين بالإفهام ولتفهيم ونظرية خبر الواحد في كلمات القمي، القوانين المحكمة ١: ٤٣٤ - ٤٣٦؛ والمائتي، فوائد الأصول ٢: ١٢٢٩؛ والفوشي، دراسات في علم الأصول ٣: ٢١١؛ والهداية في الأصول ٣: ١٦٧، ٢٤٩ - ١٢٥٠؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١١٧.

٢- راجع الميرزا القمي، القوانين المحكمة ١: ٤٣٥.

٣- القمي، القوانين المحكمة ١: ٤١٦ - ٤٣٧.

٤- المصدر نفسه: ٤٢٢ - ٤٢٣، ٤٣٧ - ٤٤٠.

٥- المصدر نفسه: ٤٢٠.



مطلق الظن<sup>(١)</sup>.

مسألة أخرى يجدر التنبيه عليها، وهي أن الأدلة التي شاهدها العلماء خلال القرون الثلاثة الأخيرة على حجبة مطلق الظن، لا تساوي دائماً مفهوم الانسداد، وإن وجدنا أن بينها وبين دليل الانسداد بعض التداخل الطفيف أحياناً، من هنا يجب أن نعلم بأن فكرة حجبة مطلق الظن وإن التصقت تاريخياً بفكرة الانسداد، إلا أنها غير متصلة بها على مستوى وثائق المعلومات والآراء، مهما كان موقعنا من العلاقة الحقيقية العلمية بين الطرفين، ولهذا نجد أن هناك أكثر من دليل على حجبة مطلق الظن تبلغ الثلاثة - غير دليل الانسداد - وربما أكثر، وقد فصلها العلماء عن نفس هذا الدليل، وحيث كان الانسداد أهمها وأعمقها، أحروه للتمرّع لبعثه ودرسه<sup>(٢)</sup>.

على أية حال، سوف نضع القارئ هنا في أحواء دليل الانسداد، وبعض نتائجه بشكل مختصر جداً، ليعرف أن السنّة الظنية لم تعد في حسابات الانسداديين ذات قيمة، لا في سندها ولا في دلالتها، من حيث هي سنّة ظنية، كما كان الحال في المصور السابقة، بل هذا الظن هنا هو الحجة، جاء من السنّة المنقولة أو من غيرها، كانت السنّة واصله إليها عن طريق المدول أو الثقات أو غيرهم، فكل شيء، قد انقلب في نظرية السنّة.

### ما هو دليل الانسداد وما هي بنية؟

لتأخذ دليل الانسداد صيغاً وأشكالاً عدة على يد العلماء منذ القرن الثاني عشر

١- المصدر نفسه: ٤٢٢.

٢- راجع حول تلك الأدلة المرافقي، عوائد الأهم ١٠٩ - ١٢٦؛ ومحمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٢: ٤٢٤ - ٤٢٩؛ ومحمد حسين الإصفهاني، الأصول العروية: ٢٧٧ - ٢٨٨؛ والأنصاري، هرائد الأصول ١: ١٧٥ - ١٨٢؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٦ والحراساني، كفاية الأصول: ٢٥٢ - ٢٥٦، ودرر الموائد: ١٢٧ - ١٣١؛ والمرافقي، الأصول (٢): ٢٧٢ - ٢٧٦؛ ومضالات الأصول ٢: ١٢١؛ ونهاية الأفكار ٢: ١١٢ - ١١٥؛ وسعدالكريم العائلي، درر الموائد ٢: ٢٩٨ - ٢٩٩؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٨٦ - ٢٩٩؛ وأحب طبائني، مبادئ الأصول ١: ٤٦٠ - ٤٧٣؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ١٧٩ - ١٨٩؛ والآملي، مجمع الأفكار ٢: ١٩٩ - ٢٠٥؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦٣٨ - ٦٤٢؛ والبيجنوري، منتهى الأصول ٢: ١٦٢ - ١٦٥؛ والإمام السميني، أنوار الهداية ١: ٢٢٢ - ٢٤٤؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٢٠٢ - ٢٠٦؛ ومصباح الأصول ٢: ٢١٥ - ٢١٨؛ والهداية في الأصول ٣: ٢١٢ - ٢٤٥؛ والمائيني، فوائد الأصول ٢: ٢١٤ - ٢٢٦؛ والبروجرد، العاشية على الكفاية ٢: ١٤٥ - ١٥٢؛ والكلبايكاني، إفاضة الموائد ٢: ٩٩ - ١٠٢؛ وناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٧٠ - ٤٧٤؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٢٦١ - ٢٨١؛ والإصفهاني، نهاية البراية ٢: ٢٤٧ - ٢٥٢؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٣٦ - ١٣٨؛ ونقسي، تصديق الأصول ٢: ١٠٩ - ١٠٦؛ وأبي الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٢٤ - ٥٢٧؛ ومحقق د. باد، المحاصرات ٢: ١٦٢ - ١٦٦.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

والى يومنا هذا، فقد جعله بعضهم مجموعة من القضايا المرتبة، الواحدة منها تلو الأخرى، فيما سيرها آخرون قصة واحدة غير أنها طويلة<sup>(١)</sup>، وقد اختلف المريق الأول فيما بينه في عدد المقدمات وفي ترتيبها من الناحية المنطقية، وسنحاول هنا الإشارة إلى صيغة الشيخ حسن والميرزا القمي نفسه، مع ذكر صيغتين أخريتين، للأصصاري والغراسامي، مركبتين على صيغة الأخير ونحيل القارئ إلى المصادر التي يمكنه مراجعتها لمزيد من التفصيل، ونعقب ذلك برصد أسرار نتائج الاتسداد وملحقاته ودائماً باختصار.

### الصيغة الأولى:

ذكر هذه الصيغة صاحب المعالم (١٠١١هـ) ثم الميرزا القمي (١٢٢١هـ)، ويراها تقي الإصمھاني أقوى الأدلة وأظهرها<sup>(٢)</sup>، وحاصل هذه الصيغة كالتالي:

أ - إن سبيل العلم بالأحكام الشرعية مقفل عالياً - في مثل عصرنا اليوم، إذا ما استثنينا ضروريات الدين الواضحة المعروفة.

ب - لسنا شاكين في أننا (نشارك الشاكين الذين كانوا موجودين في عصر المعصومين  $\text{عليه السلام}$ ) في التكاليف الإلهية، ذلك أنه من المؤكد أن ما كلمهم الله به قد كلفنا به، لا أن التكاليف كانت خاصة بهم من حيث هي تكاليف، لا من حيث هي ظهورات

ج - إن القرآن الكريم لا يعيد في نفسه إلا الظن، وكذلك أصل البراءة والإجماع، أما العقل القاطع فلا يعطينا في العقه ما يعمما

وعليه نستنتج انحصار امثال تلك التكاليف الشاملة لنا - بقباً - بالظن، والا لزم التكليف بما لا يطاق<sup>(٣)</sup>.

ونلاحظ في هذه الصيغة صمر المقدمات، ذلك أنها لا تتعدى المقدمتين الأولى والثالثة ترجمان إلى واحدة، صمها إلى الثابتة يفتج الدليل، بعمونة الصيغة المعطاة في النتيجة.

لكن مرور الوقت أعطى دليل الاتسداد تطوراً في الصيغة، فمن مقدمتين عدا أربع مقدمات مع الشيخ الأنصاري.

١ - الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٤٥ - ٢٤٧

٢ - محمد تقي الإصمھاني، هداية المسترشدين ٣: ٢٨٨ - ٢٨٩ وتعل الإصمھاني هذا أول من فكك هذا الدليل وجعله أربع مقدمات، فراجع في المصدر نفسه.

٣ - الشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٢ - ١٩٤، ولقمي نقول بين المحكمة ١: ٤٢٤ وانظر: البراهي، عوائد الأهم: ٣٥٩.

## الصيغة الثانية:

وهي الصيغة التي اشتهر بها الشيخ مرتضى الأنصاري في «فرائد الأصول»، وتقع على التالي:

- أ - إن باب العلم والظن الخاص (العلمي) منسَدٌ في معظم المسائل الفقهية.  
ب - إنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام الشرعية المشبهة لدينا، كما لا يصح أن نجري فيها بأجمعها أصالة عدم وجودها، بل أمامنا - حتى مع الانسداد - مسؤولية أساسية تجاهها.  
ج - ليس السبيل لامتناع هذه الأحكام الشرعية هو الاحتياط، ولا تقليد الأحرار في فتواه وما شابه ذلك.

د - إذا وصلنا إلى هنا، فالمقل يحكم بعدم حوار الرجوع إلى الموافقة الوهمية، أي تلك التي تكون مرجوحة الاحتمال، فاحتمالها لا يريد عن الحمسين بالمائة، ولا إلى الموافقة الضمّة بالرجوع إلى أحد الطرفين دون تحصيل طمأنينة أحدهما، فلا بد من الظن، فيكون حجة<sup>(١)</sup>.

وعد فصل الشيخ الأنصاري في أدلة كل مقبلة ووجوهها<sup>(٢)</sup>.

## الصيغة الثالثة:

- يصح محمد كاظم الحراساني (١٣٢٩هـ) دليل الانسداد ضمن مقدمات خمس هي:  
المقدمة الأولى: المعلوم إجمالاً ثبت تكليف كثيرة فعلية في الشريعة.  
المقدمة الثانية: إن باب العلم والعلم قد انسَدَ إلى كثير من هذه الأحكام والتكاليف، فلم يعد يمكننا الوصول إليها.  
المقدمة الثالثة: إنه من غير الجائز إهمال هذه التكاليف بحجة انسداد العلم أو العلمي بها، بل لا بد من التصدي لها لامتناعها بالمقدار الممكن.  
المقدمة الرابعة: إن فرضية أن يكون العلل هو الاحتياط في كل حالة نحتمل فيها وجود تكليف شرعي غير منطوق، فالاحتياط صير واجب، بل هو أحياناً غير جائز، كما لا

١- راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٨٢ والسبهي، فرائد الأصول ٢: ٢٢٦ - ٢٢٧؛ والعراقي، الأصول (٢) ٢٧٦ - ٢٧٧؛ وإن كان لديه كلام آخر في المقدمات أيضاً فراجع المصدر نفسه: ٢٠٩ - ٢١٠ والفولي، مصباح الأصول ٢: ٢١٩ ودراسات في علم الأصول ٢: ٢٠٦ - ٢٠٧؛ والبروجردي، نهاية الأصول: ٥١٥ - ٥١٦؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٣٢ - ٣٥ وعبدالكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٢٩٩ - ٣٠٠؛ والشامري، نتائج الأفكار ٢: ٢٩٩ - ٣٠٠؛ ومحقق داماد، المحاصرات ٢: ١٦٦ - ١٦٧.

٢- فرائد الأصول ١: ١٨١ - ٢١١.

يصحّ الرجوع إلى الاستصحاب أو التخيير أو البراءة أو فتوى المحتشد بالحكم..

المقدمة الخامسة: إن ترجيح المرجوح على الراجع قبيح.

وبترتيب هذه المقدمات يكون قد استبعد افتراض الاحتياط وما شابهه، كما استبعد افتراض الإهمال، فنحن أمام خيارين إما أن نأخذ بما نظنّ بحكمه من أي مكان جاء هذا الظن، أو نأخذ بغير الظن، والأخذ بالثاني ترجيح للمرجوح على الراجع، حيث الظن راجح على الاحتمال الصرف، وهذا الترحيح قبيح - عقلاً - كما قصت به المقدمة الخامسة، فتعيّن الأخذ بالظن، فكلمًا توعد لنا ظنّ بالتكليف أحدنا به، وهذا معنى حجة مطلق الظن<sup>(١)</sup>.

وإذا أردنا أن نعيد هذه الصياغة لدليل الاستدلال بلغة أكثر وضوحاً وعملاية يمكن القول: إننا نعرف أن الله سبحانه وتعالى قد شرع أحكاماً وتكاليف عديدة للإنسان، وعلمنا بهذه التكاليف ليس علماً تفصيلياً؛ لأننا غير قادرين على تحديدّها، بل نعلم بشكل إجمالي بوجودها، وهذه التكاليف لم تنته أو تمت إلى يومنا هذا سواء كانت قليلة أو كثيرة، وهذا العلم بكاد بل هو في البداية والوصوح لكل من اطلع على الإسلام أو الدين اطلاعاً صائباً، إذا فالمطلوب من التعامل مع هذه التكاليف التي لا نعلمها بالدقة، ومن الطبيعي أن تكون الخطوة الواضحة أيضاً هنا في أن يقدم على الوصول إلى علم بهذه التكاليف، فنبحث ونسعى ونبحث في التراتب والموروث المنشتر عليها، لكن مرور الأيام حمل مثل هذه المسألة أمراً في غاية الصعوبة والشفة، فهم يعد بالإمكان تحصيل العلم بهذه الأحكام، وإذا ما صار ذلك فإنه لا يتمدّى نطاق عدد بسيط من هذه التكاليف، قد لا يتجاوز الخمسة في المائة، فما هو الحلّ إذا بعد أن أعففت أمامنا أبواب العلم؟

الحل في أن نتراجع إلى الوراء ونشأزل عن العلم الوجداني، فنطلب الوصول إلى الأحكام الإلهية بالسبل الظنية التي ارتضاها الله لنا، فإذا سمح الله لنا بسبيل منها عملنا به، ومعينا لتفريغ ذممتنا على ضوئه، فالمسؤولية الآن تقع علينا في أن نبحث عما يؤكد لنا أن هذا السبيل الظني أو ذلك، منش خبر الواحد أو الظهورات الدلالية، قد ارتضاها الشارع لنا، وسمح لنا بالاعتماد عليه في آية أو رواية متواترة أو ... أم أن الله لم

١- الحراساني، كتابة الأصول، ٢٥٦ - ٢٥٧، والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٦ - ٢٧٧، والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٧٤ - ٤٧٥؛ وله رأي في الإدغام؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ٢٤٩ - ٢٥٠؛ وانظر الصيغة التي طرحها الإصمعي صاحب المصول، واعتبر أنه لم يسبقه إليها أحد مع مناقشتها والجواب عنها في المصول لمروية: ٢٧٧ - ٢٧٨؛ وراجع الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٤٦٠؛ والأشتياي، بحر الفوائد ١: ١٨٩ - ١٩٠؛ والشيرازي، تهذيب الأصول ٢: ١٢٨؛ والنقي، تمهيد الأصول ٢: ١١٠؛ والإصمعي، وسيلة الوصول: ٥٢٧ - ٥٢٨؛ والبحروردی، مفتي الأصول ٢: ١٦٥ - ١٦٦.

يرتض آياً من هذه السبل الظنية.

وقد فتشنا وبحثنا، لكن مع الأسف الشديد كانت النتيجة معزبة، فلم نثر على أي دليل يؤكد أن الله سبحانه قد جعل سبيلاً طيباً ما حجة بينه وبين عباده، إداً فما هو العمل؟

إننا في البداية أمام مفترق له طريقان هما:

١ - أن نتعامل هذه التكاليف الإلهية، ونفتح أنفسنا - بعد العجز عن تحصيل العلم بها أو ما هو بقوة العلم - بأنه لا مسؤولية لنا تجاهها، فنهملها ونعيش حياتنا على ضوء المتيقن منها، حتى لو كان أقل القليل.

٢ - أن نتخذ مسلكاً مقابلاً تماماً للمسلك الأول، فتشدّ على مصد بعصنا للمعاصرة على هذه التكاليف، حتى لو استدعى الأمر أن نحتاط في كل حالة شككنا في وجود تكليف فيها، فإذا شككنا في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال قمنا به، وإذا شككنا في حرمة شرب النبيذ تركناه من فوراً وهكذا، إن هذا السهل وما شاكلة هو الأضمن لنا في مواجعتنا لربنا يوم القيامة.

لكننا عند مفترق الطرق هذا لم نجد أيّاً من هذين المسلكين هو الحل؛ ذلك أن السهل الأول نتيقن بأن الله لا يرضى به، إنه لا يقبل أن نترك هذا الدين ونهمل أحكامه بالكلية، لجرّد أننا واجهنا مضلاً في وصولنا إليها، إن هذا الشيء متأكدون منه، لذا فالأفضل أن نتجاهل هذا الحل، وننظر في الطريق الثاني.

لكن الطريق الثاني غير منطقي أبصاً، إذ كيف يمكن أن نحتاط في شؤون حياتنا كلّها إلا ما شدّ وندر، إن شعصاً واحداً يصاب بالمسر والخرج جراء ذلك، فكيف إذا طلبنا من أمة من الناس أن تعيش حياتها وفقه، إن ذلك يؤدي - بالتأكيد - إلى اختلال نظام الحياة، وسيادة الارتباك والفوضى.

بهذا أغلقت الأبواب جميعها أمام باظرينا، فلا من حلّ، لا نحن قادرون على الاحتياط، ولا مستطيعون إهمال الشريعة، لا نحن متمكّنون من الوصول إلى العلم، ولا بالفن سبيل الظن الحاص المعتبر، فعاداً نعمل؟

لم يعد أمامنا سوى افتراضان: إما أن نأخذ بما نظن من التكاليف، من أي وإد أتى هذا الظن أو نأخذ بالموهومات والمحتملات التي تتزل من درجة الخمسين في المائة من الاحتمال، لكن عقلنا يأتي هنا ليصدر حكمه، وهذا هو الدليل العقلي، إن تقديم موهوم على مظنون ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو هيب، فلا بدّ إذاً من تقديم الظن أينما وجدناه، وبهذا تكون النتيجة حكماً عقلياً بحجية مطلق الظن.

كانت هذه واحدة من أوضح صيغ دليل الاسداد، وأكثرها دقة ومثابة.

## نماذج من النقد الإسلامي لمقولة الاسناد

وسنعرض للقارئ - سريماً - نماذج من الملاحظات التي سجلها العلماء الشيعة على هذا الدليل. آخذين في الحسبان الصيغة الحماسية له.

**النقد الأول:** إن المقدمة الأولى صحيحة من حيث المبدأ، فلدينا علم إجمالي بوجود تكاليف ضمن دائرة الاحتمالات في الفعل الإنساني، لكن هذا العلم الإجمالي يتحلل - طبقاً لما شرحناه سابقاً من انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير - بالعلم الإجمالي بالتكاليف ضمن دائرة الروايات، فنحن غير متيقنين من وجود تكاليف غير ما هو موجود في النصوص، ولهذا يذوب هذا العلم وتتهار المقدمة الأولى<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ القارئ معي هنا كيف أن العلم الإجمالي الثاني حل الأول، وأن الثاني هو نفس ذلك العلم الإجمالي الذي استخدمه الأصاري (١٢٨١هـ) في الأدلة العقلية على إثبات حجية خبر الواحد، وجعلناه فيما سبق الدليل الثالث، ويشترك العلمان في وجود إجمال فيهما، لكن هذا الإجمال أوسع دائرة في الأول منها في الثاني، ومعنى الإجمال نحو من الاسناد، ولهذا ذهب جماعة إلى اعتبار هذا البرهان هنا دليل الاسناد الكبير، فيما كان العلم الإجمالي الثاني وهو الدليل الثالث الذي قدمناه في بحث الأدلة العملية. انسدداً صغيراً، أي في نطاق الروايات فنصّب

**النقد الثاني:** ويسجل على المقدمة الثانية، ذلك أنها تقتصر اسناد باب العلم والعلمي، وإذا ما وافقناها في الأول فلا نوقفها في الثاني، فقد برهن العلماء على أن الظهورات حجة مطلقاً، للمشاهدة وغيره، ولمقصود بالإفهام وغيره، كما أنهم برهنوا على حجية خبر الواحد بالأدلة العاصرة، إذاً فلم ينسد باب العلمي، فلا معنى لهذا الدليل كلاً<sup>(٢)</sup>.

١- راجع هذا النقد مع سائر النقود على هذه المقدمة عند: الغراسي، كفاية الأصول: ٢٥٧؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ١٢٧٧؛ والموثي، دراسات في علم الأصول ٣: ٢١٠ - ٢١١؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٧٥؛ والفائتي، هوائد الأصول ٢: ٢٢٨؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١، ٢٥١.

٢- راجع هذا النقد وغيره مما سجل على هذه المقدمة الفراقي، هوائد الأيام: ٢٧٧؛ والغراسي، كفاية الأصول: ٢٥٧؛ ودرر الفوائد: ١٣٢؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٨؛ والشكيني، حواشي الكفاية ٢: ١٣٨٨؛ والضميني، أنوار الهداية ١: ٢٤٨ - ٢٤٩؛ والموثي، دراسات في علم الأصول ٢: ٢١١ - ٢١٢؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٢٦ - ٢٢٧؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٧٥؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٥٠ - ٢٥١؛ والظاهردي، نتائج الأفكار ٢: ٢٦٩؛ والسهروردي، تهذيب الأصول ٢: ١٣٨ - ١٣٩؛ والمؤنس القمي، تهذيب الأصول ٢: ١١١؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦٤٥؛ وأبي الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٢١ - ٥٢٧؛ وليجموري، منتهى الأصول ٢: ١٦٦.

النقد الثالث: وهو مصوب ناحية المقدمة الرابعة، التي كثر الكلام بينهم في التعليق عليها، وحصول هذا النقد أن الاحتياط إذا لم منه احتلال النظام أو العصر والحرص لم يجب، وهذا المقدار نوافق عليه معكم، لكن ألا يمكن افتراض مراتب للاحتياط ودرجات بحيث نتغلى عن الدرجة العليا منه، تلك الممضية إلى الوقوع في حرج أو خلل في نظام الحياة، فيما يحافظ على الدرجة الأدنى، أي إلى أعلى درجة ممكنة. لا تترتب عليها أية معادير<sup>(١)</sup>

وهناك ملاحظات أخرى سجلت على المقدمة الثالثة والخامسة<sup>(٢)</sup> أيضاً فلا نطيل. ويبقى أن نشير إلى أن علماء الإمامية قد احتلموا فيما بينهم حول نتائج وتقريرات وتطبيقات فكرة دليل الاسداد، ومن أهم هذه الخلافات كان موضوع التساؤل التالي: هل يقدم دليل الاسداد لنا حكماً عقلياً بضرورة اتباع الظن أم أنه بصير الظن طريقاً كاشفاً إلى حكم الله؟ فعلى الافتراض الأول يكون الاسداد منتجاً لوظيفة يحكم علينا بها العقل، في أن نرجع إلى الظن ويسمى هذا الافتراض بالحكومة، وأما على الافتراض الثاني، فالقضية ليست مجرد اتباع وظيفي لحكم العقل بل إن دليل الاسداد ينتج لنا اعتبار الظن بوصفه كاشفاً عن الواقع، تماماً كما إذا قيل بحجية خبر الواحد بالخصوص، ويسمى هذا القول بالكشف، ولهذا ظهر اتجاه الحكومة والكشف، وهناك تفسيرات أخرى تتعلق ببعض التفاصيل والقيود، لا نهمنا هنا، فنراجع في مصادرها<sup>(٣)</sup>.

- ١- راجع حول هذا النقد وغيره مما سجل على مقدمة الرابعة: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٩٤ - ٢٠٨؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٢٢٩ - ٢٦٦ والحراساني، قضية الأصول ٢٥٨ - ٣٥٩؛ ودرر الفوائد: ١٢٥؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٣: ٢٧٨؛ والحوثي دراسات في علم الأصول ٢: ٢١٢ - ٢١٥؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٢٩ - ٢٣٣؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٣٩ - ٤٤٤؛ ومباحث الأصول ٢: ٦٩٩ - ٧٠٩؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٥١ - ٢٥٢.
- ٢- انظر: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٨؛ والأشعري، بحر الفوائد ١: ١٩٠ - ٢٠١.
- ٣- حول بحث الكشف والحكومة راجع، المشككي، حاشي الكفاية ٣: ٤٤٣ - ٤٦٤؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ١٧٨؛ والمرافعي، نهاية الأفكار ٢: ١٥٦ - ١٦٥؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٣٠٧ - ٣٣٤؛ وعنده هنا بحث رائع حول حقيقة الأحكام العقلية وقانون الملازمة بين العقل والشرع؛ والبروجردى، العاشية على الكفاية ٢: ١٧٧ - ١٨٩؛ والصدر مباحث الأصول ٢: ٦٢٧ - ٦٥٣؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٤٦ - ١٤٧؛ والأركي، أصول الفقه ١: ٦٧٢ - ٦٧٩؛ والحوثي، مصباح الأصول ٢: ٢٢٠ - ٢٣٣؛ والشيرازي، أسوار الأصول ٢: ٤٨٠ - ٤٨١؛ وصنقر علي، المعجم الأصولي، ٨٧٨ و...

## المصدر الرابع

### معضلة الوسائط في الأخبار ودور العقل الفلسفي في إنتاجها

من الطبيعي أن تشكل ظاهرة الوسائط المتعددة في الحديث الشريف معضلة، ذلك أنه لو أخبرك شخص بحدث ما رأيته بعينه، فإن درجة الاحتمال والصدق ستكون عالية، سيما عندما يكون المخبر معروفاً بالصدق والتدقيق والضبط، أما عندما ينقل لك المخبر عن شخص آخر هو الذي رأى الحدث، فإن حرص سلامة الخبر ستكون أقل تلقائياً، وبحساب الاحتمالات الرياضية أيضاً، فهو يكون من المحتمل وجود أحد خطأين، إما في الراوي الأول أو الثاني، وهكذا عندما يتعدد المقلون نهجاً طوليّاً، بمعنى أن ينقل الواحد منهم عن الآخر، فكأنما رابت السلسلة تضاعف حجة الاثبات أو الطعن بالخبر، وهذا شيء طبيعي يلحسه الإنسان بفطرته وسليقته اليومية

كان من المتوقع أن يأخذ هذا الموضوع حبراً من مناقش بين علماء الإمامية ورجال الحديث منهم، فبعض الأسانيد يتجاوز السبعة والثمانية رسائل، فهذا أراد الطوسي مثلاً أن يدون رواية عن النبي ﷺ فإن الفاصل الزمني بين الوضاتين تضارب الأرممسة والخمسين عاماً، فكيف رجل يجب أن تحتويه المسلسلة؟ وما هو مدى الوثوق بالجميع في عدم الخطأ أو حدوث خلل ما ولو كان غير متعمد؟

ربما تظهر مقولة ترى أن حجية خبر الواحد إذا كانت منمّلة من قباني العقلاء على العمل بالأحاديث، فقد لا تشمل حالة من هذا النوع، أي حالة تعدد كبير في الوسائط مئات السنين، هذا شيء متوقع قوله ومحتمل حتى لو كان خطأ عند بعضنا،

لكن الماحاة التي قدمها لنا أصول الفقه الإمامي أنه لم يمر هذا الموضوع أية أهمية على الإطلاق، اللهم إلا سادراً، ولم يدرسه في حساباته العقلانية، ولا في حساباته الرياضية، كانت الأمور واضحة ومحمومة تقريباً لصالح حجية الخبر سواء كان مع واسطة أو بدونها، وربما يكون السبب كامناً في أن التشكيك في موضوع الوسائط على هذا النحو ربما يفضي - عملياً - إلى إسقاط حجية الأحاديث، إذ من أين يتوهر لنا خبر بواسطة واحدة أو واسطتين مثلاً؟! نعم، وجدنا ما يتصل بهذا الموضوع في مواضع عدة، كما في هامش



وصفه الإمام الخميني على بحث حجبة خبر الواسطة من كتاب أنوار الهداية، معتبراً أن كتبنا وإن كان فيها وسائل ولكنها قليلة سبباً، فلا تنصرف عنها أدلة حجبة الخبر<sup>(١)</sup>.

ولعل عدم طرح هذا الموضوع لوضوحه عند العلماء، لكن الأكثر غرابة هو طرح مفضل آخر في الوسائل، سيلاحظ القارئ معي، كما كان العقل الفلسفي فاضلاً، وكم كانت التحليلات التجريدية مؤثرة، وكم كان النشاط العقلي المرضي قائماً.

ولكي نشرح المعضلة التي طرحها أصول الفقه الشيعي لا بد أن نشير إلى أمرين أساسيين هما:

أولاً: إن الحديث عن حجبة خبر واحد بمتراض فيه وجود خبر واحد، إذ الحجبة - بحسب الاصطلاح الأصولي - حكم وصفي. والعكم لا بد أن يتعلق بشيء، فأنت حينما تقول: الماء طاهر، فلا بد أن تقترض وجود ماء لكي ينصب الحكم عليه بالظاهرة، ولا يندو - حكماً - صورة عارعة، ومعنى ذلك أن وجود الخبر متقدم على وجود الحكم، فإذا وجد الخبر الواحد أتى حكم الحجبة والاعتبار، فالمتقدم هو الخبر والمتأخر هو الحكم بالحجبة...

ثانياً: إن المشرع لم يسمد الحجبة لخبر الواحد، ولا لغيره من الصحيح، عبثاً وبلا معنى، بل أعطاها نظراً لوجود أثر وشيخ شرعي مترتب عليها، فإذا كان خبر الواحد لا أثر شرعي له فلا يكون حجبة، إذ المشرع بما هو مكرّم إنما يصع أحكامه على أساس نتائج عملية، فإذا لم تكن هناك نتائج من هذا النوع فإنه لا يشرع أحكاماً، لأن أحكامه ستكون حينئذٍ لغواً لا فائدة منها، وحيث كان المشرع هنا هو الله، وهو الحكيم الذي لا يصدر منه لغو أو عبث، ثم أن تكون الحجبة مشروطة بوجود أثر أو نتيجة شرعية عملية للخبر، فالحجبة مشروطة، والأثر الشرعي شرط، ولا مشروط بدون شرط، كما أن الشرط لا يكون نفس المشروط بل معاير له.

انطلاقاً من هاتين المقدمتين، والثنتين يبدو عليهما العمل العقلي التحليلي، تطرق علماء أصول الفقه، لدى نهاية بحثهم عادة عن آية البأ ودلائلها على حجبة خبر الواحد، تطرقوا إلى موضوع الخبر مع الواسطة، وأثاروا معضلتين، هما:

المعضلة الأولى: لنعرض أن هناك رواية مكوبة في سندها من أربعة رواة مثلاً: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه إبراهيم بن هاشم، عن محمد بن أبي عمير عن زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام، فهذه الرواية فيها أربعة رواة، وهناك علي بن إبراهيم في أولها من طرفها، أي هو في آخرها زمنياً، وهناك زرارة في أولها زمنياً وهو الذي سمع الخبر من

١- الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٩٨، للهامش رقم: ١.

الإمام الصادق عليه السلام، والمعضلة الأولى تتركز على حجية خبر زرارة، أما المعضلة الثانية فتتركز على حجية خبر علي بن إبراهيم الذي يمتنع أننا سمعنا منه مباشرة.

تقول المعضلة الأولى: إن خبر زرارة لم نسمعه منه مباشرة حتى نتأكد من وجود الخبر يقيناً فتسقط عليه الحجة، فمن لم يسمع سوى خبر علي بن إبراهيم، أما خبر زرارة فلم نسمعه إطلاقاً، إذاً كيف نصمي عليه الحجة والمصروف - كما تقدم - أن الحجة حكم يفترض وجود موضوعه - وهو الخبر - مسبقاً قبل إسقاطه عليه؟ فالعرش ثم النقش، ولا يبدو أن بأيدينا حلاً سوى أنقول: إن الحجة أسقطت على خبر علي بن إبراهيم الذي سمعناه منه مباشرة، فأركان الإسقاط موحودة في خبر علي بن إبراهيم، ولما صار خبره حجة، لزم ترتيب الآثار عليه، وأثره ثبوت خبر أبيه، ثم ثبوت خبر ابن أبي عمير، ثم ثبوت خبر زرارة، فعبر زرارة بثبوت بركة ومضل الحجة التي أعطيناها لخبر علي بن إبراهيم، ولولا هذه الحجة لما أمكن إثبات صدور خبر زرارة الذي هو شرط رئيس في إعطائه الحجة.

وحصيلة هذا التسلسل المنطقي أن حجة الخبر الواحد هي التي أشتت وجود خبر زرارة، وهنا بالصيغ يقع المعضل، ذلك أننا قلنا بأن الحجة متأخرة عن موضوعها وهو الخبر الواحد، فكيف أنتج المتأخر المتقدم؟ وكيف سارت الحجة المترتبة على وجود الخبر مؤثرة في إيجادها؟ فهذا أشبه شيء بصيرورة المعلول - وهو معلول - علّة لإيجاد علته، وهي علّة له!!

وبعبارة اصطلاحية: يلزم صيرورة الحجة موجدة لموضوعها وهو محال.

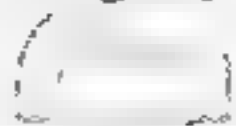
المعضلة الثانية: وهي التي يتركز نظرها على خبر علي بن إبراهيم، لقول: إن خبر علي بن إبراهيم ثابت لدينا بالوجدان والعيان فلا معذور من هذه الناحية، لكن السؤال أنه ماهي النتيجة الشرعية والأثر العملي المترتبين على حجة خبر علي بن إبراهيم؟ فقد شرطنا سابقاً الحجة بوجود أثر شرعي، فمن سأل عنه هنا،

ومن الواضح أن ما يحير به علي بن إبراهيم ليس هو الحكم الشرعي الذي قاله الإمام عليه السلام، فهو لم يقل لنا ما قال الإمام، إنما قال لنا ما قاله والده إبراهيم بن هاشم، إذ يقول: حدثني والدي إبراهيم بن هاشم مثلاً: أن ابن أبي عمير... ومعنى ذلك أنه لا وجود لأي أثر شرعي مترتب على خبر علي بن إبراهيم، إلا وجود خبر إبراهيم بن هاشم، فليس لخبر علي بن إبراهيم من نتيجة إلا إثبات وجود خبر والده، وخبر والده حسب الفرض هو خبر واحد، وهكذا تتواصل السلسلة حتى نصل إلى خبر زرارة.

وحصيلة المشكلة أن الأثر المترتب على حجة خبر ابن إبراهيم ستكون نفس خبر

والده، والاثنان خبر واحد، فتكون حجة خبر الأب هي الأثر الشرعي لحجة خبر الابن؛ إذ لو عزلنا حجة خبر الأب لما كان هناك أي أثر لخبر الابن، ومعنى ذلك أن حجة خبر الابن أثرها الشرعي حجة خبر الأب، فالحجة شرطت هنا بالحجة، أي أن حجة خبر الابن شرطت بحجة خبر الأب، فصار الشرط والمشروط واحداً وهو محال، أي لزم اتحاد الشرط والمشروط، والحال أن بينهما - عقلاً - التباين، كما بينهما تقدم وتأخر.

يلاحظ القارئ معي، كيف تم التعاطي مع هذا الموضوع بمنهج عقلي بحت، فأنت تجد مقولات مثل: اتحاد الشرط والمشروط، تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، إيجاد المعلول للعلل، وهذه هي المعايير التي حكمت موضوع أخبار الواسطة، الذي اهتم به الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في فرائد الأصول، وكان من أوائل المهتمين به مع الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ) في درر الموائد، وفي كفاية الأصول أيضاً، حتى صار الأخير مرجع البحث فيه، ثم تحول إلى بحث ثالث في أصول الفقه، وهو وإن كان عاماً، إلا أنهم - كما أشرت - بحثوه ديل الحديث عن الاستدلال بأية النفا على حجة أخبار الأحاد<sup>(١)</sup>.



- ١- حول إشكالي الخبر مع الواسطة يصحهما مع بعض الإشكالات المصاحفة من قبل بعضهم كالأنصاري والإيرواني و- بما بلغ حمته إشكالات رجع الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٢، والخراساني، كفاية الأصول: ٣٤١ - ٣٤٢؛ ودرر الموائد: ١١١ - ١١٢، والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٦٣ - ٢٦٦، ٢٦٧، ونهاية النهاية ٢: ٦٨ - ٦٩، والمرافعي، الأصول (٢) ٢٢٦ - ٢٢٧، ونهاية الأفكار ٣: ١٢، ١٢١ - ١٢٢، ومقالات الأصول ٢: ٩٢ - ٩٤، والمشكلي، حواشي الكفاية ٢: ٢٩٢ - ٢٩٥، والإصمهاني، نهاية الدراية ٢: ٢٠١ - ٢٠٥، واثنائهم، فرائد الأصول ٣: ١٧٧ - ١٧٨، ١٧٩ - ١٨٠، ١٨١، وعبد الكريم العائلي، درر الموائد ٢: ٢٨٧ - ٢٨٨، وانشاهرودي، نتائج الأفكار ٢: ٢٢٨ - ٢٢٩، والأشتياي، بحر الموائد ١: ١٥٢، والسهروردي، تهذيب الأصول ٢: ١٧ - ١٩، وعلام رضا القمي، قلائد الموائد ١: ١٦٣ - ١٦٤، والجنرودي، منتهى الأصول ٢: ١١٢، ١١٤، ١١٥، ١١٦، والحكيم، حقائق الأصول ٢: ١١٩ - ١٢١، والبروجردي، العاشية على كفاية الأصول ٢: ١١١ - ١١٢، ونهاية الأصول: ٤٩٥، ٤٩٦، وتقريرات في أصول الفقه: ٢٦٤ - ٢٦٦، والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٦٢ - ٣٦٥، ومباحث الأصول ٢: ٤٣٦ - ٤٣٧، ودروس في علم الأصول، سلسلة ثلاثة ١: ٢٥٥ - ٢٥٧، والصدر، ربما كان الوحيد الذي فصل في هذا الكتاب فقط بين أية النفا وهذا البحث، بمعنى أنه لم يستعرضه معها، بل استعرضه آخر بحث حجة خبر الواحد، ونقّم ما قل من الناحية السهوية والعميتي، أنوار الهداية ١: ٢٩٧ - ٢٩٨، ٢٩٩، وتهذيب الأصول ٢: ٤٥١، ٤٥٢ - ٤٥٣، ٤٥٥، وتقريح الأصول ٣: ١٧٤، ١٧٥ - ١٧٦، والحوثي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٧٠ - ١٧١، ولهداية في الأصول ٢: ٢٠٥ - ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ومصباح الأصول ٢: ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١، والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٤٤ - ٤٤٥، وهاشم الأملي، مجمع الأفكار ٣: ١٦٩ - ١٧٠، ١٧١، واقمي، تسديد الأصول ٢: ٨٢، ٨٤، والأراكي، أصول الفقه ١: ٥٨٢ - ٥٨٤، والكوه كمر، المحجة ٢: ١٢٧، ١٢٨، والإصمهاني، وسيلة الوصول، ٥٠٨ - ٥١٠.

## نقد معضل الوسائط

كانت هذه صورة موجزة لإشكاليين سجلنا على أحبار الوسطة، وأشرنا إلى أن الإشكالات كثرت حتى بلغت على بعض الصيغ خمسة إشكالات، لم نشأ الدخول في الإطالة فيها، وقد سجلت ملاحظات عليها، فنصح أن الإشكالات تم تداولها في الوسط الإمامي في القرنين الماضيين، إلا أنه لم تصلنا أي معلومات تقيد قبني أحد من علماء الإمامية أياً منها، فقد شارك الجميع في بقدها، وقد كثرت أشكال النقد وتعددت، وصارت هناك مداخلات متنوعة على الانتقادات بعضها، وقد لاحظنا أن بعض الانتقادات كان يحاول التقليل من النسيج العقلي التجريدي الذي حكم الإشكالات نفسها، كما حصل مع الإمام الحسيني مثلاً، فهما انسجم بعض آخر من الانتقادات مع هذا النسيج وأخذ يتحرك وفقه كما حصل مع المحقق المراقبي على سبيل المثال.

ونحاول هنا استعراض بعداد معدودة من الردود استكمالاً للمشهد:

**الرد الأول:** إذا سلمنا بتمام هذه المشكلات بحيث عجزت الأدلة اللغوية كآية النبأ عن الشمول للخبر ذي الوسطة، إلا أننا نرغم اليقين بترتب نفس آثار الخبر بدون واسطة على الخبر ذي الوسطة، لوجود الملأ والمناطق فيه أيضاً.

ومن الواضح أن هذا الرد - كأدنى بديه - يحاول عدم الدخول في المناقشة العقلية التي صنعت الإشكالات نفسها، وذلك بالافتراض الإقرار بالمشكلات مع الاعتقاد بأن وجودها لا يمنع من الأحد بحبر الوسطة، لأن روحه وروح غيره واحدة.

**الرد الثاني:** إن العقلاء لا يرون فرقاً بين حبر الوسطة وعدمها، بل يعدون الاثنين واحداً، ولما كان البناء العقلاني أعظم أدلة حجية حبر الواحد كان من الضروري السير وفق هذا البناء، ومن ثم القول بحجية خبر الوسطة.

**الرد الثالث:** إن خبر الوسطة يمود في تحليله إلى خبر بلا واسطة، وهذا التحليل معمق يطول الكلام حوله، وهذا الرد ذكره السيد الصدر، واعتبر أن علماء أصول الفقه فعلوا عنه.

**الرد الرابع:** إن الحجية حكم مؤسس على نهج القضية الحقيقية، ومعنى هذا الكلام أن الله يقول: إن كل خبر نقدر ومترس وجوده وثبوته فأنا أمطيه بالحجية، فهو يجعل الحكم - وهو الحجية - على الخبر المقدر وجوده، بحيث إذا وجد بعد ذلك لحقته بالحجية، وهنا نقول: إن حبر علي بن إبراهيم محرز بالوجدان فيلحقه الحكم، وهو الحجية، وبعد لحوقها له، يثبت حبر إبراهيم بن هاشم، وهو غير الخبر الأول، فيلحقه حكم الحجية، وهكذا حتى نصل إلى خبر زرارة، مخبر زرارة لم يثبت بالحجية التي ثبتت عليه، بل ثبت بالحجية التي لحقت الخبر السابق عليه، فلم يلزم إيجاد الحكم لموضوعه،

كما أن الأثر الشرعي لعجبة خبر علي بن إبراهيم هو ثبوت حجبة خبر إبراهيم بن هاشم فلم يكن الأثر - وهو الشرط - عين المشروط، بل كانت العجبة الشرط هي تلك اللاحقة لخبر إبراهيم بن هاشم، فيما العجبة المشروط هي تلك اللاحقة لخبر علي بن إبراهيم، وبهذا يفتني الإشكالان، ولا يعود لهما مجال<sup>(١)</sup>.



- ١- حول هذه الأجوبة وعبرها راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١، ١٢٢ - ١٢٣؛ والحراساني، كفاية الأصول: ٢١١ - ٢٤٢، ودرر الفوائد: ١١٢ - ١١٥؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢، ٢٦٦ - ٢٦٧؛ ونهاية النهاية ٢: ١٦٩ - ١٧٠؛ والمراغي، الأصول (٢) ٢٢٢ - ٢٢٩؛ ونهاية الأفكار ٣، ١٢ - ١٢١، ١٢٢ - ١٢٥؛ ومقالات الأصول ٢: ٩٥ - ٩٦؛ والمشكوكي، حواشي الكفاية ٣: ٢٩٧ - ٣٠٧؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٢٠٧ - ٢١٥، والثابتي، فرائد الأصول ٢، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٢ - ١٨٤؛ وعبدالكريم العائري، درر الفوائد ٢: ٢٨٨ - ٢٨٩؛ والشامري، نتائج الأفكار ٣: ٢٤٠ - ٢٤٤؛ والأشتباني، بحر الفوائد ١: ١٥٢ - ١٥٣؛ والسيرواري، تهذيب الأصول ٢، ١٧ - ١٩؛ وصلاح رضا القمي، فرائد المرائد ١: ١٦٤ - ١٦٧؛ والبجوري، منتهى الأصول ٢، ١١٣، ١٤٤، ١٤٥ - ١٤٧؛ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٢١ - ١٢٤؛ والبروجردي، العاشية على كفاية الأصول ٢، ١١٢ - ١١٦؛ ونهاية الأصول، ٤٩٥، ٤٩٦؛ وتقاريرات في أصول الفقه: ٢٦١ - ٢٦٦؛ والصادر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٦٥ - ٢٧٠؛ ومباحث الأصول ٢: ٤٣٨ - ٤٥٧؛ ودروس في علم الأصول الحلقة الثالثة ١، ٢٥٧ - ٢٥٨؛ والضميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٥٢، ٤٦٢؛ وأنوار الهداية ١: ٢٠٠ - ٢٠٥؛ وتذريح الأصول ٣، ١٧٤ - ١٧٥، ١٧٦ - ١٨٢؛ والخوانساري، مصباح الأصول ٢: ١٨٠ - ١٨١، ١٨٢؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٧١ - ١٧٢؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٤٥ - ٤٤٦؛ وهاشم الاعلي، مجمع الأفكار ٣: ١٦٩، ١٧٠ - ١٧٤؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ٨٢، ٨٤ - ٨٨؛ والأركي، أصول الفقه ١: ٥٨٤ - ٥٩٨؛ والكوه كمر، المحجة ٢: ١٢٨ - ١٢٩؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥١٠ - ٥١٢.

## المصدر الخامس

### نظرية السنة واستعاضة الأدلة

### ظهور مقولتي السيرة العقلانية والمختشرية

لظهور مقولة السيرة في العقل الشيعي أسباب ومبررات، لا أقل من وجهة نظر الشهيد محمد باقر الصدر، إذ يعتقد أن إجهاد المدرسة الأصولية، سيما مع الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، على مقولات في البناء الاستدلالي لحركة الاجتهاد، لعب دوراً في ظهور مقولة السيرة، فقد استعمل الأنصاري نظرية الإجماع المنقول<sup>(١)</sup> في كتابه «عرائد الأصول»، ونظرية الإجماع المنقول لعبت - خلال قرون من الزمن الشيعي - دوراً كبيراً في تحريك عجلة الاجتهاد وفقها، فمن يراجع المصادر الشيعية، سيما بعد عصر العلامة الحلي، يجد أن الإجماع المنقول كان حاضراً دائماً تقريباً في أي عملية اجتهادية، وكان الفقهاء والباحثون يولون هذا الإجماع أهمية عالية، حتى ليصعب محالته لهم، ولتأكيد قوة حضور هذه المقولة في العقل الشيعي، يمكن ملاحظة الشيخ الأنصاري نفسه؛ إذ رغم تهديمه في دراساته الأصولية نظرية الإجماع المنقول، إلا أنه بقي أسيراً له مراعيّاً لحاله غالباً في دراساته الفقهية، ككتابي المكاسب والطهارة على سبيل المثال، مما أحدث عنده شيئاً من الازدواجية بين النظرية والتطبيق لا يمكن تفسيرها - على ما يبدو - إلا في ظل فهم الحضور الفاعل والهيمنة الكبيرة لمقولة الإجماع المنقول على الاجتهاد الشيعي عبر قرون، ولهذا لم يتمكن الأنصاري من التحرر من قبضة مقولة الإجماع في تطبيقاته رغم تركه لها في دراساته الأصولية عرضةً لمصنف الرياح.

وليست مقولة الإجماع لوحدها، مساهماً في استعاضة الاجتهاد الشيعي أدلة الاستنباط، بل هناك إلى جانبها بعض المقولات الأخرى التي تعرضت لاهتزاز منذ عصر

١- ينقسم الإجماع إلى محصل عندما تتبّع بنفسك آراء الفقهاء وتتأكد من حصول الإجماع، ومنقول عندما لا يكون الأمر كذلك بل يسلوك كلام فقيه أدعى هو الإجماع، دون أن تثبت من صحة كلامه تاريخياً.

الأنصاري في سياق تصاعدي، حتى بلغت مع أبي القاسم الحوئي (١٤١٣هـ) مبلغاً عالياً، وذلك عندما نصف الأخير مقولات الشهرة الفتوائية، وبطريقتي الجبر والوهن اللتين سنتحدث عنهما قريباً إن شاء الله تعالى.

كان هذا الانهيار المصحوب بمناخ ظلي شهدته الحقبة الأصولية بعد الأخباريين مفضياً إلى أزمات، لكن العقل الشيعي استطاع الخروج من المأزق كله، بإعادة ترتيب أوراقه، ومن بينها ابتكار أو تفعيل نظرية السيرة.

يرى محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) أن ادوايح الكامنة خف ظهور مقولة السيرة في العقل الشيعي هي دوافع نفسية بالدرجة الأولى، أي أن عملية الاستماضة كانت تنطلق من الدھول أمام انهيار أركان الأدلة، ومن ثم هاليفاء مع نص الكتاب والسنة وحسب، يمكنه أن يجرّ المقية جرّاً إلى الخروج بنتائج لم يسبق لها مثيل، وكان هذا الصنف النفسي هو الذي حرّك العقل لتكوين مقولة السيرة، لقد كان الإجماع دليلاً مريحاً للمعتهد كونه يمكنه من تحصيل نتائج متطابقة مع الموروث، أما مع إلغاء مثل هذه المقولات، فإن احتمال الخروج بعقه غير مألوف بقدر واداً جدياً ولصمّن عدم حصول انتكاسة من هذا النوع - وفق تصوّر العقل المفهي - كانت مقولة السيرة عملاً مساعداً جداً<sup>(١)</sup>.

ولتأكيد هذا السياق التاريخي يمكن كلبحث رصد الصنعات الشيعية، إذ سيؤكد له هذا الرصد أن مسألة الاستدلال بالسيرة أو البدء العقلاء أو التباي العقلائي أو الارتكار العقلائي... لم تكن حاضرة في كلمات العلماء الشيعية إلى ما هو أبعد من قرنين ونصف على أقصى تقدير، إلا نادراً جداً لو كان، وربما يكون الشيخ جعفر كاشف العطاء (١٢٢٧هـ) أول من استخدم هذه المقولة استخداماً عابراً في دراساته الفقهيّة<sup>(٢)</sup>، ثم لعقه بعد ذلك الفجفي صاحب الجواهر<sup>(٣)</sup>، ورغم تناسي حضورها مع الأنصاري (١٢٨١هـ) ثم الخراساني (١٢٢٩هـ) ثم الأجيال اللاحقة إلا أن علماء أصول العقه الشيعي لم يفرّدوا بحثاً لها إطلاقاً في دراساتهم الأصولية، مما يؤكد أو يمرّز حداثة الفكرة وجدة المقولة، مع عدم وجود تنشيط لها في الدراسات الأخرى.

١- الصدر، مباحث الأصول ٢: ٩٢ - ٩٧ وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٢٢.

٢- راجع: كشف العطاء (جبري) ١: ٢٧، ٣١، ٢٢، ٤١، ٥٦، ٧١، ١١٣، ٢١٨، ٢٤٤، ٢٥١، ٢٦٣، و٢٧٧، ٣١١ و...

٣- ينذهب صاحب الجواهر إلى كون دليل السيرة أقوى من الإجماع، فراجع له، حواهر الكلام ٢٢: ١٢٨، وانظر أيضاً: المصدر نفسه ١: ١، ٢٢، ٩٠، ٢، ٥٢، ٩٢، ٢٨٨، ٢٩٨، ٣١٧، و٢: ٤٧، ٤٥، ٤٦، ٤١، ٢٢٢، ١٨١، وغيرها كثير يطول المقام بذكره، وراجع حول التمسك بالسيرة، المرافي، مستند الشيعة ١٧: ١٢٨، ٢٠٢.

ولعلّ الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٨٨هـ) هو أول عالم شيعي يصرّد للسيرة بحثاً مستقلاً في كتابه الأصولي الدراسي «أصول الفقه»<sup>(١)</sup>، أي أن عقوداً بسيطة تفصلنا عن بداية إيراد هذه المقولة بالدرس والتمحيص، لكن بمقدورها القول بضرر قاطع: إن السيد محمد باقر الصدر كان أبرز وأهمّ عالم شيعي درس هذه المقولة على نطاق موسع وجاد في مختلف نتاجاته الأصولية، ولهذا تعدّ صيغة نظرية السيرة عنده أهم وأوضح وأدق صيغة شيعية وصلتنا حتى اليوم، رغم أنّه استقى كثيراً من مفرداته من مطاوي الدراسات الفقهية والأصولية الموروثة، والملمت أن اندرس الأصولي بعد الصدر لم يواصل - إلا في نطاق محدود - دراسة نظرية السيرة وتحليل بناءاتها بالشكل المطلوب، رغم وجود حرص مالمية لذلك.

ويمكننا هنا أن نزعم أن ظهور مقولة السيرة عبّر عن المنزع العقلائي في الفكر الشيعي، وهذا النظامي النظري والمعملي لها يعبر عن مديات تأثير الاتجاه العقلي الأصولي. لكن العرق بين السيرة والنزعة العقلية التي تحدّثنا عنها سابقاً في الانسداد وغيره، أن تلك كانت تعبر عن منحنى تجريدي في التعامل مع ظاهرة الاجتهاد، منحنى أقرب إلى الفلسفة الأرسطية منه إلى الدرس العقلي الجدي. أما نظرية السيرة فتعبر عن تصاعد عقلائي ممتاز في الوعي الشيعي متأثر بالسرعة العقلية لكتفه في الوقت عنه غير عارق فيها، وهذا هو العرق بين مقولتي العقلي والعقلائي أو العقلائي من بعض الوجوه. يبقى أن نشير إلى أن مقولة السيرة ساعدت العقل الشيعي كثيراً، سيما في موضعين:

- الأول: مباحث الماملات في الفقه، إذ استند الفقهاء كثيراً إلى السيرة، أكثر بكثير من باب العبادات الذي يطلب عليه الطابع التوقيعي التعبدية.
- الثاني: مباحث العجج في أصول الفقه، ومنها حجية الأحاد، كما سنلاحظ عما قريب إن شاء الله تعالى.

### تفكيك مقولتي السيرة العقلية والمنتشعية

أما ما هو معنى السيرتين: العقلية والمنتشعية؟

يُقصد بالسيرة العقلية الممارسة أو الجري أو الفعل أو البناء أو التباسي أو الارتكار الذي صدر أو يقوم به العقلاء بوصفهم عقلاء، بعيداً عن أي خصوصية دينية أو عرقية أو لغوية أو عرقية خاصة أو مناطقية أو. فكل عُرف عقلائي يمارسه العقلاء



ويسيرون عليه طبقاً لعقلائيته فقط نسميه بالسيرة العقلانية.

فالعقلاء مثلاً باحتلاف أرومته وأماكنهم وأعراقهم يعملون بما يهمونه من كلام بعضهم ويعتمدون عليه ويحتجون به في المحاكم و... لا لدية منهم أو وطنية أو قبلية أو... بل لحصن فطرتهم وعقلائيتهم.

أما كيف كانت السيرة العقلانية دليلاً في الاجتهاد؟

والجواب: إن تطابق العقلاء - من حيث هم عقلاء - واتفاقهم على سيرة ما وعرف معين، ليس بحجة ولا يمثل في الاجتهاد شيئاً، إلا أننا ننظر في النصوص الدينية فإن ورد فيها ما يردع أو ينهى عن هذه السيرة أو تلك أحياناً به، ورفضنا السيرة، أما إذا لم يكن هناك ردع فإننا نستكشف من عدم ردع المولى عن سيرة عامة للناس عبر العصور أنه يرضاهم ويمصيها ويوافق عليها، والا لردع ربهم، وهو المكلف ببيان الأحكام وشرح دين الله.

إذن، فحجية السيرة العقلانية نابعة من إحصاء الشارع لها لا من ذاتها، ولهذا يقولون: إن حجة السيرة العقلانية حجة إحصائية. وثمة دراسات موسعة وهامة هنا فيها تلك التي تعرق بين السيرة والارتكار، فقد لا يكون هناك فعل ميداني عقلائي، بل ارتكار ووعي، كما أن هناك بحثاً في كيف يمضي المولى السير العقلانية الحادثة بعد زمن البصر كمصرياً العاصراً؟ وثمة بحث آخر حول كفاية عدم العلم بالردع الشرعي أو ضرورة تحصيل العلم بعدم الردع لتكوين حجة السيرة، إلى غيرها من البحوث، مثل عدم الإصلاق في دليل السيرة وكونه لبيهاً.

أما السيرة التشريعية فيختلف حالها. إذ تمنى عرفاً أو سلوكاً عاماً يقوم به المتشريعة والمتدينون عصر المعصوم عليه السلام، ثم لا نجد ما ينهى عن هذا الفعل، إن هذه سيرة دينية، وربما كانت دينية خاصة، كما لو كانت سيرة للشيعة فحسب، وهذا هو أبرز فارق بين السيرتين العقلانية والتشريعية، فمنطلق الأولى العقلاء بما هم عقلاء، فيما منطلق الثانية المؤمنون بما هم متدينون.

ومن هذا الفارق بالذات ينشأ الفارق في تحصيل السيرتين للحجة، فالسيرة العقلانية - كما أشرنا - حجيتها إحصائية، أما السيرة التشريعية فليست حجيتها من باب الإحصاء بل من باب الكشف، ويقصد الأصوليون بذلك أن جري أنصار دين ما على سيرة دينية يكشف منطقياً عن انطلاق هذه السيرة من دوافع دينية، ومن ثم من صاحب الشريعة نفسه، فانت إذا لاحظت سلوكاً عاماً يسير عليه أنصار دين ما تتأكد أنه صادر من المشرع.

لكن ذلك لا يتم إلا إذا استبعدت تمام الاحتمالات المقترحة الأخرى في تبلور ظاهرة السيرة المتشرعية، فبعض الحوادث التي يسير عليها المؤمنون قد تنطلق من ظروف اجتماعية خاصة أو نفسية... وهذه لا تكشف لنا عن أن الرعيم الديني هو الذي حثهم على فعلها، إذًا، فللتأكد من سلامة السيرة المتشرعية يجب استبعاد تمام الاحتمالات الأخرى.

وعليه، تكون السيرة المتشرعية حجة بسبب كشفها عن الحكم الشرعي، لا إحصائها من جانب المشرع<sup>(١)</sup>.

ونقطة أخرى حديرة وهي: كيف يعرف أن هذه السيرة كانت موجودة عصر المعصومين عليهم السلام حتى يكون وجودها كاشماً عن موقف المعصوم عليه السلام نفسه؟ هذا ما برع فيه الشهيد الصدر حيث ذكر خمسة سبل للوصول إلى ذلك، يمكن مراجعتها<sup>(٢)</sup>.

هذه نظرة بالغة الإيجار لموضوع السيرة، ولستظر الآن إلى دورها في نظرية السنة.

### السيرة وإعادة إنتاج نظرية السنة المحكية

استخدم علماء أصول الفقه قوله السيرة في مواضع عديدة داخل علم أصول الفقه نفسه، مثل بحث الاستصحاب<sup>(٣)</sup> وحجية قول العموي<sup>(٤)</sup> وغير ذلك، لكن أبرز استخدام للسيرة كان في بحث حجية الظهور وحجية خبر الواحد، ويشير لنا النص التالي للسيد الصدر إلى هذه الحقيقة، إنه يقول: «يبدأ عادة بالطواهر بوصفها أول الأمارات والظنون المعتبرة شرعاً بلا خلاف، ولكن بما أن مهم الدليل الذي يجري الاستدلال به على حجية أهم الأمارات كالطواهر وخبر الثقة - وهما أهم أمارتين في الفقه - إنما هو السيرة العقلائية، من هنا كما بحاجة إلى بحث مستقل عن السيرة»<sup>(٥)</sup>.

إذن، فدراسة موضوع السيرة بإسهاب عند أهم منظرها - وهو السيد الصدر - كان

١- حول السيرة العقلائية والمتشرعية وحقيقتهم ولصرق بينهما راجع: المرافعي، الأصول (٢): ٢٥٧ - ٢٥٨؛ والناثيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٢ - ١٩٣ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٢٢ - ٢٤٨؛ ومباحث الأصول ٢: ٩٧ - ١٢١، ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٧٥ - ١٧٧؛ وصنقر علي، المعجم الأصولي: ٦٢٩ - ٦٤٦.

٢- الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٢٨ - ٢٤١؛ ومباحث الأصول ٢: ١٠١ - ١٢١؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٧٨ - ١٨٤.

٣- راجع: المظفر، أصول الفقه ٢: ٢٥٩ - ٢٦٢.

٤- راجع: الأنصاري، فوائد الأصول ١: ٧٤، والناثيني، فوائد الأصول ٣: ١٤٢.

٥- الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٢٢.

لأجل موضوعين: خبر الواحد، والظهور.

على أية حال، فالملاحظ في تطوّر علاقة موضوع السيرة بمسألة السنة الظنية المحكية أن علماء أصول الفقه أدرجوها عند استدلالهم على حجية خبر الواحد ضمن دليل الإجماع، فالنصوص الأصولية تؤكد أنهم كانوا ينظرون إليها من داخل السياق الإجماعي، وأنها بدأت تفصل تدريجياً عن هذا السياق، لتأخذ نفسها حيزاً مستقلاً من أدلة حجية الآحاد بوصفها سيرة عقلانية، كما لتدرج - واقعياً لا تدوينياً - في دليل السنة على حجية السنة بوصفها دليلاً متشريعاً<sup>(١)</sup>.

ولعلّ السبب في إدراجها في سياق الإجماع، أنهم انطلقوا منها من وصفها سيرة إسلامية متشريعة، وكأنها تنبر عن إجماع إسلامي، ولما أتوا إلى السيرة العقلانية، لاحظنا أنهم تعاملوا مع ظاهرة إجماع عقلاني، لهذا كان أنسب مكان لهم وصفها داخل دليل الإجماع على حجة الخبر، إلا أن تطوّرهم وظهور معانيها المميزة لها، دفع تلقائياً إلى استقلالها، في خطوة مرتقبة، وهو استقلال حديث الظهور، وما زال في بداياته.

لم يبق الحال على هذا المنوال عسير، بل شاهدنا تطوراً تصاعدياً لنظرية السيرة في موضوع السنة الظنية، فالإجماع الشيعي كان العماد الرئيسي الذي شاد عليه الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) - كما نعرّفها على ذلك مابعد - نظرية أحبار الآحاد، ثم جاء دور آية النبا وغيرها من الآيات لتتصمّم إلى الإجماع بقوة، فمدت بعض الآيات القرآنية - مع الإجماع - أهم أدلة حجية الخبر، إلا أن البحث لأصولي - كما أشرنا - أجهر على موضوع الإجماع عند قرابة القرار والنصف، كما تعرّضت آية النبا لمناقشات حادة، وقد كانت نظرية الأحويد العراساسي (١٢٢٩هـ) في رمي وجود مفهوم للجملة الشرطية مساعداً على إسقاط الاستدلال بأية النبا عند غيره<sup>(٢)</sup>، وبهذا تراجعت بعض الآيات على الأقل، كما تراجع الإجماع، مما عزّز دور السيرة، ولهذا يمكن القول إن دليل السيرة بات يمدّ منذ قرابة القرن أقوى دليل على حجية الآحاد على الإطلاق، بل هذا ما صرّحت به كلماتهم أنفسهم<sup>(٣)</sup>، وهذا تحوّل أساسي في آليات البرهنة الشيعية على نظرية السنة المحكية، وهو

١- راجع المصدر نفسه: ٣٩٥.

٢- العراساسي، كفاية الأصول: ٢٣١ - ٢٣٢.

٣- انظر: النجاشي، فوائد الأصول ٣: ١٩٤، ومحمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢١٢، والخميني، أنوار الهداية ١: ٣١٣، وتنقيح الأصول ٣: ١٩١، وكتاب الطهارة ٢: ١٦١، و٣: ٩، ٢٩١، وتهذيب الأصول ٢: ٤٧٢، والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٦ - ١٩٧، ٢٠٠، والهداية في الأصول ٣:

تحوّل هام لا يخلو من بعض المخاطر، ذلك أن نتيجة هذا التحوّل صيرورة نظام العمل بالآحاد عقلائياً، أي يفترض أن يقع ضمن السياق العقلائي المفهوم، لا تعبدياً قد يدعى أنه تنزيل إلهي ووظيفة شرعية لا غير.

ومؤدى هذا الأمر - في تحليلنا - أن رمام أمور نظرية السنة سوف يكون حاصصاً لتطور التحليل العقلائي البشري لظاهرة الدرس التاريخي عموماً، كما سيلعب الدرس التاريخي التطبيقي دوراً في نظرية السنة من حيث الاعتماد وعدمه. ولكي أشرح هذه المكرة أقول: عندما تصع نظرية حبر الواحد تحت رحمة نص ديني يجب عليك أن تعمل على وفق الصوائف التي وصفها لك النص، ما دمت لا ترجعه إلى مفهوم عقلائي أو عقلي ليكون مجرد لإرشاد، ومن الممكن أن ترى بنظرك العقلي أو العقلائي منطقية خطوة ما، إلا أن ذلك لن يميز من نهج التعامل مع حبر الواحد عادة، لأن مرجع شرعيته وخطه العمل معه كان لنص القرآني مثلاً، فهتقيد به، ولا يصح للمنطقيات العقلانية في مجال التعبد.

أما لو جعلنا المرجع الرئيس في نظرية الحبر الواحد هو البناء العقلائي وما جرى عليه العلماء فإن خيوط التعامل مع الآحاد ستكون بيد العقل والتحول العقلائي، وهذا ما يمنح للمرة، ذلك أن التطور العقلي والعقلائي قد يخرج بنتائج جديدة تترك أثراً على نظرية الآحاد، ومن باب المثال ربما يخرج التفكير بالسيجة التالية: إن اعتماد العلماء على الآحاد لا يكون في القضايا العملية كما مال إليه السيد الخوانساري (١٤٠٥هـ) صاحب جامع المدارك<sup>(١)</sup> في رأي ملعت، اعتماداً على مسيرة العلماء، وفي القضايا الإخبارية العربية ما لم تقم شواهد أخرى كما ذكره الحميني<sup>(٢)</sup>، أو لا يكون مع تعدّد الوسائط، أو لا يكون مع حصول عدم وثوق من الرواية لشواهد مغلقة تحتّم بها، إذاً، هكل شيء مفتوح سواء قبلنا الآن نحن بهذه الأفكار أو لم نقبل.

على جانب آخر، سوف يدخل البحث لتاريخي المفاصل على الخط، لأنه سيساعد على معرفة المقدرات، لكن ذلك كلّه موقوف على أن لا تكون نتيجة المسيرة العقلانية كما فهمها الحوثي، أي حجبة بحتة مغلقة لخبر الواحد الثقة، دون نظر إلى الوثوق أو العناصر

٢٢٨: ومباني المروءة، كتاب النكاح ٢: ٢٤١؛ والاجتهاد والتقليد ٢٨٨: والبجوردي، القواعد المثوية

٢٤٩: ٥ ومصطفى الحميني تحريرات في الأصول ٨: ٢٥٥ ومحمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول

الفقه ٣: ٢٩٦ والبروجردى، البدر الزاهر ٢٤٤، ٢٧٢ وتقريرات ثلاثة ٨٨: والشهزادى، أسوار

الأصول ٢: ٤٦٨؛ والقمي، تبيين الأصول ٢: ١٠١؛ والإسماعيلي، صلاة المسافر: ٢٤.

١- الخوانساري، جامع المدارك ٧: ٢٤٧.

٢- الحميني، تهذيب الأصول ٢: ١٦٨.

المحيطة بصدور الخبر، كما سنطلع على ذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى.

على أية حال، هالصفة الأبرز التي قدّمها الأصوليون الشيعة لدليل السيرة كان أن العقلاء يعملون في حياتهم بأخبار الثقات، ويركضون إليها ويعتمدون عليها، حتى لو لم تعطليهم اليقين ولا الاطمئنان، وهذه السيرة وهذا العرف العام ضارب بقوة في مجمل مرافق الحياة الإنسانية، ومع ذلك لم نجد أي ردع شرعي، مما يكشف عن إمضاءها، بل حتى لو لم تقم السيرة على ذلك في الشؤون التشريعية بل حرت عليه في القايما اليومية، يمكن الاستدلال بها أيضاً، ذلك أنها سيرة عامة وقوية، هيحتمل جداً أن يمرّ بها العقلاء إلى تجربتهم الدينية، وهذا ما يهدّد مصالح البشر ويدرها عرضة للخطر، لهذا كان عليه التدخل، ولما لم نجد شيئاً من ذلك نعرف أنه رصّي بالعمل بأخبار الثقات في الشرعيات والقضايا الدينية أيضاً<sup>(١)</sup>.

أما الاستدلال بالسيرة التشريعية فسنحسن هنا بيان الشهيد الصدر، إذ يقول في شرحها: «الاستدلال بالسيرة التشريعية من أصحاب الأئمة عليهم السلام وعلماء الطائفة، فإنه لا إشكال في أن الروايات التي بأيدينا ليس زونها كلهم من الأحلاء الدين لا يَحتمل في حقهم تمتد الكذب، كما في الروايات من كتب كونه وصاعاً دخالاً، كما شهد بذلك الأئمة عليهم السلام في حق بعضهم، وشهد بذلك النقادون من علماء الرجال وكبار الطائفة، بل إن بعض الرواة أيضاً كان يَتَّهم بعضهم بعضاً ويكذبونهم القسامين طائفة منهم كانوا وسطاً بين الطائفتين، وهم أكثر الرواة، حيث لا يمهّد أنهم على تلك المرتبة العالية من التقوى والورع والضبط، ولكن لا يعرف في حقهم الوضوح والدين والكذب».

١- راجع دليل السيرة العقلانية عند: الهمداني، مصباح الفقيه ١، ٦٠٩ وكاشف المعطاء، كشف المعطاء ١: ٢١٢ والأنصاري، فرائد الأصول ١، ١٦٣ - ١٦٤ ولحرساني، درر الفوائد ١٢٢ - ١٢٤ وكفاية الأصول ٢: ٢١٨ والشكيني، حواشي الكفاية ٢: ٢٢٤ والمراقبي، الأصول (٢): ٢٥٨ - ٢٥٩ ومقالات الأصول ٧: ١٠٩ وبهاية الأفكار ٣: ١٢٨ والنايني، هوند الأصول ٣، ١٩٤ - ١٩٥ والصدر، بحوث في علم الأصول ١: ٢٩٥ - ٢٩٦ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١، ٢٤ - ٢٤١ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٨٧ - ٩٠ والطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢١٢ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦١ - ٤٦٤ والبروجردي، حاشية الكفاية ٢: ١٢٩ - ١٣١ وبحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٢٤ - ١٣٦ والحميري، تهذيب الأصول ٢: ٤٧٢ وتنقيح الأصول ٣: ١٩١ - ١٩٢ ولحوني، مصباح الأصول ٢: ١٩٦ - ١٩٧ ودراسات في علم الأصول ٢: ١٨٧ - ١٨٨ والهداية في الأصول ٢: ٢٢٨ والبيجوردي، منتهى الأصول ٢: ١٥٥ - ١٥٦ والروحاني، منتهى الأصول ٤: ٢٩٨ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١٩، ٢٦٧، ٢٦٨ - ٢٦٩ والأشتياني، بحر الفوائد ١: ١٧ - ١٧١ والسيرواري، تهذيب الأصول ٢: ١١٢ - ١١٣ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦١٦ - ٦١٧ والكوه كمرّي، المحجة ٢: ١٤٢ والإسمهاني، وسيلة الوصول، ٥٢١ - ٥٢٢ ومحقق داماد، المحاسرات ٢: ١٥٢.

ولا إشكال أن روايات مثل هذه الطائفة لم يكن يحصل منها العلم أو الاطمئنان، والمقهاء وأصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يواجهون هذه الروايات في أكثر المسائل الفقهية، لأن الأحاديث هي أساس العقه وعماده عند جميع المذاهب الفقهية الإسلامية، فلا بد لهم من موقف تجاهها، ولا يحتمل أن يكون موقفهم تجاهها الرخص من نون استعمال حالها عن الإمام عليه السلام، إذ كيف يمكن افتراض ذلك مع أن العمل بخبر الثقة إن لم يكن عقلاً فلا أقل أنه ليس مرفوضاً عقلاً، فكيف يحرص عدم استعمال حال حجته عنهم عليهم السلام مع كون الشبهة حكمة بل أم الشبهات التي يقوم عليها عماد المقه ١٩ كما لا يحتمل أنهم رخصوها بعد استعمال حالها عن المعصومين عليهم السلام، إذ كيف يمكن فرض ذلك مع عدم وصول رواية على المنع، بل ما وصل إما دل على الحجة أو مناسب معها قابل للحمل عليها، بل أساساً احتمال رخص العمل بهذه الأخبار غير وارد للقطع بمعلم بها، والآ لم يتم للفقه عماد ولا وقع هذا الاهتمام بها في مقدم النقل والصبط والإفتاء كما أنه لو فرض ممنوعة هذا العمل شرعاً كان لزوم الردع عنه أوضح من الردع عن القياس والاستحسان، لأن جميع المدارس الفقهية من أصحاب الرأي والحديث كانوا معاً يذهبون إلى حجته بخلاف القياس، فكيف لم يردعوا بالردع، بل ورد ما يدل على الإحصاء والفضول ١٩

وأما احتمال أن يكونوا قد عملوا بها من دون سؤال جرياً على سلبتهم العقلانية أو المروية من عصر النبي صلى الله عليه وآله والصعابة أو من جهة استعمال ذلك عن المعصومين عليهم السلام واستمادة أمرهم بذلك من الروايات المقدمة وغيرها مما يحتمل صدوره عنهم، فهذا الاحتمالان كلاهما يصالح العجبة، فإن ذلك يكشف عن النسبة المتمثلة في تقرير المعصوم لعمل أصحابه أو بياض موافق صادر منه إليهم، وأما احتمال أنهم قد عملوا بها لحصول العلم أو الاطمئنان لهم منها فهو بعيد، بل مما يقطع بعدمه على ما ذكره الشيخ الأعظم في رسائله وأبرز قرائن وشواهد عليه فراجع وتأمل<sup>(١)</sup>.

ونذكر هنا أن المصل الأول والثاني من هذا الكتاب قد أكدنا لنا أن الاحتمال

١- المصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٩٦ - ٢٩٧ وانظر مباحث الأصول ٣: ٥٢٢ - ٥٢٩ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٩٦ - ١٩٨، والحقة الثالثة ١: ١٢٤ وحول الاستدلال بالسيرة المتطرفة راجع: الهمداني، مصباح الفقيه ١: ١٦٠٩ والمر في الأصول (٢)، ٢٦٤ - ٢٦٥ ومقالات الأصول ٢: ١٩٩ ونهاية الأفكار ٣: ١٢٧؛ ومهدي بحر العلوم، الموائد الأصولية (مخطوط)، الورقة رقم ٧٤ والفاضل التوني، الواهية، ١٥٩ - ١٦٠ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٢ - ١٦٣ والإصفهاني، المصول المروية ٢٧٧؛ والقمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٢٢ - ٤٢٣ والبيجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٥٥، وإن ناقش في صبرها: ١٥٦.

الأقرب إلى الواقع هو الاحتمال الأخير في كلام الصدر، والذي رأيناه يرسل بطلانه للبعد، معتمداً على مقالات الأنصاري التي استعرضناها سابقاً، ولهذا لا نؤمن بالسيرة المتشرعية لعدم وجود إثبات تاريخي لصالحها، لا أقلّ بشك في وجودها، فلا تكون دليلاً.

ورغم كل الحشد والتأييد للسيرة في الاستدلال بها على خبر الواحد، حتى أردف الإصفهاني البحث فيها بقوله: «لو ادعيت الضرورة على حجية خبر الواحد لكان متجهاً»<sup>(١)</sup>، إلا أن بعض العلماء كان له بعض انتعاض، من أبرزهم الميرزا علي الإيرواني (١٢٥٤هـ)، فبعد أن صنّف دليل السيرة ضمن دليل العقل إلى جانب دليل الأنصاري القائم على العلم الإجمالي، وفق ما تقدّم سابقاً، وهو تصنيف عريب عن الجوهر الأصولي، ناقش في برهان السيرة العقلية بملاحظتين هامتين هما:

١ - إن العقلاء لا يعملون بالخبر الثقة، بل المدار عندهم على الاطمئنان من أين حصل.

٢ - إن الله سبحانه ردع عن هذه السيرة - لو كانت - بآيات النهي عن العمل بالظن<sup>(٢)</sup>.

وهذه خطوة ملحوظة سادرة في الأوساط الشيعية الأصولية، وسيأتي في الفصل السادس إن شاء الله أن بعض نقاد المسئلة الطنّية، سيطّروا معاول بقدهم على دليل السيرة العقلية، كان أبرزهم السيد محمد حواد الموسوي الإصفهاني

وقد أطال العلماء في ردّ الإشكال الثاني والعديد حوله فلتراجع كلماتهم<sup>(٣)</sup>، كما تعرّصوا لرجوع السيرة المتشرعية إلى العقلية وأن المسلمين اعتمدوا على خبر الواحد لأنهم عقلاء لا مسلمون<sup>(٤)</sup>، وبعضهم رفض دليل السيرة العقلية لاحتمال اعتمادهم على

١- الإصفهاني، الأصول الفروية ٢٧٧.

٢- الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢ ٢٧١ - ٢٧٥ وبهاية النهاية ٢، ٧٧، والبجوردي، منتهى الأصول ٢: ١٥٦.

٣- الحرّاساني، كفاية الأصول ٣٤٨ - ٣٤٩؛ والمفكيمي، حاشي الكفاية ٣ ٢٢٥ - ٢٤١؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٢٢٢ - ٢٢٧؛ والمراغي، الأصول (٢) ٢٥٩ - ٢٦٢؛ ومقالات الأصول ٢: ١١٠ - ١١٢ وبهاية الأفكار ٣: ١٢٨؛ والصدر، دروس في علم الأصول، نسخة ثانية: ١٩٨ - ١٩٩؛ والطهفة الثالثة ١: ٢٤١ - ٢٤٥؛ ويحيى في علم الأصول ٤: ٢٩٧ - ٤٠٩؛ ومباحث الأصول ٢: ٥٢٩ - ٥٤٦؛ والخميني، أنوار الهداية ١: ٣١٣ - ٣١٥؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٧٢ - ٤٧٦؛ والحوي، دراسات في علم الأصول ٢: ١٨٨ - ١٩٠؛ ومصباح الأصول ٢: ١٩٧ - ٢٠٠؛ وأبروجردى، حاشية كفاية ٢: ١٢١ - ١٢٥؛ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٣٦ - ١٤٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦١.

٤- راجع مثلاً، الضوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٨٧ - ١٨٨؛ والحرّاساني، كفاية الأصول ٢٤٧ - ٢٤٨؛ وأبروجردى، حاشية الكفاية ٢: ١٢٨ - ١٢٩؛ والنائيني، هوائد الأصول ٣: ١٩٦؛ والخميني،

الخبر من باب الإلمتنان أو غيره دون لسيرة التشريعية منهم السيد المعاصر كاظم العائري<sup>(١)</sup>، لهذا وجدنا تركيزاً عند بعضهم على السيرة العقلانية، وعند بعضهم الآخر على السيرة التشريعية، وكلما تقدّم الزمن لاحظنا الاعتماد على التشريعية وكلما تأخر وقارب عصرنا لاحظنا الاعتماد على العقلانية تقريباً.

تهذيب الأصول ٢: ٤٧٤ - ٤٧٥، وأسوار الهداية ١: ٣١٥ - ٣١٦؛ والكوه كمرى، المحجة ٢: ١٤٢ والصوتي، مصباح الأصول ٢: ١٩٦؛ وعبدالكريم لعائري، درر المواثد ٢: ٢٩٢؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ١١٠١ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦٦٥.

١- كاظم العائري، مباحث الأصول (تقرير درس السيد باقر الصدر) ٢: ٥٤٥، الهامش رقم: ١، و٢: ٥٦، الهامش.



## المصدر السادس / الدائم

### نظرية السنة وتطوير المستندات العقلية<sup>(١)</sup>

يلاحظ المراجع لدراسات علماء الإمامية المتأخرين في موضوع السنة الشريعة أنهم طوّروا من الأدلة العقلية بعض الشيء، لكن لا على الموال العقلي والعقلائي الذي رصدناه سابقاً، فبينما مضى من بحث حصل انعطاف جذري، فأدلة العقل ومباحث الانسداد ومسألة الخبر مع الوساطة وموضوع السيرة العقلانية والمتشعبة كلها لا نجد لها حضوراً قبل القرن الحادي عشر الهجري، سوى تنمياً بالعملة الاختصار والإيجاز نسبياً، فلم يكن لدليل الانسداد وجود، ولا لتفريعاته وملتزماته، كما لم يكن للأدلة العقلية حضور في نتائج المرتضى والطوسي والعلوي... هكذا، بحال مع التعقيدات العقلية، التي نمدجناها بموضوع حجية الخبر مع الوساطة، أما السيرة فوجودها كان باهياً للغاية، وكانت تفهم إجماعاً أكثر من كونها سيرة تمثل دليلاً في عرض الإجماع.

أما على الصعيد العقلي، ورصد التطوير النصي لنظرية السنة، فلم تكن الحال كذلك، إذ المباحث القرآنية، من آية البيا، ونصر، والأدس و... كلها تقريباً كانت - منذ عصر المرتضى - مطروحة على بساط البحث والتداول، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثاني، وكان طرحها مأخوذاً ببعض الشيء من مصادر أصول الفقه الشيعي، إذ اهتم بها أهل السنة اهتماماً كبيراً في مصنفاتهم منذ القرن الرابع الهجري تقريباً، والذي حصل شيعياً، هو حصول نموّ طبيعي تراكمي بسبب عوامل الزمن، إضافة إلى بعض المساهمات ذات الطابع العقلي، مما لم يختص في أصول الفقه الشيعي بهذا الموضوع بل شمل مجمل مرافق هذا العلم، لهذا لم نجد شيئاً أساسياً على مستوى مقولة المنهج أو على مستوى حصول تحول أساسي في الملأ القرآني لنظرية السنة، ولذا لن نجد جدوى من وراء عرضه على خلاف الحال مما سبق.

أما مباحث الإجماع فلم يطرأ عليها جديد يذكر سوى ما ذكرناه من موضوع

١- تعتبر هذا البحث - مجازاً - خاتمة للقسم الأول من الفصل الخامس، كونه يتمم الصورة.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

السهرتدين العقلانية والمتشريعة، علاوة على ما ذكرناه من جهود العلماء المتأخرين في تحليل مسألة الإجماع، وذلك عندما تحدثنا عن تصارب إجماعي المرتضى والطوسي في الفصل الثاني، فلا نعيد ولا نكرر، والنمو الذي حصل كان عادياً ومترقباً، لا يستدعي الوقوف عنده كثيراً<sup>(١)</sup>.

لكن بعض التطوير حصل مع دليل الأخبار، إذ استدل على حجية خبر الواحد ببعض الروايات، وهذا الاستدلال قديم، فقد سبق أن استدل المرتضى والطوسي وغيرهما على حجية الخبر الواحد ببعض ما يتعلّق بقول النبي ﷺ وعمله مثل نصب الوكلاء وما شابه ذلك<sup>(٢)</sup>، لكن العقبة المتأخرة، شهدت تطوراً لهذا الدليل، فيمد أن كان يمدّ بالرواية والروايتين، غدا اليوم مجموعة كبيرة حتى ادعي التواتر فيها.

ولعلّ أول من مارس بعض الإسهاب في استمرار الروايات الدالة على حجية خبر الواحد هو العاقل التنوي (١٠٧١هـ)، حيث سرد جملة منها في كتاب الواهية<sup>(٣)</sup>، وتطوّر الوضع حتى لاحظنا أن الشيخ جعفر كاشف العطاء (١٢٢٧هـ) يدعي التواتر المنوي فيها، أي أنها من الكثرة بحيث بلغت حدّ التواتر في المصنوع وإن لم تطابق حرفياً<sup>(٤)</sup>.

وبعد الشيخ جعفر أسهم السيد (عبدالله شير) (١٢٤٢هـ) في تطوير الجانب الحديثي لبرهان حجية خبر الواحد، فكتابه «الأصول الأصلية» جاء - كما مرّ سابقاً - لتأكيد مقولات المدرسة الأصولية عبر الاعتماد على الأخبار في محاولة للالتفاف على الأخباريين وهذا ما فعله في مباحث السنة الشريفة، فقد عقد الباب الأول تحت عنوان: لزوم العمل بالسنة، مستعرضاً إحدى عشر رواية<sup>(٥)</sup>، ثم فتح الباب الثاني في حجية خبر الثقة، مستعرضاً فيه ثلاثة وخمسين رواية<sup>(٦)</sup>، وهو عدد ضخم، قياساً بما شهدته مباحث أخبار الآحاد عند علماء الإمامية، ولم يكتف السيد شير بذلك، بل عقد أبواباً سرعان ما تلقاها البحث الأصولي وإن لم يعنوها شير بعنوان حجية خبر الواحد، لكنه ذكرها في مباحث السنة، فأكبر هذه الأبواب باب لزوم العمل بالروايات المقولة في الكتب المعتمدة وفصل كتابتها والتمسك بها، حيث ذكر فيه واحداً وثلاثين حجة<sup>(٧)</sup>، ثم باب آداب الرواية، وفيه أربعة

١- من أوسع المصادر القديمة بحثاً في أدلة الآحاد حتى أتى بكل ما عبد أهل السنة تقريباً، كتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة العلي فراجع نسخة الحجرية، ٢٩١ - ٢٩٩.

٢- المرتضى، الدرمة ٢، ٥٦ - ٥٨؛ والطوسي العدة ١، ١٢١؛ ونظر، المقصي، القوايين المحكمة ٢، ٤٢٢.

٣- التنوي، الواهية: ١٦٠ - ١٦٢؛ ونظر: علام رضا المقصي، فلائد المصائد ١، ١٨٤.

٤- الشيخ جعفر الجبالي، كشف العطاء ١: ٢١٢.

٥- عبدالله شير، الأصول الأصلية: ١٣٤ - ١٣٦.

٦- المصدر نفسه: ١٣٦ - ١٤٥.

٧- المصدر نفسه: ١٤٥ - ١٥٩.

عشر حديثاً<sup>(١)</sup>، ثم باب ثواب من حفظ أربعين حديثاً<sup>(٢)</sup>، وهي روايات يراها نفسه دالة على حجية خبر الواحد، وفيه اثنا عشر خبراً، يليه باب وجوب التصليم لأخبار أهل البيت عليهم السلام وعدم ردّها، وفيه عشرة روايات<sup>(٣)</sup>، يليه أخبار «من يلزمه» - وهي ثمانية - الدالة على قاعدة التسامح التي ستتحدث عنها في الفصل السابع إن شاء الله تعالى، وهي روايات يراها شبر نفسه دالة على حجية الأخبار<sup>(٤)</sup>، يليه باب في نقل الحديث بالمعنى، وفيه أربع روايات<sup>(٥)</sup>، ويختم السيد شبر أبعد السنة بباب علل اختلاف الأخبار وسبل علاجها، وحمل فيه ثمانية وثلاثين رواية<sup>(٦)</sup>.

فمجموع روايات بحث السنة عند شبر يبلغ مائتين وواحد وثلاثين رواية، وقد استفاد منها الأصوليون كثيراً، وعليها بنوا موضوع ادعاء التواتر، كما سلاحظه، وبهذا يكون موضوع دليل السنة على حجية الخبر قد أخذ مساراً جديداً، ولمس تطوراً ملحوظاً يشعر به بوضوح كل من طالع الدريمة، والعدة، والمعارض، والمنية، والمبادئ، والتهذيب، والنهاية، والمعامل، والنواهي، ومصنعات الوحيد البيهقاني و... ولهذا أحد هذا الدليل استقلاله، حتى أننا أشرنا سابقاً إلى أن بعضهم - كالسيد الصدر - جعل دليل السيرة راجعاً في روحه إلى دليل السنة، مما يؤكد حضوراً قوياً لهذا الدليل في الدرس الأصولي الإمامي المتأخر.

ويعتقد أن للأخباريين دوراً بارزاً في دليله، فالعصر الإمامي (١١٠٤هـ) كان قد جمع الكثير من الروايات المتصلة بالموضوع، مع فرق أنه لم يكن يريد بها إثبات حجية خبر الواحد الظني بل حجية الروايات مع اعتقاده بيقينيتها وفق ما تحدثنا عنه في الفصل الرابع من هذا الكتاب، وقد جمع العاملي النصوص في كتاب القضاء من «تفصيل وسائل الشيعة»، وذلك ضمن أبواب ثلاثة هي الباب السابع من أبواب سمات القاضي، وهو باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام إلى المعصومين عليهم السلام، وذكر فيه ٤٣ حديثاً، ثم الباب الثامن - وهو الأهم - في لزوم العمل بالأحاديث وذكر فيه ٨٨ حديثاً، ثم باب حرّ التعارض وهو الباب التاسع وذكر فيه ٤٨ حديثاً، فيكون المجموع ١٧٩ حديثاً، المهم منها هو الباب الثامن والتاسع، وعدد أحاديثهما ١٣٦<sup>(٧)</sup> وقد جمع الأحاديث كلها تحت عنوان حجية خير

١- المصدر نفسه: ١٦٧ - ١٦٩.

٢- المصدر نفسه: ١٦٥ - ١٦٦.

٣- المصدر نفسه: ١٥٩ - ١٦٤.

٤- المصدر نفسه: ١٦٤ - ١٦٥.

٥- المصدر نفسه: ١٦٩.

٦- المصدر نفسه: ١٧٠ - ١٨٦.

٧- العر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢ - ١٢٤.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الثقة السيد حسين البروجردي في الجزء الأول من جامع أحاديث الشيعة فلتراجع؛ حيث ذكر في الباب الثالث وعنوانه «باب حجية سنة النبي ﷺ بعد الفحص» اثنين وعشرين حديثاً<sup>(١)</sup>، ثم ذكر في الباب الرابع «حجية فتوى الأئمة ﷺ» مائتين وثلاثة عشر حديثاً<sup>(٢)</sup>، لكن الباب الذي يعنينا أكثر هو الباب الخامس «حجية أخبار الثقات عن النبي ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ» وذكر فيه حوالي مائة وثلاثة وثلاثين حديثاً<sup>(٣)</sup>، بعد أن قسمه إلى طوائف<sup>(٤)</sup>، خاتماً بالقول: «وأمثال هذه الروايات التي تدل على حجية أخبار الثقات كثيرة جداً، فلا يحتاج إلى التطويل»<sup>(٥)</sup>، ثم عقد الباب السادس للتعارض بين الروايات داكراً فيه قرابة الثمانية وأربعين رواية<sup>(٦)</sup>.

وبعد «جامع أحاديث الشيعة» من أفضل الكتب الحديثية التي جمعت نصوص الحديث التي قيل: إنها تدل على حجية الأحاد.

وبسبب كثرة النصوص الروائية التي طرحنا دليلاً على حجية الخبر، وبلغت أوج استعراضها مع العصر المأملي والسيد شتر والبروجردي، ونظراً لعدم تعرض البحوث الأصولية عادة لاستقراء موسع للروايات حوضاً من الإطالة، لهذا لاحظنا أن علماء الإمامية، بدؤوا يقسمون مجموعة الروايات هذه إلى طوائف عدة، يجمعون داخل كل طائفة جملة من الروايات التي تنتمي في مفهوم واحد، ممدمين لكل طائفة رواية أو روايتين من باب المثال.

ولعل من أوائل من حطى هذه الخطوة الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في «فرائد الأصول»، حيث قسمها إلى طوائف أربع، الأولى منها في أخبار التمارض، والثانية في أخبار الدالة على إرجاع الأئمة ﷺ لخاص إلى أشخاص بأعيانهم كإرجاعهم إلى زرارة، ومحمد بن مسلم، وأبي بن ثعلب، وأبي بصير، وهوس بن عبد الرحمن و... والثالثة ما دل على لزوم الرجوع إلى الرواة والعلماء والثقات، والرابعة أخبار متفرقة، ذكر الشيخ أنها بمجموعها تدل على حجية خبر الواحد<sup>(٧)</sup>.

لكن المفضل الذي واجه العلماء هنا هو: كيف يمكن الاستدلال على حجية الأخبار

١- البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١: ١٧٢ - ١٧٩.

٢- المصدر نفسه: ١٧٩ - ٢٦٨.

٣- المصدر نفسه: ٢٦٨ - ٢٠٨.

٤- المصدر نفسه: ٢٦٩.

٥- المصدر نفسه: ٢٠٨.

٦- المصدر نفسه: ٢٠٨ - ٣٢٥.

٧- الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٧ - ١٤٤.

الأحادية بأخبار أحادية؟ ألا يعني ذلك نوعاً من الدور الباطل منطقياً؟! أليس في ذلك مصادرة على المطلوب أو استباقاً للنتائج؟!

ولكي يحلوا هذا المعضل تمسكوا بمقولة التواتر، لكن شكل الاستناد إلى التواتر اختلف فيما بينهم، كما اختلفوا في وجود تواتر بين هذه الروايات أساساً، واختلفوا في أصل دلالتها على حجية خبر الواحد، وظهر قول بوجود اطمئنان بصدور بعض الروايات بعيداً عن التواتر نفسه.

ولكي نعرض المشهد باختصار، نرصد الخطوات الرئيسية في هذا المجال وهي التي جاءت بعد الأنصاري، وذلك ضمن نقاط:

النقطة الأولى: الملاحظ أن العلماء الذين تفرسوا على مراجعة كتبهم اتبع بعضهم في تقسيم الروايات طريقة الشيخ الأنصاري - مع فوارق طفيفة - فحملوها أربع طوائف<sup>(١)</sup>، وبعضهم حملها خمس طوائف<sup>(٢)</sup>، وبعضهم ست<sup>(٣)</sup>، وبعضهم سبع<sup>(٤)</sup>، وبعضهم ثلاث<sup>(٥)</sup>، لكن الملمت على هذا الصعيد كان السيد محمد باقر الصدر، فقد حمل هذه الطوائف في كتاب «دروس في علم الأصول» عشرة<sup>(٦)</sup>، لكنه في «مباحث الأصول» و«بحوث في علم الأصول» حملها خمسة عشرة طائفة، ذكر أنه يبلغ تعداد رواياتها المائة وخمسين رواية<sup>(٧)</sup>، لكن هذه الطوائف عنده لا دلالة لها على شيء، ولهذا ترك مجموعة أخرى اعتبرها دالة، وبحثها على حدة، مما قد يصحح جعل الطوائف - وباعتبار معين - ستة عشرة طائفة، ولعل الصدر لم يذكر الطوائف الخمسة عشر في «دروس في علم الأصول» لخصوصية كون هذا الكتاب إنما وضعه للتدريس في الحوزة العلمية، فلم يشأ الإطالة بتعداد الطوائف.

١- راجع: السائيني، طوائد الأصول ٢: ١٨٩ - ١٩٠ والحوثي، مصباح الأصول ٢: ١٩١ - ١٩٢ والهداية في الأصول ٢: ٢٢٥ - ٢٢٦ والبروجردى، نهاية الأصول ١: ٥٠٨ لكنه عاد وأضاف طوائف أخرى، والآمل، مجمع الأفكار ٢: ١٨٢ - ١٨٣.

٢- انظر: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٢ - ٢٧٣ وشمس الدين، نهاية الأفكار ٢: ١٣٢ - ١٣٤ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٨١ - ٨٢ ومكارم الشيرازي، أسرار الأصول ٢: ٢٢٢ - ٢٢٣ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٢: ٢٥٩ - ٢٦٠.

٣- محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ٢: ٢٠٢ - ٢٠٣ والسهروردي، تهذيب الأصول ٢: ١١١ - ١١٢.

٤- البروجردى، تقريرات في أصول الفقه ١: ٢٧٢ - ٢٧٥.

٥- البجنوردي، مفتي الأصول ٢: ١٥٢ - ١٥٣.

٦- الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٣٤ - ٢٣٩.

٧- الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٥ - ٣٨٩ ومباحث الأصول ٢: ١٨٤ - ١٩٧.

**النقطة الثانية:** ولكي يخرج العلماء من معضل الدور أو المصادرة هنا، طرحوا فكرة تواتر هذه الأخبار، إلا أن أصل تواترها ظل محل اختلاف، فقد قبل بوجود تواتر معنوي هنا بعضهم<sup>(١)</sup>، وبعضهم الآخر اعتبره تواتراً إجمالياً<sup>(٢)</sup>، فريق ثالث لم يتحدث عن التواتر، بل تحدث عن أن تتبع هذه الروايات بمضي إلى الاطمئنان بأنها بمجموعها تعطي حجية خبر الثقة<sup>(٣)</sup>، أما الفريق الرابع فقد أنكر انتواتر بتمام معانيه<sup>(٤)</sup>، وداخل هذا الفريق ثمة من يذهب إلى أن الروايات وإن لم تكن متواترة إلا أن بعضها يوجد اطمئنان شخصي بصدوره حتى لو كان خبر واحد لكنه محمول بالقريضة القطعية المثبتة لصدوره، فيكون دالاً على حجية خبر الثقة

ولعل أقوى نقاد التواتر هنا هو السيد باقر الصدر الذي يمكنني وصفه بأنه كان من أكثر المهتمين ببحثنا هذا، فلم يمر عليه مرور اكرام كما فعله جماعة، حتى أن بعض الأصوليين تجاهل هذا البحث كلياً فلم يأت على ذكره إطلاقاً مثل صاحب القوانين والمحقق الإصفهاني<sup>(٥)</sup>، أما الصدر فاهتم به كثيراً، سيما وأنه اعتقد وجود رواية، وهي روايه العمري المشهورة<sup>(٦)</sup> المدعومة ببعض الروايات الأخرى، وقال: إن لديه اطمئناناً شخصياً بصدورها عن المصوم<sup>(٧)</sup>، ثم أكثر البحث فيها لكي ينمي كل جوانب النظر

- ١- العراقي، نهاية الأفكار ٢: ١١٢٤، لكنه في مقالات لأصول قال إنها قريبة من التواتر لا أقل الاجمالي منه فراجع ٢: ١١٠٢ وذكر المائتي عبارة، لو لم تكن متواترة معنى فلا أقل منها إجمالاً فراجع له فوائد الأصول ٢: ١٩١، والمظهر، أصول الفقه ٢: ٨٠.
- ٢- العراساني، درر الموائد ١٢١ - ١٢٢، والكفاية ٢٤٦ - ٢٤٧، والحوثي دراسات في علم الأصول ٢: ١٨٦، ومصباح الأصول ٢: ١٩١، والشاهرودي نتائج الأفكار ٣: ٢٦٥، والسيروزي، تهذيب الأصول ٢: ١١١، والإصفهاني، وسيلة الوصول، ٥٢٢، ٥٢٤.
- ٣- انكبايكاني، إفاضة الموائد ٢: ٩٢، الهامش: ٤٤.
- ٤- الصميني، أنوار الهداية ١: ٢١٣ (لكنه مطيح لكلام كاهه أقر به، راجع ص ٢١٠ - ٢١١)، وتهذيب الأصول ٢: ٤٧٠، وتنقيح الأصول ٢: ١٩٠، وبصدر، مباحث الأصول ٢: ٤٨٤، وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٨٥، ٢٨٩، ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٤٠.
- ٥- القمي، القوانين المحكمة ١: ٤١٦ - ٤١٠، والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ١٩٢ - ٢٤٤، ودلالة التجاهر هنا أقوى في الإصفهاني منها في القمي تبعاً لعنصر الزمن.
- ٦- هي رواية يرويها عبدالله بن جعفر العميري، عن مجلس أحمد بن إسحاق الذي كان فيه العمري أحد السفراء الأربعة للإمام المهدي عليه السلام، والنص انشاهد المشهور - وغيره - في الرواية هو: «العمري وابنه لقتان، فما أديا لك عسي فمني يؤديان، وما قالنا لك فمني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإيهما الثقتان المأمونان...»، وقد انتقد أستاذنا السيد محمود الهاشمي المعاصر رأي الصدر في الاستدلال بهذه الرواية، راجع الرواية في جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٦٩ - ٢٧، وانظر نقد الهاشمي في بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٤، الهامش رقم ١.

لكن على أي حال، لم يذهب أحد إلى وجود توتر لفظي.

النقطة الثالثة: احتملت النتائج أو ألياتها عند المرقاء هنا، فالذين أنكروا دلالة الروايات هنا على شيء، أي أنكروا تواترها أو دلالتها مطلقاً، جعلوا هذا الدليل بحكم المدم، وركزوا أكثر على سائر الأدلة، ومنهم الإمام الحميني، فقد لاحظناه يركز في دراساته الأصولية والعقائدية في بحث خبر الواحد دائماً على أن حجية الخبر عقلائية وأن الأدلة النقلية من كتاب أو سنة حتى لو ثبتت لا تعطي سوى الإرشاد إلى ذلك الأمر الموجود في وعي العقلاء، لا أنها مؤسسة للاعتدال والحجية، ومن هنا ذكر الحميني أن هذه الروايات لا تذهب إلى بلورة مفهوم جديد في الثقافة الدينية، لكنه يقر في الوقت عينه بأنها تعطي إحياء قوياً بأن مقولة حجية خبر الواحد كانت أمراً مفروغاً عنه في وعي المتشرعة والمسلمين أمداك، مما يؤكد مسألة المسيرة. فكان هذه النصوص تعطي بياضاً للأشخاص الثقافات وتحديداً لأسمائهم، أما قاعدة حجية خبر الثقة فتعدو بالنسبة للنصوص نفسها أمراً مفروغاً عنه<sup>(٢)</sup>.

من هنا، يرفض السيد الحميني مقولة الحراساني صاحب كفاية الأصول في وجود تواتر إجمالي هنا، ولا يقبل بطريقته في الحر، كما سذكرها قريباً، بيد أنه يحاول التماس سبيل آخر يوظف هذه النصوص لخدمة نظرية الثقة الظنية، فيرى أن السيرة العقلانية تشمل - في اعتمادها على حجية خبر الثقة - رواية العمري (وهي الرواية عينها التي كان السيد الصدر اطمأن بصدورها)، ومعنى ذلك جوار الاعتماد عليها، وعندما تعتمد عليها توسع لنا دائرة الحجية، لتشمل مطلق الثقة، وبهذا تثبت حجية مطلق الثقة<sup>(٣)</sup>، وهائدة هذه الخطوة التي حملها الحميني أنه قد يناقش بعضهم في الدائرة التي تعطينا إياها المسيرة، لكننا بهذا نستطيع التعميم لمطلق الثقة، وسيأتي توضيح لذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى.

أما الذين أخذوا بالتواتر الإجمالي، وعلى رأسهم الحراساني صاحب كفاية

١- الصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٠٠ - ٥١٧ وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٩ - ٢٩٥؛ وانظر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٣٩، ٢٤٠.

٢- راجع: الحميني، أنوار الهداية ١: ٢١١، وتهذيب الأصول ٢: ٤٦٨ - ٤٦٩؛ والاجتهاد والتقيد: ١٣٧.

٣- الحميني، أنوار الهداية ١: ٢١١ - ٢١٢؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٦٩ - ٤٧٠؛ ومعنى أنكروا دلالة الروايات هنا الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٣؛ وباصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٣٤، ٤٣٦؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٥ - ٢٩٧ (لمشكلات منها أن هذه الروايات منسوبة عن حالة الخبر مع الواسطة وهو الخبر المناسب بل أنه ثم العصور في مصادر الحديث الإسلامية عموماً).

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي للشيخ

الأصول<sup>(١)</sup>، فقد ذكروا أننا نتيقن من صدور بعض هذه الأخبار الكثيرة، وهنا نحاول أن نأخذ من بينها بالخبر الذي يحوي أشد الشروط حتى نحرر الطرف المتيقن، مثل الخبر الصحيح الذي رواه إمامي عدل ثقة.. عن مثله دون أي خلل، فإذا وجد خبر كذلك من بين هذه الأخبار نظرنا فيما يقول، فإن أعطى الحجة لعبر الثقة، ثبتت الحجية له، وإن أعطاهما لخبر العدل، كان الأمر كذلك، وقد رعم الخراساني أن مثل هذا الخبر موجود يدل على حجية خبر الثقة، ووافقه في ذلك بعض العلماء مثل الخوئي، والمراقشي، والثاني<sup>(٢)</sup>.

وقد انتقد جماعة كلام الخراساني، إذ ذكروا أن المتيقن هو الخبر بلا واسطة ولا يوجد هنا من بين هذه الأخبار خبر كذلك<sup>(٣)</sup>، كما انتقد المصدر الخراساني أنه لم يعين لنا ذلك الخبر الذي يمثل المتيقن، ولهذا يقول: إن هذا الكلام ربما كان مجرد حرصية سرعان ما صدقها صاحبها<sup>(٤)</sup>.

النقطة الرابعة: وقع بينهم هنا خلاف حول فكرة التواتر الإجمالي، كما احتملوا في أن الحجة بحسب النتيجة هل هو خبر الثقة أم الخبر الموثوق أو الاطمئناسي؟ وسوف نتعرض لهذا الموضوع الهام قريباً فنؤكده إلى محله.

كانت هذه معالم تطوير علماء الإمامية المتأخرين لبُعث السنة الظنية، وقد لاحظنا اعتمادها أو تمركزها في محورين اثنين: أحدهما الدفاع عن الانتقادات الموجهة على نظرية الأحاد، والتي كان أبرزها شبهات ابن قبة وثانيهما، دعم أدلة حجية خبر الثقة، وذلك عبر تطوير الدليل العقلي، سيما الروائي من ناحية، وعبر تأسيس أو شبه تأسيس لأدلة أخرى مثل الدليل العقلي، والسيرة التشريعية والعقلانية.. من ناحية أخرى.

وفي سياق المحور الأول تأتي ردود الإمامية المتأخرين على الأدلة التي ذكرت بوصفها منعداً شرعياً أو عقلياً (غير شبهات ابن قبة)، فقد كان معتمد السيد المرتضى (٤٣٦هـ) وغيره للتعلم عن حجية الأحاد ليس استحالة التمسك بها، كما نسب إلى ابن قبة

١- لعله من أوائل من طرح فكرة التواتر الإجمالي و نظر شهادة البروجردي في أن هذه الفكرة ظهرت بين المتأخرين، في نهاية الأصول: ٤٨٦.

٢- الخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٧؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٨٥ - ١٨٦؛ ومصباح الأصول ٢: ١٩٤ والمراقشي، نهاية الأفكار ٣: ١٣٦ (بعد التشرل إلى وجود التواتر الإجمالي والا فهو أميل إلى وجود التواتر المعنوي الذي يراه معيداً بحجة خبر الثقة) ومثله ما جاء له في مقالات الأصول ٢: ١٠٣، ١٠٥ (وإن كانت عبارته متأرجحة بين كلمة ثقة و موثق) والثاني، فوائد الأصول ٢: ١٩٠، ١٩١.

٣- العميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٦٩؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٥ - ٢٩٧.

٤- المصدر، مباحث الأصول ٢: ٤٨٤.



الرازي، بل عدم ورود التعبد بها مع وجود آيات وروايات عديدة تنهى عن اتباع الظن، إضافة إلى إجماع الإمامية على عدم العمل بالأحاديث، طبقاً لادعاء المرتضى الذي درسناه سابقاً في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

من هنا، وقبل أن يشرع علماء الإمامية المتأخرون بذكر أدلتهم على حجية خبر الواحد من الكتاب كآية النبأ والنصر والأذن... ومن الروايات كذلك الطوائف التي تحدثنا عنها، ومن الإجماع كإجماع الطوسي إلى جانب المهرتين العقلانية والاعتقادية، ومن العقل عبر الأدلة التي سبقناها سابقاً، خاتمين ببحث حجية مطلق الظن ومعالجة دليل الانسداد وملحقاته.. قبل ذلك كله كانوا يتعرّضون لأدلة القائلين بعدم حجية خبر الواحد، عبر شبهات ابن هبة، وهي أدلة قرآنية وروائية تنهى عن العمل بالظن، ودليل الإجماع كما جاء في كلمات المرتضى وغيره، وبمضى أدلة الغرض الموروثة منذ زمن الميرزا المرتضى، وكان العلماء المتأخرون ينتقدون تلك الأدلة، مركزين بشكل أساسي - أحياناً - على الآيات الباطنية عن العمل بالظن، وأحياناً أخرى على دليل الإجماع، الذي استعرضناه في المجلد الثاني ردودهم عليه، وهو إجماع مثل المرتضى وابن إدريس.

لكن شيئاً حذرياً على صعيد هذا البحث لم يظهر عندهم، بل كان بحثاً مختصراً في عائلته، سيما عندما كانوا يعمرون على دليل الإجماع، إذ يتعاملون معه أحياناً تعاملهم مع المعالج للندية.

إذن، هاهم خطوة في نظرية السمة كانت خطوة تطوير الأدلة من جهة، وتأسيسها من جهة أخرى، دون أن تحدث تحولات في النظرية نفسها يمكن أن تصنف جذرية باستثناء ما سنشير إليه الآن، وهو مسألة حجية خبر الثقة أو الموثوق، وتأثير ذلك على علم الرجال والحديث، ثم ارتباطه بموضوعات هامة، مثل هل أن الشهرة تجبر ضعف الخبر، وهل توهم صحته إذا كانت في الأول على العمل به، وفي الثاني على الإعراض عنه أو لا؟ وما هي نظرية التعارض؟...

هذا ما سنبحثه الآن إن شاء الله سبحانه.

## القسم الثاني

### المكونات الداخلية لنظرية السنة وتأثيراتها في العلوم الخادمة

كان ما عالجناه سابقاً العناصر المصممة المحيطة بنظرية السنة شامياً، إلى جانب التطور الاستدلالي ذي الطابع العقلي الذي شهدته النظرية. أما الآن في هذا القسم الثاني من هذا المعمل فسندرس بنية النظرية داخلياً، فالسنة الواقعية لم تزل في المكر مع مرور الحقب المتأخره أيضاً فوق المقعد والحصاة لكن السنة المحككة بقيت تتطور داخلياً، ويفترض بنا رصد حال هذا التطور والذي وجدناه يتركز في أمرين

أ - مقولة الوثوق والوثاقة وما يتصل بهما من مقولات الانجبار والوهن ... فهي تمثل معالم رئيسية داخل نظرية السنة وسركر على رصدها أكثر لقلة أو اعدام الدراسات المتعلقة باستكشاف الموقف الشيعي هنا.

ب - نظرية السنة داخل علمي الرجال والحديث<sup>(١)</sup>، وكيف مدت تطوراتها هناك، بوصفها العلوم الخادمة؟ وهذا ما يجهلنا بطل على نظرية التواتر ومدى إعادة صياغتها على ضوء تطورات العلوم الرياضية الجديدة، وكذلك نظرية التعارض التي شهدت عصر ازدهار غير مسبوق في هذه الحقبة أيضاً. إلى جانب الحال في علم الرجال والدراسة وتطورات تدوينهما ...

١ - نقصد بعلم الحديث هنا مفهومه الحقيقي لا واقعه لتدويني لهذا أدرجنا مباحث التعارض رغم أنها تدون في أصول المقه.

## المصور الأول

## بُنية نظرية السنة أو نظرية السنة بين الوثوق والوثاقة

اضطربت كلمات علماء الإمامية في الفترة المتأخرة، إزاء موضوع شائك في مسألة السنة، هل حجية الأحاد تقوم على وثاقة الراوي أم على الوثوق بصدور الرواية؟ والعرق بين هذين الاتجاهين أن الأول منهما يرى موضوع وثاقة الراوي هو المعيار الأساس في الأخذ بالروايات، فإذا كان الراوي ثقةً أخذ بالرواية، حصل لنا وثوق أو اطمئنان بصدور الرواية أم لم يحصل ذلك، فالعبرة بوثاقة الراوي وأنه لا يكذب، أما الثاني فيرى أن المهم الوثوق بالرواية لا الراوي، يهتم أنه كلما حصل عدي وثوق أو اطمئنان بصدور هذه الرواية كان ذلك كافياً سواء كانت وثاقة الراوي موجودة أم لم تكن، وكلما لم يحصل عندي هذا الوثوق فلا عبرة بالرواية، بل أعتها بالصعب سواء كان رواها ثقاتاً أم لم يكونوا كذلك<sup>(١)</sup>.

وبمراجعة كلمات علماء الإمامية لاحظنا بعض التشويش في الصورة، فقد يعبرون أحياناً بالوثاقة وأخرى بالوثوق، بما يحمل المصطلح الثاني غير واضح عندهم، وقد أقر بهذا الالتباس في تكوين الصورة السيد محمد باقر الصدر نفسه<sup>(٢)</sup>.

وقد قدم السيد باقر الصدر رؤية مستوعبة - وفق نظرياته - لهذا الموضوع حيث احتمل في كلمة الوثوق عدة احتمالات:

الأول: أن يكون المراد به الاطمئنان الشخصي بحيث يحصل اطمئنان للمرد بأن هذه الرواية قد صدرت عن النبي ﷺ، والنتيجة هنا يفترض أن تكون واضحة، وهي حجية الرواية عند حصول الاطمئنان بصدورها، لأن الاطمئنان الشخصي حجة عندهم، وهذا لا غبار عليه، لكن لا لحجية الرواية بل لحجية الاطمئنان.

١- راجع - على سبيل المثال - مقابلة الخبر الموثوق مع خبر العادل في كلمات المحدث النوري في حاشية مستدرك الوسائل ٤: ٣٩٤.

٢- الصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٩٢.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

الثاني: أن يكون المراد به الاطمئنان السوي، ويعني ذلك أن الرواية تفيد في حد ذاتها، ويقطع النظر عما يعارضها، حالة من الاطمئنان لو أنقبت للنوع الإنساني، وإن لم تعد للشخص نفسه اطمئناناً، وقد رفض الصدر هنا الأخذ بهذا الحبر.

الثالث: أن يكون المراد الظن الشعبي ولو لم يبلغ حد الاطمئنان، وقد ذهب الصدر إلى عدم حججه أيضاً<sup>(١)</sup>

ووفقاً لنظرية خبر الثقة سوف يتركز النشاط أكثر على علم الرجال، أما نظرية الخبر الموثوق فتساهم في استمداد المور من مختلف العناصر التاريخية الدخيلة في تكوين حالة الوثوق.

وفي السياق نفسه أو قريب منه ثمة بحث هنا، وهو أن حجية الأحاد لو ثبتت هل يشترط فيها أن يكون هناك ظن على وفق الحبر، فلو فرضنا أن رواية تامة سنداً لم يحصل ظن بصورها فضلاً عن العلم أو الاطمئنان الشعبي أو السوي هل تكون حجة أم لا؟ بل لو فرضنا أنه حصل ظن بعدم صحتها فهل تنفي على اعتبارها وقيمتها أم تعدد ذلك؟ ومن هذه الزاوية تأتي نظرية الوهن، وتعني أن الحبر إذا كان صحيحاً سنداً إلا أن الأصحاب أعرضوا عنه ولم يعملوا به فسوف يقدو صحيحاً لا يعول عليه، وعلى العكس الآخر تأتي نظرية الجبر، وتعني أن الحبر إذا كان صحيحاً سنداً إلا أنه حصل علم بأن المتقهاء عملوا به فسوف يتحول إلى حبر صحيح.

وقد وقع خلاف بين العلماء في هذه الموضوعات وحصل شيء من الانقسام في الرأي، وقد عدت نظرية الحوثي أكثر النظريات تشدداً هنا، إذ ذهب إلى أن المبرة بالوثاقة في الرواي، حصل ظن على الوفاق أم لم يحصل، حصل ظن على الخلاف أم لم يحصل، ناسفاً من العميان نظريتي الوهن والجبر معاً.

وقد خالفه في ذلك التيار السائد، سيما في نظرية الجبر والوهن، فكثيراً ما طرحوا رواية صحيحة السند؛ لعدم عمل الأصحاب بها، استجماً مع الحال التي كانت قبل الحقبة الأخبارية، وكثيراً ما أخذوا برواية ضعيفة السند لعمل الأصحاب بها كذلك.

من هنا سرصد نظرية الوثوق والوثاقة مع نظريتي الجبر والوهن ضمن الإطار التالي، ولكي نقوم بمتابعة حركة المواقف الشعبية والتصرّيات المتصلة بهذا المجال في الفترة المتأخرة لا بد من جولة فيها بوجرها على الشكل التالي؛ لكي يتأكد وجود شيء من التشويش في هذا المجال، سنذكر تعليقاً عليه.

(١) الصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٩٢ - ٥٩٥.

## خبروط نظرية الوثوق في الوثائق الشعبية

يصرح فريق من العلماء بأن الوثوق بالصدور هو موضوع حجية الأحاد أو مناطها أو المبرة فيها<sup>(١)</sup>، بل ظاهر بعضهم أنه بناء الأصحاب<sup>(٢)</sup>، لكن التعابير مختلفة:

أ - يصرح بعضهم بأن الوثوق النوعي هو المتبر في حجية الأحاد<sup>(٣)</sup> لسيرة العقلاء عليه، أي حالة الوثوق التي تحصل لنوع العقلاء من خبر ما، بحيث إذا عرض عليهم أخذوا به ووثقوا، حتى لو لم يحصل هذا الوثوق لشخص الباحث، فإن عدم حصوله عنده لا يصر بحجية الخبر، إنما الذي يصر هو أن لا يحصل هذا الوثوق لنوع الناس وغالبهم، والذي يسميه بعضهم بالعلم المادي النظامي<sup>(٤)</sup>.

ويوضح بعضهم الفرق - من جهة ثانية - بين الوثوق الشخصي والنوعي بأن الأول تعبير آخر عن الاطمئنان أو لا أقل يندرج ضمنه، على خلاف الثاني<sup>(٥)</sup>.

لكن الدكتور الفصلي يفسر الوثوق بالصدور بالوثوق الشخصي ولو عبر القرائن، ولم

١ - راجع الحراساني، درر الموائد: ١٢٢ (والحكيم مستطبع المروة الوثقى ١: ٣٧٥، ٥٢٩ و ٩٠ ٥٧١ والنجفوري، القواعد المفهومة ٢: ٢٢٧، ٥، ٣٥٣، ٥، ٢٤٩ و ٢٥٠ ومنتهى الأصول ٢: ١٦٦، ١٦٧ والمائتي، فوائد الأصول ٣: ١٨٩، ١٩١، ٢١٤، ٢٢٨، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٦٥، وأحود التقريرات ٣: ٢٥٩، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨ والمراقبي، نهاية الأفكار ٢: ١٢٥ وشمسية على فوائد الأصول ١: ٧٨٦، هامش (١)؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١ والمبروري، تهذيب الأصول ٢: ٩٢، ٩٩، ١١٥، ١١٦، ١١٨ وهو ظاهر مصطلح الخميني في تحريراته في الأصول ٦: ٢٨٧، ٧، ٤٣، ٨، ٢٥٥ ومستند تحرير الوسيلة ١: ٤٠١ وناصر مكارم الشيرازي، القواعد المفهومة ٢: ٩١، ٩٢، ٩٧، ٩٨، ٩٩، والطباطبائي، المهران في تفسير القرآن ٨: ١٤١ وحاشية الكتابة ٢: ٢١٢ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه ٥٢ وفصل الله، الندوة ١: ٢٢٤، ٢٣٥، ٤٩٨، ٥١٨، ٥٢٦، ٥٧، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢٩، وكتاب النكاح ١: ٤٨، وكتاب فقه النساء ١: ٨٢ وانتستري، حوار مع صحيفة كهان فرهنكي، العدد ١٢: ٩، وهاشم مبروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار ٤٠ والإصفهاني، المصول المروية ٢٩٤ - ٢٩٨، ٢٩٨ وجمهر المصباحي، مقدمة المذهب ٢: ٦؛ والمجاهروني، نتائج الأفكار ٣: ٢١٩ ولئن صرح في مكان آخر ٣: ٢٦٩، بأن الحجية لغير الثقة لأجل الوثوق فهو لا ينافي، والأمل، مجمع الأفكار ٢: ١٧٧ - ١٧٨، ١٨٤ وامامي كاشاني، أصول الإمامية ٤٥ - ٤٦ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦١٢ والإصفهاني، وسيلة الوصول، ٥٢٣، ٥٦٦ والنيساباني، قاعدة لا صرر ٢: ١٢٢.

٢ - المراقبي، نهاية الأفكار ٢: ١٢٥ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٢٢.

٣ - الحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٢٢ والمستطبع ١: ٣٧٥، ٥٢٩؛ ومصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة ١: ٤٠١ وناصر مكارم الشيرازي، القواعد المفهومة ٢: ٩٨ - ٩٩ وأبواب الأصول ٢: ٤٦٨ - ٤٦٩ وفصل الله، الندوة ١: ٤٩٨ والطباطبائي، المهران ٨: ١٤١.

٤ - مصطفى الخميني، تحريراته في الأصول ٥، ٢٠٠.

٥ - المصدر، بحوث في شرح المروة الوثقى ٢: ٩٢، ١١٧ - ١١٨.

أجد نصاً صريحاً بذلك كما عنده<sup>(١)</sup>، وإن دلت عليه بعض الكلمات الآتية.

ب - وإذا كانت كلمات بعض العلماء تتحدث عن تحديد الوثوق بأنه النوعي لا الشخصي، فإن بعضها يحاول أن يحدد لنا ماهية الوثوق، لكن التحديد مضطرب، ففي بعض الكلمات تترادف كلمة الوثوق مع كلمة الاطمئنان بالصدور<sup>(٢)</sup>، وتميز كلمات أخرى الظن عن الوثوق<sup>(٣)</sup>، ههنا نجد كلمات أخرى تعبر «الاطمئنان بالصدور فضلاً عن الوثوق» وأمثالها<sup>(٤)</sup>، مما يعني أن درجة الوثوق أقل من درجة الاطمئنان، لأن الاطمئنان في اصطلاح علماء أصول الفقه الشيعي - كما مر سابقاً - يعني درجة من الظن القوي تتاحم العلم وتوجب سكوت النفس دون الجرم التام، فإذا كان هناك ما هو أقل من الاطمئنان فهو الظن، مما قد يعني أن المراد بالوثوق الظن، ويؤكد الفكرة الأخيرة نص دال لمحمد تقي الرازي الإصفهاني (١٢٤٨هـ)، حيث يرى أن الحجة عند أصحابنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصحة والصدور عن المعصوم<sup>(٥)</sup>، وهذا ما يرادف بين الظن والوثوق، لا الاطمئنان والوثوق، إلا إذا مررنا هذا بالظن القوي المسمى عند بعضهم بالظن الاطمئنان.

وعلى أية حال، لا يراد بالوثوق عندهم العلم، بل هذا واضح من تصريحات بعضهم، فالإمام الخميني يقول في بعض أبحاثه: «بعض الروايات لا توجب الوثوق بالصدور فضلاً عن العلم»<sup>(٦)</sup>، والتمييز بين الوثوق والعلم ظاهر من كلام العلامة الطباطبائي أيضاً، حيث يسمي الأول بالوثوق النوعي والثاني بالوثوق التام الشخصي<sup>(٧)</sup>.

١- عبدالهادي المصلي، دروس في أصول فقه الإمامية ١، ٢١٥.

٢- المحدث النوري، حاشية مستدرك الوسائل ٤، ٢٩٤ - ٣٩٥ والخميني، المكاسب المحرمة ١، ٤٨٣ ومصطفى الصميني، تحريرات في الأصول ٥، ٣٠٠، ٣١٠ و ٢٧٤، ٢٧٤ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٢، ٢١٩ والشيرازي، أنوار الأصول ٢، ١٦١ - ١٦٢ والروحاني، مقتضى الأصول ٧، ٤٢٠ وعبدالكريم العائري، درر الفوائد ٢، ٢٩٢، ٢٩٤ وسجد النائيني يستعمل أحياناً الوثوق وأحياناً كلمة الاطمئنان، فلاحظ أجود التقريرات ٢، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٧٧ ويقول: إن أشهر الروايات تدخل الخبر الضعيف غير الموثوق بصدوره في دائرة الموثوق؛ لأنها تعطي الظن الاطمئنان، المصدر نفسه: ٢٧٦ - ٢٧٧ وفي بعض تعبيرات المحقق العراقي جاء «الموثوق به الاطمئنان» كما في الأصول (٢): ٢٥٤ - ٢٥٥ وشرحه في نهاية الأفكار ٢، ٣١٥ بما يكون احتمال الخلاف فيه صيحاً لا يقتضي به العقلاء.

٣- النائيني، أجود التقريرات ٢، ٢٧٧ والهمداني، مصباح الفقيه ٢، ١٤٨.

٤- الخوئي، مستند العروة الوثقى، الصلاة ٣، ٣٠٦.

٥- محمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٢، ٤٥١.

٦- الخميني، المكاسب المحرمة ١، ٤٨٣.

٧- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٨، ١٤١ يذكر أن الخوئي عبر عن الموثق - وهو أحد أقسام الحديث الأربعة - بالموثوق، ولعله خطأ من الطبعة أو المقرّر، فراجع المتمد ٢، ٣٦٧.

شارحاً تفسيره نه في موضع آخر بالظن الاطمئنانى<sup>(١)</sup>.

ج - ينص أكثر من عالم شيعي على أن حجبة العبر الموثوق (لا الثقة) هي النظرية التي تبناها مشهور العلماء، فالإصفهاني ينسب ذلك إلى الأصحاب<sup>(٢)</sup>، بل يصرّح مكارم الشيرازي بأن ذلك هو المختار عند جلّ المعاصرين أو كلّهم حسب تعبيره<sup>(٣)</sup>، وظاهر كلمات المحدث النوري أن هناك بناء عند جمع من العلماء على العبر الموثوق بصدوره<sup>(٤)</sup>، بل تقدم من قال: إنه بناء الأصحاب.

ومن وجهة نظرياً، يؤيد الفكرة التي ترى أن حجبة الموثوق متداولة جداً بين علماء الإمامية، فقد بيّنا ذلك في الحقبات السابقة، واتضح هنا - وسيتضح من فكرتي الجبر والوهن - كم كان للموثوقية حضور فاعل في فكر علماء الإمامية المتأخرين، مع استثناء بارز ذهب إليه أمثال الخوئي، الذي رفض فكرة الوثوق، وحصر الحجبة بالوثاقة في الراوي أو الوثوق الشخصي الذي يعني عنده الاطمئنان<sup>(٥)</sup>.

د - حيث كان مبدأ الوثوق بحاجة إلى دليل لإثباته، كما يقول محمدتقي الإصفهاني<sup>(٦)</sup>، استند أنصار نظرية الوثوق إلى:

١ - السيرة العقلانية، إذ يعمل العلماء بالخبر الموثوق بصدوره من أي جهة حصل الوثوق بقطع النظر عن حال الراوي، لما إذا لم يحصل الوثوق وكان الراوي إمامياً ثقة عدلاً فلا يعملون بخبره بل يتوقفون، نعم أحد أسباب حصول الوثوق بالخبر هو وثاقة الراوي، لكنها لوحدها غير كافية ما لم ينضم إليها الوثوق<sup>(٧)</sup>، من هنا، ينص المهررا النائيني على أن الوثوق لا يتوقف على العدالة، بل قد يحصل من خبر الفاسق ما لا يحصل من خبر العادل<sup>(٨)</sup>.

وينطلق جماعة الاتسداد من فكرة الحسن للبرهمة على الخبر الموثوق، لأنه يفيد

١ - الطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢١٢.

٢ - الإصفهاني، هداية المسترشدين ٢: ١٥١.

٣ - الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩٧.

٤ - النوري، خاتمة مستدرک الوسائل ٥: ٢٥٩.

٥ - الخوئي، التقيح، الطهارة ٢: ٤٧٧؛ نعم ظاهر انكشافكاسي في بعض مواضع كتبه حجبة خصوص الثقة، فانظر: إفاضة الموائد ٢: ٩٢، ولعله ما مال إليه الحائري في بعض مواضع كتبه برر الفوائد ٢: ٢٩٢، مطلقاً الأمر على عدم صحة دليل السيرة.

٦ - محمد تقي الرازي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٢: ١٥١.

٧ - البجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ٣٤٩؛ ومثله لأصول ٢: ١٦٦، والعكيم، المحكم في أصول الفقه ٢: ٢٩٢ - ٢٩٧؛ والشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩٩.

٨ - النائيني، طوائد الأصول ٤: ٩٦٥، وراجع: لصدر نفسه ٢: ٢٢٨.

الظن مهما كان سببه، كما فعل صاحب المصول<sup>(١)</sup>.

٢ - ويرى النائييني تواتر الروايات على حجية الخبر الموثوق صدوراً أو مضموناً وإن لم يكن راويه ثقة؛ انطلاقاً من مفاهيم الترجيح بالشهرة الروائية ووثاقة الراوي وعدالته، وموافقة الكتاب، ومخالفة أهل السنة مما يدعم مقولة الوثوق بالمضمون وكفايته<sup>(٢)</sup>.

لكن محمد سعيد الحكيم يرفض هذه الأدلة. إذ موافقة الكتاب لا تعطي وثوقاً بمضمون الرواية على أساس كثرة التخصيصات التي طرأت على القرآن الكريم<sup>(٣)</sup>، ولمّنه لهذا ذهب المرافي إلى أن الروايات منهقتها يعطي حجية «بحر الصحيح الأعلائي لا الخبر الموثوق»<sup>(٤)</sup>.

٣ - الإجماع العملي وسيرة الأصحاب وعاداتهم. حيث قامت على العمل بالخبر الموثوق<sup>(٥)</sup>، وقد تمرّسنا سابقاً لهذا الأمر وكنت حصيلة ما توصلنا إليه أن علماء الإمامية عصر الحصور كانوا يقولون بالخبر الموثوق الاطمئنان، إن لم نقل باليقيني.

ولا يخفى النائييني الأحاد بالخبر الموثوق، لهذا يصرّح بأنه يعي بمعظم الفقه، وذلك في سياق رده على دليل الاستدلال<sup>(٦)</sup>.

على أية حال، سواء أحداً بالوثاقة<sup>(٧)</sup> أو بالوثوق إلا أن علماء الإمامية لم يوردوا يهتموا كثيراً في هذه العقبة بالتقسيم الرباعي<sup>(٨)</sup> كما كان الحال في القرون السابقة سيما مع مدرسة العلامة الحلي، ولهذا صرّحاً نجد استخدام مصطلح الصحيح كثيراً بمعنى المتبر بها يشمل الحسن والموثوق.

### نظرية الخبر السندي

تعني هذه النظرية أن الرواية إذا كانت من الناحية السندية صحيحة غير أنه لم يحصل علم بكذبها واحتلاقها من جانب أحد الرواة، فهل يمكن أن يكون عمل غالب العلماء بها وثبني مشهورهم لها جابراً لسمعتها السندي، بحيث تصبح رواية معتبرة يمكن الاستناد إليها طبقاً لنظرية أخبار الآحاد أم أن ذلك لا يغير من واقع الحال شيئاً، فتبقى

١- الإصمهابي، الفصول العروية: ٢٩٤ - ٢٩٥، ٢٩٨. وقد ذهب المرافي في عوائد الأيام، ٤٧٢ إلى حجية كل خبر يفيد الظن بالصدق ولو من غير طريق إرادي.

٢- النائييني، فوائد الأصول ٣: ١٨٩ - ١٩٠؛ وأجود التقريرات ٣: ٢٥٩.

٣- راجع: محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٨٩.

٤- المرافي، حاشية فوائد الأصول ٣: ١٨٩ - ١٩٠، الهامش ٢.

٥- محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٩٢ - ٢٩٧.

٦- النائييني، فوائد الأصول ٣: ٢٣٨.

٧- معن ذهب للوثاقة: المؤمن القمي، تسديد الأصول ٢: ٩٦، ٩٧. وكذلك الحوئي كما سيظهر بوضوح قريباً، لكن لديه عبارة في كتاب مصباح المفاهيم ١: ٦، توحي أن أدلة حجية الخبر تفيد الخبر الموثوق بصورته.



صحيحة السند غير معتبرة ولا يستند إليها؟

ولكي تتجلى الصورة لا بد من التفكير بين ثلاثة مصطلحات أساسية هنا هي:

١ - الشهرة الفتوائية: وتعني أن يأخذ أغلب العلماء بفتوى معينة، وتصبح هي الغالبة عندهم، يقطع النظر عن مستندهم فيها، ومدى صحتها وعدم صحتها، وهناك بحث في علم أصول الفقه الشيعي حول هذا النوع من الشهرة، إذ يدرسون فيه (في باب الحجج والأمارات) ما إذا كان يعدّ اشتهاً فتوى على هذه الشاكلة دليلاً من أدلة صحتها، فكما لو جاءتك رواية صحيحة السند أو آية قرآنية واضحة الدلالة يمكنك الاستناد إليها للإفتاء بما فهمته منها، كذلك الحال في فتوى مشهورة، إذ تكون شهرتها - بوصفها فتوى - دليلاً في حد ذاتها، يمكن الاستناد إليه للإفتاء بالفتوى عينها

وثمة رأي يذهب لتصحيح ذلك<sup>(١)</sup>، لكن فريقاً كبيراً من المتأخرين لا يرضى بجعل الشهرة الفتوائية حجة في حدّ نفسها، وهذه الشهرة لا علاقة لها بنظرية العصر هنا إطلاقاً<sup>(٢)</sup>، إلا على رأي سيأتي.

٢ - الشهرة الروائية: وتعني اشتهاً رواية في أوساط رجال الحديث، بحيث وجدناها مروية مثلاً في عشرات المصادر الحديثية القديمة، مقابل رواية أخرى لم نجد من رواها من رجال الحديث القدماء إلا القليل القليل. وهذا النوع من الشهرة يبحثه العلماء عادة في سياحت تمارض الروايات، إذ يذهب رأي يذهب إلى أن اشتهاً رواية شهرةً روائية يجعلها - عندما تمارض رواية أخرى غير مشهورة، وتسمى الشاذ النادر - تقدم عليها، فتطرح الرواية الشاذة جانباً ويؤخذ بالرواية المشهورة، بعد افتراض أن الروايتين صحيحتان سنداً طبقاً لنظرية الآحاد.

وهذا النوع من الشهرة لا علاقة له أيضاً بنظرية الجبر إطلاقاً.

٣ - الشهرة العملية: وهذه هي الشهرة التي يقال في نظرية الجبر: إنها تجبر ضعف سند الرواية، ويقصدون بها أن نعلم بأن العلماء قد عملوا بهذه الرواية، وأفتوا طبقاً لها، فيكون عملهم بها جابراً لنضعها، فتعدو معتبرة بعد أن كانت ضعیفة<sup>(٣)</sup>.

١- ينقل السبحاني عن السيد البروجردي قوله: إن هذه تسمى مسألة في الفقه الشيعي لا مدرك لها إلا الشهرة، انظر، مقدمة المذهب ٢: ٤.

٢- صرح بنفي الملازمة الشهيد مصطفى الحلي في تحريرات في الأصول ٨: ٣٨٨.

٣- راجع تعريف الشهرة الثلاث في: الثاني، فوائد الأصول ٤: ٧٧٥، ٧٨٧؛ وأجود التقريرات ٣: ٢٧٦، والشاهرودي، نتائج الأفكار ٢: ٢٠٩، والحوثي، مصباح الأصول ٢: ١٤١ - ١٤٢؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٤٧، والهداية في الأصول ٣: ١٦١ - ١٦٢، ومحمد صادق الروحاني، رتبة الأصول ٤: ٣٦٨، ومصطفى الحلي، تحريرات في الأصول ٦: ٣٧١ - ٣٨٨، والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١، والسيبغاني، مقدمة المجلد الثاني من المذهب ٢: ر: وصفي، المعجم الأصولي: ٦٨٦ - ٦٨٧، والميرزاوي، تهذيب الأصول ٢: ٩٠، والهجوردي، منتهى الأصول ٢: ١٢٧.

## نظرية العتبة في الفكر الإسلامي الشيعي

وقد كنا سابقاً رصدنا - إلى العصر الأحباري - ظاهرة تأثير الشهرة في جبر الأسانيد عملياً، سيما في عصر العلامة الحلي وما تلاه، لكن ذلك العصر لم يشهد تنظيراً لمسألة الشهرة، كما حصل في الحقبة المتأخرة، حيث بدأ التنظير لها، وإن على نطاق محدود، حسب تتبعنا، وقد لاحظت أن ثلاثة علماء شيعة كبار لعبوا دوراً مهماً في نفوذ مقولة الشهرة العملية وقاعدة الجبر في العقل الشيعي وهم: السيد علي الطباطبائي (١٢٢١هـ) صاحب كتاب الرياض، والشيخ محمد حسن الفجفي (١٢٦٦هـ) صاحب كتاب جواهر الكلام، والآغا محمد رضا الهمداني (١٣٢٢هـ) صاحب كتاب مصباح المقيم، فقد وجدنا تطبيقات ملحوظة ومكتمة نسبياً لنظرية الجبر على أيديهم<sup>(١)</sup>.

وقد كان الشهيد الثاني يرفض نظرية الجبر<sup>(٢)</sup>، بل كان له موقف من الشهرة عموماً، إذ كان يرى أن ما يسمى بالمشهور ليس سوى مجموعة من المقلدة للشيخ الطوسي عملوا على رأيه دون بحث أو تحقيق<sup>(٣)</sup>، لكن موقفه هذا لم يلق رواجاً، وظل على ما يبدو استثناء، فقد وجدنا البهبهاني، مؤسس المدرسة الأصولية الحديثة، يعلن القول بنظرية الجبر في حاشيته على مجمع الفائدة والبرهان<sup>(٤)</sup>، داك الكتاب (مجمع الفائدة) الذي كتبه الأردبيلي، وهو أحد أبرز المناهضين لمقولة الشهرة بأكثر من تطبيق لها<sup>(٥)</sup> كما تقدم سابقاً، بل يؤكد أن امتداد العلماء إلى الأخبار الصعبة المنجزة بالشهرة أضعاف استنادهم إلى الخبر الصحيح، معطياً الاتفاق الشيعي على قاعدة الجبر<sup>(٦)</sup>، ثم جاء العراقي، ليمس - مراراً - الأحد بالقاعدة الجارية<sup>(٧)</sup>، ويسعف الأصوليين الذين تطرفوا في الأسانيد حتى ضاعت من أيديهم الفصوص، وهكذا كانت الحال مع بحر العلوم<sup>(٨)</sup>، وصاحب الرياض<sup>(٩)</sup>.

١- راجع: الطباطبائي، رياض المسائل ٢، ٢٢٩، ٤: ١٥٥، ٢٩، ٤٧٤، ٥٢٩، ١١: ١٢٤، ٣٩٥، والفجفي، جواهر الكلام ٢: ٤٢، ٣: ١٤٤، ٤: ٨٣، ١٥٠، ٦: ٢١٨، ٣٦٣، ٢٣٠، ١٠: ٢٠٧، ٢٢٢، ١٩: ٢٨٤، ٢٠: ٢٨، ٢٦٦، ٢٩٠، ٢٢: ٤٢، ٢٥، ٣٦١، ويظهر الميل أيضاً في ٣٧، ١٥، والهمداني، مصباح المقيم ١: ٢٤٣، ٢٦٩، ٢٩٣، ٤٠٦، ٤٨٦، ٢: ٢٢٥، ٤٧٦، ٥١٠، ٥٦٢، ٧٠٧، ٧٤٤، ٣: ١٨١.

٢- الشهيد الثاني، مسائل الأفهام ١٠: ٢٠٢.

٣- الشهيد الثاني، الرواية: ٧٤ - ٧٥؛ والروضة البهية ٢: ٢٥٢.

٤- البهبهاني، حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٦٤٩، والتعليق على منهج المقال ١: ٧٤.

٥- للاطلاع انظر: الكلبايكاني، الدر المنصور ١: ٢١٧.

٦- البهبهاني، الفوائد العشرية: ٤٨٧، ٤٨٨.

٧- العراقي، مستند الشيعة ١: ٢٢٤، ٢: ١٠٣، ٦: ١١٥، ٢٤: ٢١، وهو الظاهر منه في ٨: ٦٩.

٨- محمد مهدي بحر العلوم، الفوائد الأصولية: ٨٩.

٩- الطباطبائي، رياض المسائل ٢: ٦٩، ٤: ٤٤١ - ٤٤٢، ١٠: ٣١٥.

وبعد هؤلاء، يأتي الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) ليأخذ بالقاعدة أيضاً<sup>(١)</sup>،  
 يليه الإصفهاني (١٣٦١هـ)<sup>(٢)</sup>، والبردي (١٣٣٧هـ)<sup>(٣)</sup>، وصاحب الفصول<sup>(٤)</sup>، والميرزا  
 القمي<sup>(٥)</sup>، والحكيم<sup>(٦)</sup>، والشهيد مصطفى الحميمي<sup>(٧)</sup>، والحواسري (١٤٠٥هـ)<sup>(٨)</sup>،  
 ومرتضى العسائري (١٤٠٦هـ)<sup>(٩)</sup>، والحميني (١٤٠٩هـ)<sup>(١٠)</sup>، والكلهايكاني<sup>(١١)</sup>،  
 والبجنوردي<sup>(١٢)</sup>، والمظفر<sup>(١٣)</sup>، والنائيني<sup>(١٤)</sup>، والشاهرودي<sup>(١٥)</sup>، والبروجردى<sup>(١٦)</sup>،  
 والسبروردي<sup>(١٧)</sup>، والأملّي<sup>(١٨)</sup>، وباصر مكارم الشيرازي<sup>(١٩)</sup>، ومحمد صادق  
 الروحاني<sup>(٢٠)</sup>...

والمعارض الرئيس في الحقبة المتأخرة بعد عصر الشهيد الثاني والمحقق الأردبيلي  
 هو السيد أبو القاسم الحوئي (١٤١٣هـ)، الذي رفض نظرية الجبر بشدة، مكرراً ذلك في

- ١- الأنصاري، كتاب الطهارة ١: ٤٧٠، ٢: ٢٨٧، وكتاب المكاح: ٤٧٤
- ٢- الإصفهاني، بحوث في الفقه، صلاة الجماعة: ٥٢
- ٣- البردي، حاشية كتاب المكاسب ١: ١٠٠، ٢: ٢٨٦
- ٤- الإصفهاني، المصنوع المروية: ٣٠٥، ٢١٠، ٢١١
- ٥- الممي، القوانين المحكمة ٢: ٤٦٨
- ٦- الحكيم، مستمك المروة الوثقى ١: ٤٢٥، ١: ٤٤، ٥: ٦١٢، ٦: ٥٧٨، ودليل الناسك ٢١٦
- ٧- مصطفى الحميمي، كتاب الطهارة ١: ٥٦، ٥٣، ١١١، وصيغته تحرير الوسيلة ١: ٢٩٥، وتحريرات في  
 الأصول ١: ٢٧٩، ٢٩٠
- ٨- أحمد الحواسري، جامع المدارك ١: ٦٢، ١٦٤، ٢٧٨، ٣٦٢، ٢: ٢١٣، ٤٧٦، ٥٢٩، ٥٤٠، ٣: ٢٢١، ٥:
- ١١، ١٢، ١٥٢، ١٩١، ٢٠٧، ٢٢٥، ٢١١
- ٩- مرتضى العسائري، كتاب الخمس: ٣١
- ١٠- الحميني، كتاب البيع ٢: ٣٢٥
- ١١- الكلهايكاني، كتاب الحج ٢: ١٧٤، والدر المنضود في أحكام الحدود ١: ١٦٥
- ١٢- البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٢١٣، ١: ٢٥٢، ٥: ٢٢١، ٦: ٢٧
- ١٣- المظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١
- ١٤- النائيني، أجود التقريرات ٣: ٢٧٧
- ١٥- الشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١١
- ١٦- البروجردى، نهاية التقريرات ١: ٣١، ١٠٨
- ١٧- السبروردي، تهذيب الأصول ٢: ٩٢ - ٩٣
- ١٨- الأملّي، مجمع الأفكار ٣: ٢٢٢
- ١٩- باصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٢٢٦، وأنوار الأصول ٢: ٤٩٣
- ٢٠- محمد صادق الروحاني، فقه الصادق ٧: ٢٢٨، ٨: ٤٠٣، ٩: ٤٢٦، ١١: ١٣، ١٩: ٢٤٢، ٢٢٤، ٢٨٧، ٢٥: ٢٥٢،  
 والمسائل المستعجلة ١٨٣، ومنهاج المصنف ٥: ٢٤٢، وريدة الأصول ٤: ١٣٦٨، ويشار هنا إلى  
 أن السيد علي السبهتاني المعاصر يقرّ بمبدأ الجبر غير أنه يقول: إنه غير مطلق ولا عام، بل له  
 حالات مخصوصة لا يشرحها لنا، فراجع له: قاعدة لا ضرر ولا ضرار ٢٩.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

أكثر من موضع ومناسبة<sup>(١)</sup>، ومصرحاً بأنه خالف المشهور في رفضه هذه النظرية<sup>(٢)</sup>.  
وتستند نظرية الجبر إلى عدة عناصر، من أهمها نظرية الوثوق التي تحدثنا عنها، فإن ذهاب الكثير من العلماء إلى نظرية الوثوق يعرّض عندهم فرص الاستفادة من مقولة الجبر السندي؛ لأن عمل مشهور العلماء برواية يرجع درجة الوثوق بها جيداً، فيحصل وثوق نوعي بصدورها، إن لم يحصل الاطمئنان شخصي، وهو ما تعتمد السيرة العقلية<sup>(٣)</sup>.

من هنا، أتى رفض مثل الحوثي والصدر لنظرية الجبر، ذلك أنه يعتقد بأن حجية الأحاد تقوم على أساسين اثنين لا ثالث لهما: إما حصول وثوق نوعي بوثاقة الراوي، وهذا هو اتجاه حجية خبر الثقة، أو حصول اطمئنان شخصي بصدور الرواية، فيكون حجة لحجية الاطمئنان، أما الوثوق النوعي - مهما صرنا - بصدور الرواية فلا قيمة له عنده، ولهذا لما كانت الشهرة العتوائية غير حجة عنده، صار قيامها على العمل برواية غير ذي بال، أو الظن غير كما يعبّر هو: من باب صمّ الحجر إلى جنب الإنسان، لا يزيد الإنسان شيئاً ولا ينقصه، كما لا ينقص الحجر شيئاً ولا يزيد. ولهذا لم ير الحوثي في انضمام رواية ضمنية إلى أخرى صحيحة موحياً لتصحيحها، بل بقي ضمنية<sup>(٤)</sup>.

وأما قضية احتمال عثور العلماء على ما يصحّح الرواية، فهذا ما يراه الحوثي غير صحيح، لأننا إذا تأكدنا أنهم عملوا بالرواية لوثاقة رجال السند فهذا شيء جيد، إذ سيكون ذلك شهادة منهم بوثاقة الرواة فتأخذ بهذه الشهادة، ويصحّح الرواية من طرفتنا.

١- الحوثي، التتبع، الطهارة ١، ٢٨٦، ٤٥٢، ٢، ٤٧٧، ٦، ١٣٧، ٢٧٤، ٢٨٢، ٨، ٦٢، ١٨١، ٩، ٢٩٤ - ٢٩٥، ٣٧٦، ومستند العروة، كتاب الصلاة ٢، ١٦٠، ٤، ٢٣، ٥، ١١٣، ٥، ٧، ٢٥٩، ٤٥٢، ٧، ١٠١، والمفتد في شرح الناسك ٣، ٢٢٣، ٤، ٢٢٣؛ ومباني العروة الوثقى، كتاب انكاح ٢، ١٣٢؛ وكتاب الجمل ١٨، ومصباح الأصول ٢، ١٤٣، ١٧٠، ٢٤١، ٣، ٤٠٩، راصداً مرفوعة زرارة، وإن أخذ بعمل المشهور في مقولة ابن حنبلية ص ٤١٠، وربما لاحتمال حصول الاطمئنان له؛ ومباني تكملة المنهاج ١: ١٠٨؛ ومصباح الفقاهة ١، ٦، ٧، ٥١، ١، ١٤٠، ٥، ١٤٣، ٢٢٨، ٢٢٩، ٧، ٢٢، ٣٩، ٥٠، ٦٠٠، و.

٢- الحوثي، مصباح الفقاهة ٥: ٢٢٨؛ واشتهار نظرية الجبر صرح به الطباطبائي في مفاتيح الأصول ٥٠٤ - ٥٠٥؛ والسيرواري، تهذيب الأصول ٢، ٩٠، ومحمد تقي العتيق، قواعد الفقيه: ٥٠.

٣- لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، اشواهد عقلية ٢: ٩٩، وأبواب الأصول ٢: ٤٩٢؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١؛ ومصطفى العميني، تحريريات في الأصول ٦: ٢٩٠، والنايني، أجود التقريرات ٣، ٢٧٧، ٢٧٩؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٢: ٢١١، والسيرواري، تهذيب الأصول ٢: ٩٢ - ٩٣؛ ومحمد تقي العتيق، قواعد الفقيه: ٥١؛ وإمامي كاشاني، أصول الإمامية: ٤٥ - ٤٦؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول ٥٦٣.

٤- ذكر ذلك في مصباح الفقاهة ١: ٧.

نعمل برواية صحيحة السند لوثاقة روايتها، إلا أن الحال لا يعلم كذلك، بل ربما اعتمدوا على قرائن خارج السند، ولعل تلك القرائن التي أوجبت عندهم الوثوق بالرواية لو كانت وصلتنا لكانت لنا وقفات نقدية معها، من هنا لا يمكن الاتكال على مجرد عملهم بالرواية<sup>(١)</sup>.

ويضايف الخوئي من معضل الاعتماد على الشهرة العملية، حين يذكر أن قدماء الشيعة (قبل الطوسي) لم تكن كتبهم استدلائية، بل كانت مجرد سرد للمتاوي، كما أشرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب، وعليه فكيف نعرف أنهم حينما أفتوا بهذه الفتوى أو تلك قد اعتمدوا على هذه الرواية أو تلك؟ فنلهم سبيلاً آخر بلغوا به هذه الفتوى<sup>(٢)</sup>.

وفي نص دال يقول الخوئي: «عملهم إنما يجبرها فيما إذا أوجد وثوقاً شخصياً بالرواية، وهذا مما لا يحصل من عملهم بوجه؛ لأنه مختلف الوجه والجهة، فيمضهم يعمل على طبق الرواية لأجل دعوى القطع بصحة الأخبار المدونة في الكتب الأربعة، فهو في الحقيقة عامل مقطعه لا بالرواية كما هو ظاهر، ويمضهم يعمل على طبقها لحساب أن العدالة عبارة عن إظهار الإسلام وعدم ظهور الفسق، فكل من أظهر الإسلام ولم يظهر منه فسق فهو عادل، وثالث يمتي على طبق رواية لأن مصمونها مورد لإحماهم أو للشهرة المحققة لعدم حجية الخبر الواحد عنده، ومن اختلاف الجهة لا يحصل وثوق شخصي من عملهم، وقد أسلفنا في محله أن اعتبار أي رواية إما أن يكون من جهة كونها موثقة في نفسها، وإما أن يكون من جهة الوثوق انشعبي الحاصل بها خارجاً»<sup>(٣)</sup>.

نعم، لاحظنا الخوئي في تقرير واحد له فقط يأخذ بقاعدة الجبر<sup>(٤)</sup>، على خلاف عامة مصنفيه.

### العناصر البنيوية في نظرية الجبر السندي

هذا، وقد ذكرت نقاط يمكن أن تستل من ثنايا كلمات علماء الإمامية تتصل ببنية نظرية الجبر وهي - بإيجاز - :

١- انظر عبارة فكرة العولي وأجزائها في: التنقيح، كتاب الطهارة ٢: ١١١، ١٢٩، ٤٧٧، و٩: ٢٩٤ - ٢٩٥؛ ومستند المروة، كتاب العرس: ١١٨ وكتاب الصلاة ٣: ١٣٠٥ ومصباح الأصول ٢: ٢٤٠ - ٢٤٢؛ ومصباح العقيدة ١: ٦ - ٧، ٣٩١؛ وراجع رأي الصدر في بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٥، ومباحث الأصول ٢: ٥٦٦ - ٥٦٩.

٢- الخوئي، مصباح الفهاة ٧: ٣٩.

٣- الخوئي، التنقيح، الطهارة ٢: ٤٧٧.

٤- الخوئي، الهداية في الأصول ٢: ١٦١ - ١٦٢.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

أولاً: من أهم أركان النظرية الموضوعة المبدائي، إذ يرى الأغلب - باستثناء ما ذهب إليه السيد حسين البروجردي وما أشار له النائيين من كفاية المطابقة مع عدم وجود مستند يبين لهم غير الرواية، وإلا استحال معرفة الشهرة العملية<sup>(١)</sup> - أن مجرد مطابقة فتاوى علماء الإمامية لرواية ما لا يجبر صحتها السندي، بل لا بد من التيقن بأنهم استندوا إليها وعملوا بها لا يغيرها لاستنتاج ما توصلوا إليه من فتوى، من هنا، وحداً وفتات تطبيقية كثيرة في كلمات العلماء يفتشون فيها - تاريخياً - استناد الفقهاء إلى هذه الرواية أو عدم حصول ذلك، وما لم يتأكدوا من هذا الاستناد بطريقة أو بأخرى، كأن يذكروا الرواية دليلاً على فتواهم، لا يمكن الأحاد بنظرية الجبر أو تطبيقها<sup>(٢)</sup>، وهكذا يبدو أوضح أن مجرد رواية القدماء لأحد لا يدل على اعتقادهم به كما يقول محسن الحكيم<sup>(٣)</sup>.

- ١- النائيين، كتاب الصلاة ٢: ٢٧٨، ٢٧٩، وفوائد الأصول ١: ٧٨٦ - ١٧٨٧، ومحصل النائيين نظريته عندما يذهب إلى أنه مع توافق شهرة المتأخرين والمتقدمين على فتوى مع كونها معاملة للقواعد ولم يكن مستند آخر يكشف لنا أن الرواية هي المستند لهم، نعم لو كانت شهرة المتأخرين على طبق القاعدة لم يتمكن من كشف مستند المتقدمين لأصمالي إيمانهم على القاعدة، وهذا يكون النائيين غالباً بالاستناد بشكل من الأشكال، انظر: فوائد الأصول ١: ٧٨٨، ٧٨٩؛ وأجود التقريرات ٣: ٢٧٨.
- ٢- راجع في ذلك نظرياً وتطبيقياً: للشهود الثاني، مسائل الأفهام ٦: ٢٨، والروضة البهية ٢: ٢٥٢ والطباطبائي، رياض السائل ١١: ١٣٠، والبراهي، مستند الشيعة ١: ٢٢٤، والهمداني، مصباح العقبة ١: ٢٥٥، ٢٦٢، ٣٣٩؛ ٢: ١٨١، وانتقدت من أجبر بالفتوى باعتبار الصدور المصموني ١: ٤٨٦ والنجفي، جواهر الكلام ٢: ١٥٢، ٦، ٧٤ - ٧٥، ٢٠ - ٢١، ١٩٠، ٢٢٣، ٤٤٣؛ ٧٥ والأبصار، كتاب الصلاة ٢: ١٦٧، والشهيد مصطفى الحميمي، كتاب الطهارة ١: ٥١ - ٥٢، ١٩١؛ وكتاب العجل في الصلاة ١: ١٦٥، ومستند تحرير الوسيلة ١: ٢٩٥، ٣٠٦، وإن مال لنظرية البروجردي في تحريرات في الأصول مع توافيقهم ٦: ٢٩٢ - ٢٩٤، والمويساري، جامع المدارك ١: ٦٢، ١٩٠، ٤٤٤، ٢٣٧، والعملي، التفهيم، الطهارة ٧: ٢٨٢، ٢٨٩، ومستند العروة، الصلاة ٥، ١: ١١٢، ٥، ٢: ٢٥٩، ٦؛ ٩٧، ٧: ١٠١، والمعتمد ٤: ٢٢٢؛ ومباني العروة، كتاب النكاح ١: ٢٧٨، ٢: ١٢٢؛ وكتاب الحصر: ١٨؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٤١، ومباني تكملة المنهاج ١: ١٠٨؛ ومصباح المقاهة ١: ٧، ٢٩ - ٤٠، ١٠٠؛ والقمي، جامع الشتات ٢: ١٨٢؛ واليردي، رسالة في حكم الظن في الصلاة، ١١؛ والحميني، كتاب البيج ٢: ٣٢٥، والحكيم، الحكم في أصول الفقه ١: ٤٢٩ - ٤٣٠، ٦: ٢٤٢ - ٢٤٣؛ ومصباح المنهاج ٢: ٢٩٩؛ ومحمد الروحاني، مفتي الأصول ٥: ٢٠١، ٢٧؛ ١١٦؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٤: ٢٦٨، وفقه الصادق ١١: ٢١٤، ١٢؛ ٢١، ٢٠٦؛ والمسائل المستحدثة، ١٨٢؛ ومنهاج المقاهة ٥: ٢٤٢؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١١؛ والطباطبائي، معاني الأصول: ٥٢٢؛ ومحمد تقي العقبة، قواعد العقبة: ٥٢؛ ومحسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٣: ١٢٧؛ وانظر رأي البروجردي في «بحث حول الشهرة» الملحق بكتاب منهج الرحاني ٢٨٦، من هنا يكتفي البروجردي بالشهرة الفتوائية للجبر، وراجع له، نهاية الأصول: ٥١٢ - ٥١٤.

٣- الحكيم، مستمسك العروة ١: ٤٢٩.

ثانياً: أن تكون دلالة الرواية واضحة حتى تكون الشهرة جارية لصعب السند، وقد ذكر هذا الشرط الطباطبائي في رياض المسائل<sup>(١)</sup>، وثابته الحائري (١٤٠٦هـ) في كتاب العسس<sup>(٢)</sup>، ومصطفى الخميني في التحريات<sup>(٣)</sup>، وقد تبناه المعاصر محمد سعيد الحكيم وشرحه بأنه ربما لا يكونون قد فهموا من الرواية ما فهمناه منها<sup>(٤)</sup>. كما ذكر الهمداني أنه لا معنى للتكثير في الجبر بين معطيات لرواية منجرتها في بعض معطياتها دون بعض، لأن الجبر يتجه للسند فإما صدرت أو لم تصدر مطلقاً<sup>(٥)</sup>.

ثالثاً: من المنطقي أن ينصّ المحقق النراقي (١٢٤٥هـ)<sup>(٦)</sup> على ضرورة عدم وجود شهرة عملية معارضة للشهرة العملية التي يهدف منها جبرّ العبر الضعيف، وإلا لو تمارضت الشهرتان فإن قانون الجبر لا يجري، ووجه منطقيّة مثل هذا الشرط أن الوثوق لا يحصل من الرواية حينما يقع تصارب بين موقفين مشهورين... وربما من المنطقيّ عينه اعتبار الحوثي أن كثرة الخلاف تمنع عن جبر العبر<sup>(٧)</sup>، والطريف وجود بعض الحالات التي يدعى فيها عمل المشهور برواية فيما يدعى في المقابل إعراضهم عنها، كما حصل في أحبار التخيير<sup>(٨)</sup>.

رابعاً: وقع بحث في ملاوي كلماتهم في أن الشهرة تجبر ضعف الدلالة أو تقتصر على ضعف السند، فقد ادعى الحوثي أن هناك إطباقاً من الجميع على عدم جبر الدلالة، وأن قانون الجبر منحصر بدائرة الأسانيد<sup>(٩)</sup>، ولم يثر على من صرح بقانون جبر الدلالة - عدا الهمداني وأبا الحسن الإصفهاني<sup>(١٠)</sup> - بحث يكون ما فسرّه مشهور العلماء لرواية

١- الطباطبائي، رياض المسائل ٩، ٥٢٩.

٢- مرتضى الحائري، كتاب العسس: ٣١.

٣- مصطفى الخميني، تحريات في الأصول ٦: ٣٩٢.

٤- محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ٢١٩.

٥- الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٦٠١.

٦- النراقي، مستند الشيعة ١: ٢٢٤.

٧- الحوثي، مصباح الفقاهة ١: ٩٩.

٨- محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٦: ٣٤٢.

٩- الحوثي، كتاب الصلاة ٥، ق: ٤٥٢، وانظر: الحوثي مستند المروءة، كتاب الفحص: ١٨، والروحاني،

فقه الصادق ٨: ٤٠٤؛ ومهاج الفقاهة ٥، ٣٤٢؛ وفي مصباح الأصول ٢: ٢٤١ - ٢٤٢، نسب عدم الجبر

إلى المعروف لا الإجماع، وراجع: انتائهي، أجود لتقريرات ٢: ٢٧٧، ٢٧٨؛ والشيرازي، أبواب الأصول

٢: ٤٩٢.

١٠- الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٤٠٦، و٢: ٥١٠، و٢: ١٨١؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول:

٥٦٤؛ وانظر: الصدر، بحوث ٤: ٣١٦، والحلقة الثالثة ١: ٢١٧.

### نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

ما حائراً لدلالاتها الضعيفة على المعنى الذي فهموه، بل الصحيح هو الاعتماد على المعنى الظاهر لدى الباحث نفسه مهما فهم السابقون منه، وإن وجدنا إشارات غير واضحة في كلام بعضهم تؤيد الجبر<sup>(١)</sup>.

نعم، للسيد الحوثي كلام في الأحد بتفسيرهم للبعض بوصفهم من أهل السنة، شريطة أن لا يكونوا مارسوا اجتهاداً في فهمه<sup>(٢)</sup>.

خامساً: لاحظنا في كلمات بعض العلماء أن الشهرة التي لا تثبت عند الباحث نفسه، لكن ينقلها له فقيه آخر، وتسمى الشهرة المحكية أو الشهرة المنقولة، مثل الإجماع المنقول، حكمها حكم الشهرة العملية الناشئة من حيث كونها تجبر ضعف السند على تقدير الأخذ بقانون الجبر<sup>(٣)</sup>.

وهكذا وجدنا أن الإجماع يحبر ضعف السند، وهو افتراض منطقي عند من يقول بالنظرية<sup>(٤)</sup>، وربما من هنا أخذ أمثال الأنصاري بنظرية الجبر غير الاعتماد على الإجماعات المنقولة المستمصة<sup>(٥)</sup>، ومال معصم الحكيم والآغا الهمداني للجبر بالإجماع المحكي دون إشارة إلى الاستفاضة<sup>(٦)</sup>، ولن استشكل الحكم في موضع آخر<sup>(٧)</sup>، وقد رفض الحوثي قيمة الإجماع المنقول هنا حتى لو تنازلنا عن رفضنا لنظرية الجبر<sup>(٨)</sup>، كما رفض جبر الإجماع المحصل<sup>(٩)</sup>.

سادساً: من أهم أركان نظرية الجبر إثبات وجود رواية، ذلك أننا لاحظناهم يتنازعون أحياناً في شهرة، فينادي بعضهم بعدم حرها؛ لأنه لا توجد رواية صحيحة السند حتى تجبرها الشهرة، والموجود نصوص للمفهاء، ولا يعلم أنها رواية<sup>(١٠)</sup>.

سابعاً: تكاد كلماتهم لا تختلف على أن المقصود بالشهرة هنا الشهرة بين قدماء الإمامية، أما الشهرة بين المتأخرين - كالمحقق الحلي ومن بعده - فلا عبرة بها عندهم.

١- ربما توحيه بعض كلمات النجفي في جواهر الكلام ٢: ١٢، و٢: ١٤٤.

٢- الحوثي، مصباح الأصول ٢: ٢٤٢.

٣- راجع: النجفي، جواهر الكلام ٢: ١٤٤، و٤: ١٥، و٢٠: ٢٨.

٤- انظر: المصدر نفسه ١٠: ٢٠٧، ٢٢٢، و٢٠: ٢٨.

٥- الأنصاري، كتاب الطهارة ١: ٨٢.

٦- الحكيم، مستمسك المروة الوثقى ٩: ٢٢٢، والهمداني، مصباح العقبة ١: ٢٩٢، ٤٨٦.

٧- الحكيم، مستمسك المروة ٦: ٥٩٩.

٨- الحوثي، مصباح الفقاهة ١: ٧.

٩- المصدر نفسه: ١٤٠.

١٠- الحوثي، التتبع، كتاب الطهارة ٦: ١٣٧، ومصباح المفاهمة ١: ١٠١.



سواء الموافقون على مبدأ الجبر أو المعارضون<sup>(١)</sup>، وقد خرج عن قولهم هذا السيد الشاهرودي، حيث أخذ بشهرة المتأخرين بل رآها مقدمة؛ تكونهم أدق نظراً<sup>(٢)</sup> ولعلّ تدني قيمة مواقف المتأخرين في أكثر من موضع مرحمها إلى بعدهم عن عصر النص، وعن عصر الانفتاح، من جهة، وبرعتهم التقيدية لمدرسة الطوسي من جهة ثانية. أما كيف يحرز الشهرة، فلكل طريقته، حتى صرح المبرزوي بأنها تكون بمراجعة ما جاء في كتب: اللعة، والشرائع، والجواهر<sup>(٣)</sup> إلى غيرها من العناصر، مثل عدم جريتها عند صاحب الحواهر في روايات أهل السنة، ناسباً ذلك على «ظاهر الأصحاب»<sup>(٤)</sup>

### نظرية الوهن ومقولة الانكسار السندي

على الخط الآخر في معادلة الوثوق والوثقة تأتي نظرية الوهن أو الانكسار، ويعني علماء الإمامية بهذه النظرية أن العبر الواحد الصحيح السند إذا أعرض عنه مشهور العلماء وغائبهم وتركوه ولم يعملوا به فإنه يستقطب عن مرتبة الاعتبار والاحبة، ثم لا يعود مستنداً لشيء أبداً.

ويبدو لكل متتبع في المكر الشيعي أن هذه النظرية - كأختها نظرية الجبر - لاقت رواجاً ملموساً وواسعاً في القرون الثلاثة الأخيرة، وقد كما سابقاً خرجنا بما يؤكد أن مدرسة السند التي بلورها العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، وبلغت أوجها مع صاحب المعالم والمدارك في القرن العاشر الهجري لم تفل هي الأخرى العناصر العاقبة بالحديث مثل الانحياز والوهن... فضلاً عن المدارس السابقة أو اللاحقة التي بدت لنا - كما مرّ - أقلّ انحيازاً لجانب السند من مدرسة العلامة الحلي.

١- اليردي، رسالة في حكم الظن في الصلاة و... ١١ والهمداني، مصباح الفقيه ٢: ٢٦٦؛ والنائيني، كتاب الصلاة ٢: ٢٧٨؛ وفوائد الأصول ٤: ١٧٨٩ وأحوال التقريرات ٣: ٢٧٧؛ والعموني، التنقيح، كتاب الطهارة ٧: ٢٨٢؛ وكتاب الصلاة ٥: ١١٢؛ ومباني العروة، كتاب النكاح ٢: ١٢٢؛ ومصباح المقاهة ١: ٧؛ والروحاني، فقه الصائغ ١٢: ١٢؛ والمبائن المستعدة ١٨٣؛ ومحمد سعيد الحكيم، مصباح المهج، الطهارة ٢: ٢١٩؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ١٢١؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٣؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول ٥٦٣.

٢- الشاهرودي، نتائج الأفكار ٢: ٢١١ - ٢١٢؛ وعلقها محمد تقي المصباح في قواعد الفقيه، ٥٢ على حصول الوثوق.

٣- المبرزوي، تهذيب الأصول ٢: ٩٨.

٤- النجفي، جواهر الكلام ٢: ٣٠.





## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الإصفهاني<sup>(١)</sup>، ومحمد صادق الروحاني<sup>(٢)</sup>، ومحمد المؤمن<sup>(٣)</sup>، ومحمد رضا المظفر<sup>(٤)</sup>،  
ومحمد سعيد الطباطبائي الحكيم<sup>(٥)</sup>، ومحمد آل بحر العلوم<sup>(٦)</sup>، و...

وتقوم مقولة الوهن على أن إعراص علماء الشيعة عن رواية صحيحة السند كانت  
بمرأى منهم ومسمع يكشف لما بالتأكيد عن حالي في هذه الرواية لم نطلع نحن عليه، وهنا  
تدخل مقولة الوثوق، إذ إن إعراصهم يثير فينا حالة من الريب العربي حسماً بسميه  
بعض العلماء<sup>(٧)</sup>، وهذا الريب يصعب من اقوة الاحتمالية التي يخرنها هذا الخبر، مما  
يجعله في دائرة غير الموثوق به<sup>(٨)</sup>، على أن الصيرة العقلانية لا تعتمد على مثل خبر  
أعرض عنه بطانة المولى<sup>(٩)</sup>؛ فإن الأصل عدم حجية الظن لم يخرج عنه إلا ما عمل به  
الأصحاب، والأدلة قاصرة عن الشمول لميره<sup>(١٠)</sup>.

وفي نصّ معبر، يقول الأعا رضا الهمداني - أحد أبرز مروّجي مفاهيم الوثوق  
والجبر والوهن في الحقبة المتأخرة - ما نصّه: «كلما اردات الرواية قوة من حيث السند  
والدلالة والسلامة من المعارض المكافئ، اردات وهذا، فيكون إعراصهم عن الرواية  
أمانة إجمالية كاشعة عن حلل فيها من حيث الصدور، أو جهة الصدور، أو الدلالة أو من  
حيث استلثاها بمعارض أقوى، لكنك خبر مقدم كونه موجهاً للقطع بالحلل عالياً، لكن  
الكلام بالنسبة إلى من لم يقطع بذلك بحيث يصحّ عقلاً أن يتعمّد بالعمل بالخبر الذي  
أعرض عنه الأصحاب، فإعراض الأصحاب بالثبوت إليه أمانة ظنية لا دليل على  
اعتبارها، فإن أثرت وهذا في الرواية من حيث السند بأن منعتها من إفادة الوثوق  
بصدورها سقطت الرواية عن الحجية، بناء على اعتبار الوثوق بالصدور في حجية الخبر،

١- الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٦٤ - ٥٦٥.

٢- محمد صادق الروحاني، منهاج المقامة: ٤، ١٢ و ١٧٦؛ ورسالة الأصول: ٤، ٣٠٦، ٣٤٨، ٣٦٨ وفقه  
الصادق: ٢٩، ١٠٨، و ٣٩٥.

٣- لعنه ظاهر كلام محمد المؤمن في تصديق الأصول: ٢، ٢٥٨.

٤- المظفر، أصول الفقه: ٢، ٢٢٦.

٥- محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مصباح المهاج الطهارة: ٣، ١١٤، ٣٦٦، ٤٢٥، ١٦٢١، و ٧٦، ٧٧،  
٨٦، ٩٠، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ١٨٤، ٢١٤، والمحكم في أصول الفقه: ٣، ٢٩٨ و ٤، ٢٢، و ١٧٢، ٢٢، ٢٣.

٦- محمد آل بحر العلوم، بلغة الفقيه: ٤، ٢١٩، ٢٢٨.

٧- محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه: ٣، ٢٩٨.

٨- الأشتياي، كتاب القضاء: ١٧٩، والكليايكاني، سدر المنتصود: ١، ٢٢٠ - ٢٢١ والنائيني، فوائد الأصول  
١، ٧٨٦؛ والهمداني، مصباح الفقيه: ١، ٥٦١، ٦١٥، والشاهرودي، نتائج الأفكار: ٣، ٢١٠.

٩- البروجردي، البدر الزاهر: ٢٤٤، ٢٧٢.

١٠- محمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٣٩، ٤٠، ٤٢.

أو عدم وهنه بأمانة الخلاف، وأما بناءً على كفاية مجرد وثيقة الراوي أو عدالته، وعدم اشتراط الوثوق الشخصي في خصوصيات الموارد فلا وجه لرفع اليد عنه بواسطة أمانة غير معتبرة، كما أنه لا وجه لرفع اليد عن دلالة أو ظهوره...»<sup>(١)</sup>.

ويحمل هذا النص - مع غيره - دلالات أبررها:

أولاً: قيام مقولة الوهن على نظرية الوثوق، ومن ثم فتطرية الوثيقة يفترض أن لا تسمح بإنتاج نظرية الوهن، وقضية الارتباط بين لوهن والوثوق واضحة في كلمات العديد من العلماء هنا<sup>(٢)</sup>.

إلا أن هذا الارتباط يبدو أنه غير متين من أحد طرفيه، فتطرية الوثوق تنتج بالتأكيد مقولة الوهن بالإعراض كمفهوم عام، بعيداً عن التطبيقات الميدانية، إلا أن ظهور وجهات نظر أخرى مثل رأي السيد باقر الصدر، فلك الارتباط من طرف الوهن، أي أن نظرية الوهن لم تعد رهينة نظرية الوثوق، بل صار يمكن إنتاجها عبر مقولة الوثيقة نفسها، وهذا ما يمثل احتراقاً في بنية نظرية لعوثي في الوثيقة، ذلك أن الحوثي كان يشهد نقده الشهير لمقولة الوهن على نظريته في الوثيقة، أما الآن فقد تخطى الصدر هذا العاثر معلناً أن نظرية الوثيقة نفسها لا يمكن من إعطاء الاعتبار لحبر الواحد عندما يكون معارضاً بأمانة مراعاة ذات درجة من الكشف، وسبب ذلك أن المدارك التي منعت خسر الثقة الحجية والاعتبار لا دليل يؤكد أنها تتناول حالة من هذا النوع، فالسيرة العقلانية والمتشرعية لا يوجد ما يؤكد أنها تعمل بأخبار الثقات عندما تعارض بكاشف نوعي قوي مثل إعراض مشهور العلماء، ويكفي الشك في ذلك، ذلك أننا أشرنا سابقاً إلى أن السيرة العقلانية والمتشرعية أدلة لينة لا إطلاق فيها، فيكفي الشك في عموميتها للاقتصار على الدائرة الضيقة فيها، بل حتى لأدلة اللفظية الدالة على حجية الأحاد مثل آية النبأ مثلاً أو الروايات المتواترة معنوياً أو إحصائياً منصرفة عن حالة الكاشف النوعي المعارض حسب رأي الصدر، وانصراف نص ظاهر الموم يوجب تضيق دائرته، كما برهنوا عليه في علم أصول الفقه<sup>(٣)</sup>.

إذن، فالصدر أحدث اهتزازاً في العلاقة المحكمة ما بين نظرية الوثوق ونظرية الوهن، كما جاءت منذ الآغا الهدائي وما قبله أيضاً، تكن على أية حال، فالارتباط ما زال هو المفهوم السائد في الفكر الشيعي، لا أقل لأن تأكيد الصدر لم يدم طويلاً، إذ عدل

١- الهدائي، مصباح العقبة ١: ٥٦١.

٢- انظر - على سبيل المثال - : انصاف، أحوال التقرير ٣: ٣٧٩ والبروجردى، نهاية التقرير ١: ٣١٥ والبروجردى، القواعد الفقهية ٥: ١٢٢.

٣- راجع: الصدر، بحوث في علم الأصول ١: ٤٢٦ وبحوث في شرح العروة الوثقى ١: ١٠٤ - ١٠٥.

عن رأيه في أصل نظرية الوهن فيما بعد كما أشرنا سابقاً.

ثانياً: إذا كانت نظرية الوثوق هي المرجع المبرر لقولة الوهن فمن المفترض أن يحصل تلاقي - بل وتلازم - بين نظريتي الانجبار والوهن أيضاً، لأننا لاحظنا في نظرية الانجبار علاقة وطيدة أيضاً بين الوثوق وجبر، وبهذا تكون نظرية الوثوق هي العنصر المنتج - دفعة واحدة - لنظرية الجبر والوهن معاً، مما يؤكد تلازمهما

من هنا، وجدنا غالبية العلماء الفاضلين بنظرية الجبر ذاهبين إلى نظرية الوهن أيضاً، لكن مع ذلك ثمة رأي يذهب للتفكيك بينهما، مثل باقر الصدر حيث ذهب للأحد بنظرية الوهن دون نظرية الجبر، محتجاً بأن الجبر الضعيف السند لا تشملته أدلة حجية جبر الواحد، حتى لو عمل به المشهور. أحد ذلك بالخصوص من أسناده الخوئي<sup>(١)</sup>

وبقى كلام الشهيد مصطفى الحلي أكثر وضوحاً حينما يصرح - بقطع النظر عن رأيه في الوهن والجبر - بأن النظريتين لا تلازم بينهما<sup>(٢)</sup>، وهو تمكيد هام وصریح، قلنا وجدنا من خصص له - مثل الشهيد الحلي - بحثاً لدرسه ورصد معالمه.

ثالثاً: إن نظرية الوهن تقتصر - عدلاً - عدم حجية اشتهار الإعراس من طرف مشهور العلماء، بمعنى أن الشهرة الغتوائية والعملية ليست حجة في نفسها، فقد انقسم العلماء إزاء موضوع الشهرة إلى رأيين أساسيين - بعيداً عن بعض التفاصيل - ذهب أحدهما إلى القول بأن اشتهار حكم من الأحكام بين الفقهاء يعدّ في نفسه دليلاً على الحكم بصفه، ومن ثم يمكن عقب ذلك لإفتاء بمضمونه، تماماً كما لو قامت رواية صحيحة السند ومعتبرة على هذا الحكم بصفه، وفي هذه الحالة لو عارض هذه الشهرة خبر صحيح السند كان ذلك كمعارضة خبر صحيح السند لخبر آخر صحيح السند يعترض فيه تطبيق قواعد تعارض الأحاديث واختلافها، فيما ذهب الثاني إلى أن الشهرة لا قيمة لها في حدّ نفسها، وهذا معناه أن معارضة شهرة ما لرواية صحيحة السند، يعدّ من نوع معارضة شيء غير حجة لآخر حجة، وفي هذه الحالة لا تطبق قواعد التعارض هنا، لكن مع ذلك يطرح بحث هنا، ذلك أن إسقاط الخبر الصحيح عن درجة الاعتبار ليس لأجل تعارضه مع دليل معتبر آخر، بل لأنه بمعارضته لهذه الأمانة غير المعتبرة - على حدّ تعبير الهمداني - وهي الشهرة الإعراسية بين الفقهاء، يفقد بعض خصوصياته التي بها اكتسب قيمته واعتباره، فنحن لا نسقطه عن القيمة ترجيحاً لدليل أقوى منه، بل لفقده في نفسه خصوصية اعتباره، ألا وهي الوثوق مثلاً، كما على نظرية الهمداني، أو سمة الكاشفية النوعية كما على نظرية الصدر.

١- الصدر، بحوث في علم الأصول ١: ٤٢٦

٢- مصطفى الحلي، تحريراته في الأصول ٦، ٢٩٥.

من هنا، يثار أمامنا موضوع هام، وهو أن الشهرة الإعراضية التي نتحدث عنها نستخدم في موضعين - كما يقول بعضهم - هنا:

الأول: إسقاط خبر صحيح السند عن الحجية والاعتبار حتى لو لم يكن هذا الخبر قد ابتلي بخبر آخر صحيح السند عارضه في المضمون، ومعنى ذلك أن هناك طرفين فقط: أحدهما الخبر الصحيح السند المعرّض عنه، وثانيهما الشهرة الإعراضية، ووظيفة الطرف الثاني إسقاط قيمة الطرف الأول دون أن يقدم بديلاً.

الثاني: لترجيح خبر صحيح على آخر مثله، بمعنى أنه لو عارض خبر صحيح السند خبراً آخر مثله ثم كانت الشهرة الإعراضية مركزة على الخبر الثاني كان معنى ذلك أن الإعراض يوجب ترجيح الخبر الأول على الثاني، أي أنه يسقط الثاني، وفي الوقت عينه يقدم لنا بديلاً هو الخبر الأول غير المعرّض عنه.

وطبقاً لهذا الافتراض الذي يتنوع دورة شهرة الإعراض، تختلف نظرية الإعراض، فإذا أخذنا بالحالة الثانية فإن معنى ذلك أن نظرية الإعراض لا تسقط الأخبار الصحيحة عن قيمتها، بل تلعب دور مرجح خبر على آخر، أي أنها تنحصر في دائرة التعارض، ومن ثم لو لم يكن هناك تعارض فلا دور للإعراض، على خلاف الأمر في الحالة الأولى، ذلك أن الإعراض سوف يسقط قيمة الرواية الصحيحة في حدّ نفسها، فلا فرق بين أن تكون مبتلاة بخبر صحيح آخر معارض لها في المضمون، أو غير مبتلاة.

وعرضاً من هذا الموضوع الهام هو أن كثيراً من كلمات العلماء الموزعة في ثنايا المصنفات الإمامية لا سيما الفقهية منها، جاء استخدام نظرية الإعراض فيها في إطار حالات تطبيقية لاحظنا معها أنها تتحدث عن حالات تعارض، فهل يجمّلنا ذلك بشك في تبني هؤلاء لنظرية الإعراض التي نهما هنا؟ فنحن لا نتحدث عن نظريات الترجيح في تعارض الأخبار بل نتحدث عن قيمة الخبر نفسه.

إنّ مراجعتنا لمصادر الفقه والأصول و... من مصنفات الإمامية جعلتنا مطمئنين من أنهم يذهبون إلى مبدأ نظرية الوهن، وحتى في الحالات التي استخدموا فيها هذه النظرية في سياق اختلاف الأحاديث وظنوا تعبيرات دالة تؤكد أنهم إنما قدّموا هذا الحديث على ذلك لأن إعراض الأصحاب عن الثاني كان مسقطاً له في حدّ نفسه، لا لأجل مسألة الترجيح فحسب، وعلى القارئ مراجعة ما أخطاه عليه من المصادر في هوامش هذا الموضوع.

نعم، ثمة تمايز موهمة، فالمبني محسن الحكم يذكر أن إعراض الأصحاب عن خبر بمنه من صلاحية معارضة خبر آخر<sup>(١)</sup> لكن هذا النوع من الألفاظ لا يؤكد تبني

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

القاعدة بلحاظ موضوع التعارض، إن لم يؤكد العكس، ذلك أن إسقاط صلاحية المعارضة، معناه أن الخبر الممرض عنه لا يمكنه أن ينفذ مقابل العبر الآخر، وهذا معناه أنه يسقط من نفسه عن الحجية، ولا يصلح للمعارضة وإن لم تكن النتيجة لصالحه.

ومما يؤكد قولنا مثل كلام المعاصر السيد محمد صادق الروحاني، ففي أبحاثه العقبية يرجح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر ثم يترقى بالقول: إن الثاني غير حجة في نفسه لإعراض الأصحاب<sup>(١)</sup>، مع أنه ممن استخدم القاعدة عدة مرات في حالات تعارض، مما يؤكد أن استخدامهم لها فيها لا يمنع عن قولهم بمبدأ الوهن.

وهكذا الحال مع البروجردي حيث يصرح بإسقاط الحجية بلا معارضة<sup>(٢)</sup>، ومحمد بحر العلوم في كتابه «بلغة الفقيه»، حيث يؤكد أن الحر غير الممرض عنه يقدم ويرجع على الخبر الممرض عنه<sup>(٣)</sup>، في إشارة توحى بأنه يذهب إلى جعل الإعراض من الموهنات أي المرجحات للطرف الآخر، مع أنه - كما ذكرنا سابقاً - يقبل قاعدة الوهن ويتبناها.

ومما يؤكد أيضاً نص السيد المعاصر محمد سعيد الطباطبائي الحكيم حيث يعلق في أحد مباحثه في كتاب الطهارة بأنه لولا شذوذ الرواية (العلانية) وإعراض الأصحاب عنها لعمتها مع غيرها<sup>(٤)</sup>، ومن المعروف في أصول الفقه أن قاعدة الترجيح متأخرة عن قاعدة الجمع، كما سيأتي، فإذا أمكن الجمع لا مجال للترجيح، مما يدل على أنه يرى الأحد بخبر وترك معارضة لسفوف الثاني في نفسه عن الحجية لا لأصل قاعدة الترجيح.

ولعل من النصوص الأكثر إثارة لهذا الموضوع نص الميرزا النائيني في «فوائد الأصول»، حيث يتحدث عن هذا الموضوع في باب التعارض ضمن سياق الترجيح<sup>(٥)</sup>، ولهذا يناقشه المحقق العراقي في حاشيته على هذا الكتاب بأن الإعراض يسقط الرواية عن الوثوق والحجية فلا تصل النوبة إلى الترجيح<sup>(٦)</sup>.

ونتيجة الكلام أن المصادر التي رصدناها تؤكد لنا دهاب عدد غير يسير من علماء الإمامية المتأخرين لقاعدة الوهن بعيداً عن موضوع التعارض والاختلاف<sup>(٧)</sup>.

١- الروحاني، منهاج المقامة ٥: ٢١٢.

٢- البروجردي، البدر الزاهر: ٢٤٤ - ٢٤٥، ٢٧٢.

٣- بحر العلوم، بلغة الفقيه ١: ٦٥.

٤- الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ٢٤٦.

٥- النائيني، فوائد الأصول ٤: ٧٨٥ - ٧٨٦.

٦- العراقي، حاشية فوائد الأصول ٤: ٧٨٦، هامش ١.

٧- وهذا البحث يمكن إجراؤه في نظرية العبر أيضاً، بل تعده كلمات المظهر في أصول الفقه ٢: ٢٢١.

والبروجردي في نهاية التقرير ١: ٢٣٩، ٢٤٤.



رابعاً: اشتهر التعبير - ونص على هذه الشهرة جماعة - بأن الخبر كلما ازداد صحة ووضوحاً ازداد بإعراض الأصحاب عنه وهنا وكسراً<sup>(١)</sup>، وهذه المقولة تنطلق من السياق نفسه الذي أنتج نظرية الوهن، فهي لا تريد الوقوف بوجه النصوص، بل تريد أن تؤكد أنه كلما كان الخبر تام السند والدلالة زادنا ذلك إصراراً على أن إعراض المشهور عنه إنما كان لخلل فيه وإلا فمع وجود الخبر وجلالته لماذا أعرضوا عنه؟

### محاولات نقد نظرية الوهن في الفكر الشيعي

رغم اعتقادنا بأن نظرية الوهن كان لها حضور كبير في العترة الأخيرة، إلا أنه مع ذلك سجلت عليها اعتراضات، ورفضها بدرور، وكانت أهم شخصية ناهضت نظرية الوهن، السيد أبي القاسم الخوئي (١٤١٣هـ)<sup>(٢)</sup> الذي انحاز لنظرية الوثاقة إلى أبعد حد. رفض الخوئي نظرية الوهن<sup>(٣)</sup>، رغم أنه صرح بشهرتها<sup>(٤)</sup>، ومستند رفضه أن السيرة العقلانية والأدلة اللمظية التي دلت على حجية الأحاد أعطت الحجة لخبر الثقة، والخبر الصحيح السند الذي أعرض عنه الأصحاب هو في حد نفسه خبر ثقة، فيكون مشمولاً لأدلة حجة الأحاد، ومجرد إعراض الأصحاب لا يصح، إذ لا عبرة عند الخوئي بالشهرة أحداً أو إعراضاً، كما أن سبب إعراضهم إذاً كما لا نعرفه فلا يبرر ذلك الأحد به. إذ ربما يكون وصلهم ما يقدح من وجهة نظرهم بالرواية، لكن هذا الذي وصلهم ربما

١- بحر العلوم، الموائد الأصولية ٩؛ والهمداني، مصباح الفقيه ١، ٥٦١؛ والتكليهاكاسي، الحج ٢، ٢٧٩؛ والدر المنصور ١: ٢٢٠ - ٢٢١؛ والخوئي، مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ٢، ٥، ٢، ٢٧٩؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٠٢، ٢١١؛ ومصباح المقامات ١: ٦٠١؛ والميرزا آبادي، العروة الوثقى ٢، ٢٥٧؛ هامش ٢، ومحمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٢، ٢٩٨؛ والبسوردي، القواعد الفقهية ٥: ٢٢١، ٢٥٠؛ والبروجردي، البدر الزاهر ٢٤٤؛ وشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٢.

٢- تحفّر الشيخ محمد تقي الفقيه برفض الشهيد لنظرية الوهن دون أن يجزم، فراجع له، قواعد الفقه، ٢٨، كما ادعى أن الأردبيلي وصاحب المدارك وصاحب دحيرة الماد كانوا متوقفين فيها: ٢٩؛ مقرأً باشتهار الوهن ٢٨، ٢٩، ٤٠؛ ومتمرفاً بأنه كان يعيل إلى موقف الأردبيلي ثم عدل عنه ليأخذ بالنافذة: ٤٠، الهامش رقم ٢.

٣- الخوئي، مصباح المقامات ١: ٧، ١٢٧، ٢٩٢، ٤٩٩، ٧، ٢٢، ٢٩، ومباني تكملة المنهاج ٢: ١٦، ٧٣؛ والمعتد في شرح المناسك ٢: ١٢٦، ٢، ٢٢٢، ٢٢٩، ٥؛ ٢٣؛ ومستند العروة، كتاب الصلاة ٢: ١٦٠، ٣، ٣٠٥، ٣٦٢، ٣٧٨، ٤، ٢٢، ٦، ٣٦١، ٨، ٢٧٩؛ وكتاب الإجارة ٤٢٦؛ ومباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ١: ٢٧٨، والتفقيح، الطهارة ١: ١١، ٢٨٦، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٥٢، ٥، ٢٠٧؛ ومصباح الأصول ٢: ١٤١، ١٧٠، ٢٠٣، ٢٤١؛ والتفقيح،

٤- الخوئي، مستند العروة، كتاب الصلاة ٦، ٢٦١؛ ومصباح الأصول ٢: ١٤٣، ١٧٠، ٢٠٣، ٢٤١؛ والتفقيح، الطهارة ٥: ٢٠٧؛ ومن صرح بشهرتها أيضاً الكلبيكاسي في الدر المنصور ١: ٢٣.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

لو وصلنا لما وافقناهم في الرأي، ولوجدناه غير قاضٍ بالرواية، فما هو مبرر تخليها عن خبر ثقة دلّ الدليل على حجته؟<sup>(١)</sup>

لكن الخوئي يجلي فكرته أكثر عندما يفصل بين حالتين: إحداهما إعراض مشهور العلماء عن خبر، فلا يرى في إعراضهم أثراً، وإعراض الجميع عنه، أي حصول إطباق واتفاق على تجاهل هذا الخبر، وهذا يرى الخوئي أن مثل هذا الخبر يسقط عن الاعتبار<sup>(٢)</sup>، وسبب ذلك يشرحه لنا الخوئي في دراساته الأصولية، إذ يعتبر أن إعراضهم جميعاً يوجب حصول العلم أو الاطمئنان إما بدم صدور الرواية أساساً عن المعصوم عليه السلام، أو بصورها لكن مع عدم إرادة ظاهرها كما لو كانت تقية<sup>(٣)</sup>، ومعنى ذلك العلم بأن الرواية لا يمثل مصونها حكماً إلهياً واقعياً وإذا كان الأمر كذلك خرجت عن تحت أدلة حجية السنة الظنية، لأن أي سنة ظنية - بر أي ظن - إنما يكون حجة إذا لم يحصل لنا علم بطلانه وكذبه، أو عدم إصابته للواقع وكبد الحقيقة.

نعم، يستثني الخوئي حالة كون الإعراض شهادة من العلماء بصحة بعض الرواة، فيكون في قوة التصديقات الواردة في علم الرجال والشرح والتعديل<sup>(٤)</sup>.

ويذكر هنا أننا وجدنا في أحد تقريرات الخوئي أحده بنظرية الوهن على خلاف عامة دروسه ومصنفاته<sup>(٥)</sup>.

ويبدو أن الشيخ مرتضى الحائري (١١٠٦ هـ) يميل إلى موقف الخوئي في بعض كتبه، إذ يرى أن حجية الأحاد لم تنطلق قط من السيرة العقلانية حتى نجمدها مع الإعراض بوصفها مثلاً دليلاً لبيهاً، بل هناك أدلة لمظنية مطلقة تعطي الحجة لخبر الواحد مطلقاً دون تقييد بصورة عدم الإعراض عنه<sup>(٦)</sup>.

## العناصر البنوية لنظرية الوهن

ونظرية الوهن - كنظرية الجبر - لها عناصرها التي تتكوّن منها، وقد استقرأنا شتات كلمات العلماء في هذا الموضوع، واستطعنا الخروج بالمناصر التالية، مما يعضه متفق عليه وبعضه محل خلاف، كما سيظهر قريباً.

**العنصر الأول:** في أي نص حديثي هناك جهات.

- ١- الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٠٣، ومبشّر المعروة الوثقى، الصلاة ٨، ٣٧٩.
- ٢- الخوئي، مباني المعروة الوثقى، كتاب المكاح ٢: ٣٧٨، والمعتمد في شرح المناسك: ٩٩، ١٠٩؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٠٣.
- ٣- الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٠٣.
- ٤- الخوئي، مصباح العقامة ١: ٧، ٢٩٣.
- ٥- الخوئي، الهداية في الأصول ٣: ١٦١ - ١٦٣.
- ٦- مرتضى الحائري، فتل الصلاة وأحكامه: ٢٢٥.

الأولى: الصدور، ويقصد بها صدور نص من صاحبه، فاليقين بالصدور معناه التأكد من أن صاحب النص قد قاله، والشك في الصدور يعني الشك في أن صاحب النص هل للفظ بكلمات هذا النص أم لا؟

ويتكامل السند في الأحاديث مسألة الصدور، ذلك أنه يثبتها لنا.

الثانية: جهة الصدور، أي الوجه الذي صدر النص فيه، فقد يصدر النص من متكلمه على جهة المزاح أو الهزل، وقد يصدر على جهة التقية، وبهذا يكون غير مراد حقيقة وإن صدر عن متكلمه واقعاً.

الثالثة: الدلالة والظهور، أي ما يدل عليه الكلام بعد صدوره<sup>(١)</sup>.

وعليه، لاحظنا في كلمات علماء الإمامية متأخريين أن فريقاً منهم يعتبر الإعراض موهناً للصدور، أي أنه مصعب لقوة السند، فيحدث خللاً في سند الحديث بحيث يفقدنا ما يثبت صدور النص.

إلا أن فريقاً آخر يلوح من كلامه أن العمل لا يكون في الصدور والسند بعد إعراض المشهور، بل يتركز في جهة الصدور، فليس من الضروري أن تشكل في سند الحديث، بل يمكننا أن نلتزم مع إعراض المشهور بالشك في جهة صدور الحديث، فتحملة على التقية أو غير ذلك من المحامل المعقولة.

وأوسع فريق ثالث الأمر ليعتبر أن الطفل الذي يظفر ربما يتعه ناحية السند، وقد يتعه ناحية جهة الصدور، وربما اتجه ناحية دلالة، وقد يتعه بأن يكشف عن وجود رواية مثلاً تمارض هذا العبر فتصعب من إمكانية الاعتماد عليه، فالمسألة مفتوحة على احتمالات عدة<sup>(٢)</sup>.

من هنا، نجد الفريق غير الأول يهرب من معضل الإعراض إلى اقتراض تعديل في دلالة الحديث، فالنجفي صاحب جواهر الكلام يرى أن الإعراض يسقط الحبر، عملاً ذلك بأن الأصحاب «أعرف بمعنى الخطاب الوارد في السنة والكتاب»<sup>(٣)</sup>، وهذا معناه أنه يركز على جانبه الدلالة أكثر من السند.

وهذا ما نجده أيضاً مع السيد أحمد الحوائصاري، إذ يعتبر أن إعراض الأصحاب قد يمضي - أحياناً - لترجيح احتمال الصدور تقيّة<sup>(٤)</sup>، أي أنه يحدث خللاً في جهة صدور

١- لمزيد من الاطلاع على هذه الجهات الثلاث راجع - على سبيل المثال - : الحائري، درر القوائد ٢:

٢٧٩ - ٢٨٠: ومحمد تقي العقبة، قواعد الفقيه: ٤٢ - ٤٥.

٢- الهمداني، مصباح العقبة ١: ٥٦١.

٣- النجفي، جواهر الكلام ٦: ٢١٨.

٤- الحوائصاري، جامع المدارك ١: ١ - ١.

النص، لا في أصل صدوره، فلا يعكس صريحاً على السند بما هو سند. وهكذا يصرّح محسن الحكيم بأن الإعراس يكشف عن خلل إما في صدور الرواية أو في ظهورها<sup>(١)</sup>، فالمعضل عنده ليس الصدور فقط، ولهذا يصرّح أيضاً بأن إعراس المشهور عن رواية يسقطها عن دلالة الحرمة، لكنه يقيها على دلالة الكراهة أو يصرص علينا حملها على التقية أو الضرورة أو أي تعديل دلالي آخر منسجم، أو يتطلب طرحها<sup>(٢)</sup>، وحصوله مقولته التي يوضحها في موضع ثالث: أن الإعراس يوجب ورود الرواية لغير بيان الحكم الواقعي<sup>(٣)</sup>.

وفي سياق التعميم الذي يعطي السند والدلالة، نجد تصريحاً آخر للمحقق العراقي أيضاً<sup>(٤)</sup>، كما نجد النائي يميل حبراً على التقية لإعراس الأصحاب عنه<sup>(٥)</sup>، وهكذا الشهيد مصطفى الخميني يحتمل في رواية صدورها تقية لإعراس الأصحاب عنها<sup>(٦)</sup>، بل يصرّح بتعميم الموضوع للصدور وجهته مما<sup>(٧)</sup>، ويحد البجنوردي يحصر التأثير بالصدور أو جهته<sup>(٨)</sup>.

وإذا كانت بصوص الفرق الذي استمرصنا بعض بصوصه تفسح المجال للقدح في السند إلى جانب القدح في غيره، فإن بعض العلماء كمحمد سعيد الطباطبائي الحكيم يحصر القدح بالظهور وينأى به تماماً عن السند<sup>(٩)</sup>.

إلا أن المحقق العراقي يوحى لنا في تعليقه على «فوائد الأصول» أن مدار الصحة هو الوثوق بالسند، ثم يميل مسألة المشهور هي المعيار لتحصيل الوثوق أو فقدته<sup>(١٠)</sup>، مما قد يخالف ما نقلناه عنه سابقاً، وإن كان يحتمل الاستجمام.

ونجد نصاً أكثر وضوحاً عند باقر الصدر، ذلك أن الية استدلاله على قاعدة الوهن تساعد على تركيزه على موضوع السند، لأنه يرى أن الإعراس يمنع عن صيرورة الخبر مشمولاً للسيرة العقلانية والأدلة الدالة على حجية خبر الثقة<sup>(١١)</sup>، والمروص أن الثقة

١- الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١١: ١٩.

٢- المصدر نفسه ٩: ٥١٩ و ١١: ١٤، ٤٤، ٤٥.

٣- المصدر نفسه ٦: ٥٢٠.

٤- العراقي، تعليقه استدلالية: ٣١٤.

٥- النائي، كتاب الصلاة ١: ٣٦٤؛ ويركز المشكلة في الصدور أو جهته في أجود التقريرات ٣: ٢٧٩.

٦- مصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة ١: ٥٥.

٧- مصطفى الخميني، تحريريات في الأصول ٦: ٢٩٦.

٨- البجنوردي، القواعد المقوية ٥: ٣٥٠.

٩- محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٩٨.

١٠- العراقي، التطبيق على فوائد الأصول ٤: ٧٨٦، الهامش ١.

١١- محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٣٦.

يحبّرنا - عادةً وأولاً - بالصدور لا بجهة الصدور وهذا ما نجده أيضاً عند محمد رضا المظفر حيث يرى أن قاعدة الوهن إنما تسقط حجية العبر لأنها تقفدا الوثوق بصدوره<sup>(١)</sup>.

العنصر الثاني: لكن على حط محتلف، لو فرضنا أن الأصحاب لم يعرضوا عن الرواية، بل عملوا بها، لكنهم حجروا دلالتها أو جروا من دلالتها، فالرواية ظاهرة في معنى معين، ألا وهو الوجوب مثلاً، وهم لم يعرضوا عنها حتى يفسدوها بالاستصحاب كما مرّ ذلك قريباً، بل عملوا بها واستدلّوا على وفقها، غاية الأمر أنهم لم يفهموا منها الوجوب، بل اشتهر بينهم تفسيرها بالاستصحاب، فهل يكون إعراسهم عن دلالة الوجوب مع عملهم بأصل الرواية موجباً لوهن الدلالة أم لا؟

يبدو أن جماعة من العلماء تبنّوا هذا الرأي، فقد نصّ النجفي على ضرورة تفسير حديث ظاهره الوجوب بالاستصحاب، نظراً لإعراض المشهور عن ظاهره<sup>(٢)</sup>، وعلى الموال نفسه سار مصطفى الحميني حينما رفض الدلالة الإطلاقية في «حديث الرفع» المشهور بحالة ما قبل المحص، انطلاقاً من أن الأصحاب أعرضوا عن هذا الحديث في حالة قبل المحص وإن أخذوا به في حالة ما بعد المحص<sup>(٣)</sup>، مما يعني أنهم لم يعرضوا عن الصدور أو جهته.. بل أعرضوا عن حريم الدلالة، ألا وهو الإطلاق لحالة ما قبل المحص.

والكلام نفسه نجده مع السيد محسن الحكيم حينما يقرّر قاعدة يرى فيها أن إعراض الأصحاب عن ذيل رواية (مقطعها الأخير) لا يوجب سقوطها، بل سقوط خصوص الدليل أو تعديل دلالتها<sup>(٤)</sup>، انطلاقاً من عملية تيميم وبتقاء، يوافقها عليها أيضاً بحر العلوم في «بلغة الفقيه»<sup>(٥)</sup>، وهو ما نجده - في أصل تحوير الدلالة - عند الشائسي أيضاً في نص صريح<sup>(٦)</sup>، وعند البروجردي<sup>(٧)</sup>، والهمداني<sup>(٨)</sup>، والنجوري<sup>(٩)</sup>، والعوانساري<sup>(١٠)</sup>.

١- محمد رضا المظفر، أصول العتق ٢: ٢٢١.

٢- النجفي، جواهر الكلام ١٢: ٣٦٤، وانظر ٥: ٣٥، و١٨: ٤٢١.

٣- مصطفى الحميني، تحريرات في الأصول ٨: ٢٢٧.

٤- الحكم، مستمسك العروة الوثقى ٢: ٦٤.

٥- بحر العلوم، بلغة الفقيه ٤: ٢١٩.

٦- الشائسي، أجود التقريرات ٢: ٢٨٠.

٧- البروجردي، نهاية التقرير ١: ٣١٥.

٨- الهمداني، مصباح العقبة ١: ٢١١، ٢٩٣، و٢: ٩.

٩- النجوري، القواعد الفقهية ٥: ١٨٠.

١٠- العوانساري، جامع المدرك ١: ١٨٧.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي تشيعي

وفي قبال وجهة النظر هذه يقف رأي السيد الخوئي الذي ينسبه إلى المشهور، وهو أن الإعراس لا يوهن الدلالة، فـدليل حجية الظهور غير محتصر بصورة عدم قيام ظن على خلاف الدلالة، بل لو كان لفظ ما ظاهراً عراً في معنى، وحصل هناك ظن على خلاف هذا الظاهر فإن هذا الظن لا قيمة له في نفسه، علاوة على أنه لا يهدم الظهور الموجود في النص<sup>(١)</sup>.

ويستثني الخوئي حالة واحدة وهي أن يهم العلماء من نص ما معنى معين ويكون استنتاجهم مطلقاً من النص نفسه لا من شواهد محيطية أو عناصر اجتهادية مدروسة، فهنا يمكن أن يكون أحدهم بهذا المعنى ورميهم معنى آخر موهماً للمعنى المرمي إذا كانوا من أهل اللغة، أي أننا ننظر إليهم على أنهم من رجال اللغة وأهلها والخبراء فيها فإذا اشتهر بينهم رفض معنى لنص دون محاسبات اجتهادية كان ذلك كاشفاً عن عدم كون هذا المعنى مدلولاً لذلك النص<sup>(٢)</sup>.

ولعل نظرية الخوئي في مبدأ إبطال الدلالة بالإعراس هي التي يأخذ بها مثل الصدر<sup>(٣)</sup>، والروحاني<sup>(٤)</sup> وغيرهما.

العنصر الثالث: الركن الثالث من الأركان الثمانية لنظرية الوهن، إثبات الإعراس تاريخياً، فقد تكرر تركيز هذا المفهوم في كتاباتهم وتناقشوا في بعض المواضع: هل حصل إعراس أم لا؟ وكانت وجهات نظرهم محتزمة ميدانياً<sup>(٥)</sup>، ولهذا يصرح الخوئي بأن محل البحث في نظرية الوهن هو ما أحرر فيه الإعراس دون غيره<sup>(٦)</sup>.

١- الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٤١ - ٢٤٢.

٢- الصدر نفسه: ٢٤٢.

٣- الصدر، بحوث في شرح المروة ٤: ١٠٥.

٤- محمد صادق الروحاني، منهاج المقامة ٥: ١٧٦.

٥- النجفي، جواهر الكلام ٢٠: ١٢٤ والحواشي جامع المدارك ١: ٥، ٤٣٦، ٥٢٦؛ والخوئي

مصباح الفقاهة ٧: ١٣٢ ومباني تكملة منهاج ٢: ١٦ ومباني المروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ١٢٨،

١٩١؛ والمعتمد ٥: ٢٣٠؛ ومستند المروة الوثقى كتاب الصلاة ٤: ٢٣؛ والتقبيح، الطهارة ١: ٢٨٧.

وكتاب الإجارة: ٤٢٥؛ والعكيم، مستمسك المروة ٨: ١٦٨، ١١٢، ٣٩٩، ٤٠٠؛ والروحاني، منهاج

الفاقة ١: ٦٩ - ٧٠، ٤٢٨؛ وفقه الصادق ٨: ٤١٣ ومرئضي الحائري، خليل الصلاة وأحكامه

٢٢٥؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٤٦ - ٥٠؛ والعكيم، مصباح منهاج، الطهارة ٣: ١٢٤؛

والقميني، كتاب البيع ٣: ٣٧٢.

٦- الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٤١.

المنصر الرابع: ومن أهم أركان نظرية الوهن أن إعراض المشهور يجب أن لا ينطلق من اجتهادات أو من ترجيحهم حبراً على آخر لسبب - كموافقة الكتاب والسنة - أو آخر، ولهذا كانت كلماتهم شبه متحدة في أن العبارة في قاعدة الوهن أن تكون منطلقاً من عناصر غير نظرية اجتهادية تحليلية وإلا كان لنا رأي فيها<sup>(١)</sup>، وهذا نفسه هو ما جمل بعض العلماء يتوقف قليلاً في أمر نظرية الوهن على أساس احتمال أنهم فرضوا تعارضاً بين هذه الرواية وغيرها فرجحوا غيرها عليها لشهرتها الروائية أو غير ذلك<sup>(٢)</sup>، بل يرى مثل السيد محسن الحكيم أن الإعراض لو شأ عن الاحتياط ومتطلباته لم يكن ذا قيمة، وحتى احتمال ذلك كافٍ عنده في رد تأثيرات الإعراض<sup>(٣)</sup>، كما يرى آخرون أن قاعدة الوهن والجبر لا تجري في المستحبات والمكروهات لاحتمال اعتمادهم - اجتهادياً - على قاعدة التسامح<sup>(٤)</sup>.

وكان نظرية الوهن هنا تشبه فكرة مركبة الإجماع في إسقاط حقيقته، فإذا أمكن إيجاد تفسير مقبول لإعراض المشهور عن رواية وكان هذا التفسير مرفوضاً من حيث المضمون عندها أمكن لنا ردّ إعراض المشهور ولأخذ بالرواية

العنصر الخامس: تكاد كلماتهم تنمق أيضاً على أن المقصود بالشهرة هنا، كما الشهرة في نظرية العبر، شهرة قديماً، الشيعة الذين سبقوا عصر ظهور الاجتهادات والتحليلات المنصوصة في الكتب، أما شهرة متأخرين فلا قيمة لها<sup>(٥)</sup>، ويمكن التنبؤ بالسبب بلا حاجة إلى مصوص / وثائق، ألا وهو أن أغلب عمليات تبني حبر أو رفضه من

- ١- راجع: المائتي، أجود التقريرات ٢: ٢٧٩، والحواسري، جامع المدارك ١: ٣٦٦، و١: ٥٢٦ و٥: ١٢٤، ومصطفى الخميني، الحلل في الصلاة ٢٢١، والخوانساري، مستند العروة، كتاب الصلاة ٢: ١٦٠ - ١٦١، و٣: ٣٦٢، والتفقيح، الطهارة ١: ٤٥٢، ومستند العروة، الإجارة ١٤٢٦، والحكيم، مستمسك العروة ١: ١٥٧، ٥٤٢، و٦: ٢٨٥، و١٤: ١٤٠، ومرتضى العائري، حلل الصلاة وأحكامه ١٩٢، والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ١٢٦، وبحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٣١٥، و١: ٥٠، ومحمد تقي العفقيه، قواعد العفقيه: ٤٥، والبيجوردي، القواعد العفقيه ٥: ٢٢١.
- ٢- مرتضى الحائري، حلل الصلاة وأحكامه: ٣٦٧.
- ٣- الحكيم، دليل الناسك: ٢٥٤.
- ٤- الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ٢١٩، والروحاني، فقه الصائغ ٦: ٢٩٥.
- ٥- المائتي، فوائد الأصول ٤: ٧٨٧، وأجود التقريرات ٢: ٣٧٩، والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١، ومصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة ١: ١٠٠، والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦، والبيجوردي، نهاية التقرير ١: ١٨، والحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ١٢٤.

### نظرية المنة في الفكر الإمامي الشيعي

جانب المتأخرين إنما أنت وفق اجتهادات مما يحدث في النقطة السابقة هنا، وغالباً ما تخضع - كما يقول الهمداني - للقواعد العامة في التشريعات<sup>(١)</sup>، نعم، مال الخوئي إلى أن عمل المتأخرين برواية قد يضعف من إعراس المشهور عنها، بمعنى يشكك في حصول إعراسهم<sup>(٢)</sup>.

وقد فرق بعضهم بين إعراس العلماء عن رواية وبين عدم تمرّسهم لموضوعها، فالفقه تلك الأيام قليل المسائل، وليس كل موضوع تجهلوه مناه أنهم أعرسوا عن رواياته التي نراها اليوم دالة عليه<sup>(٣)</sup>.

من هنا، كان هناك إقرار من بعضهم بصعوبة تحصيل الشهرة، وإن لم يكن ذلك أمراً مستحيلاً<sup>(٤)</sup>.

العنصر السادس: كأن بعض العلماء اكتفى في نظرية الوهن بنقل الإجماع على خلاف الرواية، حتى لو لم نتأكد من حصول الشهرة<sup>(٥)</sup>، وربما يكون ذلك انطلاقاً من حجية الإجماع المنقول عنده.

العنصر السابع: ينص السيد الخوئي رحمه الله - على أن مركز نظرية الوهن هو الرواية المفروغ عن كونها حديثاً مسموياً إلى المصومين<sup>(٦)</sup> والتي كانت بمرأى من المشهور ومسح<sup>(٦)</sup>.

أما لو عثرنا على رواية في القرن السابع الهجري مثلاً، لم تكن متداولة في القرون السالفة، كبعض روايات بحار الأنوار أو كتاب فقه الرضا<sup>(٧)</sup>، أو الأشعثيات أو دعائم الإسلام<sup>(٨)</sup>، فإن إعراسهم عنها لا يوهنها.

١- الهمداني، مصباح العقبة ٢: ٧٤٤.

٢- الخوئي، المعتمد ٢: ٢٢٣، ٢٢٩.

٣- الحكيم، مستمسك المروة الوثقى ٨: ١٦٧ والخوئي، مستند المروة الوثقى، الصلاة ٨: ٢٧٩ - ٢٨٠ وراجع ما يقرب من ذلك عند بحر العلوم، الفوائد الأصولية ٩١.

٤- مصطفى الحميني، تحريرات في الأصول ٦: ٤٠٣.

٥- النجفي، جواهر الكلام ١: ١٢٥ واليزدي، حاشية كتاب المكاسب ٣: ١٤٦ والحكيم، مستمسك المروة الوثقى ٦: ١٦٥، ٢٠٠.

٦- الناقيني، أجود التقريرات ٣: ٢٧٩ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٤١.

٧- ذكر جماعة أن فقه الرضا لم يُعرف إلا في عصر المجلسي، راجع بحر العلوم، الفوائد الأصولية: ١٤٣ - ١٤٤.

٨- الناقيني، أجود التقريرات ٣: ٢٧٩.



ويقرب من هذا السياق ما تعرّض له بعضهم من عدم وجود رواية ما في الكتب الأربعة، إذ أُعلّي أن ذلك لا يستقلها عن العجبة، انطلاقاً من إعراض المحدثين عنها، بل تبقى على العجبة، وإلا لبطلت كلّ الكتب الحديثية الأخرى التي جاءت في عصر الكتب الأربعة أو بعده<sup>(١)</sup>، وإن مال فريق آخر إلى حدوث ما أسماه وهن إجمالي بسبب ذلك<sup>(٢)</sup>.

إلى غيرها من الشروط التي ذكرت منرفةً، كوصوح الدلالة<sup>(٣)</sup>.



١- أنظر، الفوتّي، مصباح الأصول ٢: ٩٢ - ٩٦؛ والإسمهاني، المصوّل الفروية: ٣١١؛ والمجاهد، مفاتيح الأصول: ٣٣٦.

٢- مصطفى الخميني، كتاب الطهارة ٣: ١٥٧.

٣- محمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٤٥.

## المحور الثاني

### تأثيرات نظرية السنة مؤخراً على الدرس الحديث والرجالي

لم يشهد علم الدراية الشيعي تطوراً هاماً - سوى ما سنشير إليه قريباً - في الحقبة المتأخرة، وما زال علماً ينظر إليه نظرة دوسية في الحوزات العلمية. وقد أدرج في المنهج الدراسي في بعض الحوزات مؤخراً، وربما يعود السبب في ذلك إلى أن مهمّ موضوعاته يمالجه العلماء عادةً في أحد علمين: إما أصول الفقه كما هو الحال في حبر الواحد وأنواعه الرثيضية مع التواتر والتعارض و...، وإما في علم الرجال. علاوة على تناول بعض موضوعاته بصورة متفرقة في علوم أخرى كالفقه الإسلامي.

ولعلّ للمرأة الأحبارية السلبية من هذا العلم دوراً في تحييده، ذلك أنه معلّم متّبي لا ينتمي إلى الأصالة الشيعية، أتى به أمثال الشهاب الكاظمي إلى الحياة الشيعية، كما لعلّ ثمة بعض موضوعاته، كبعض تقسيمات الحديث التي بلغت العشرات، أوجبت إعراض العلماء عنه، وهو إعراض صائب إزاء بعض موضوعاته غير المصيدة.

والذي نعتبره من خصائص علم الحديث والدراية، مما احتوى الميزتين اللتين أشرنا إليهما مطلع هذا الفصل هو: أ - نظرية الثور وتطوراتها. ب - نظرية التعارض. ج - تطوّرات الفكر والتدوين الحديث والرجالي. بما يشير إلى تلك التطورات التي طرأت إثر تفاعلات الدرس الرجالي والحديثي، وفيه مرصد أوصاف علم الرجال وما يتصل منه أيضاً بعلم الحديث.

## الملف الأول

### نظرية التواتر وتطوراتها على ضوء العلوم الحديثة

عندما نرصد الدراسات الإمامية نجد أن علم أصول الفقه الشيعي تناول قديماً مسألة التواتر، واهتم بها اهتماماً ملحوظاً في دراسات السنة عموماً، فقد درسوا تحصيل التواتر للعلم، كما درسوا بعض شروط التواتر، وتحدثوا عن طبيعة العلم الحاصل بالتواتر هل هو كسبي أو اضطراري، إلى غير ذلك من الموضوعات التي غلت عليها الصبغة الكلامية في تحليل مسألة العلم و...<sup>(١)</sup>

أما في الفترة المتأخرة فقد انحسر موضوع التواتر من الدرس الأصولي، ودخل درس علم الدراية والحديث، فلاحظنا تحديدهم عنه هناك منذ كتابي البداية والرعاية للشهيد الثاني، وحتى العصر الحاضر مع أصول الحديث وأحكامه للشيخ جعفر السبحاني، والملاحظ أن الدراسات الحديثة الشيعية لم تقدم شيئاً يذكر لهذا الموضوع، سوى مجرد استعراض مع تطورات طبيعة للعامة "ولعل ذلك تبعاً لتعال علم الدراية عند الشيعة، حيث لم يكن علماً منتجاً في الغالب،

وفي الحقبة المتأخرة أي منذ ثلاثة قرون تقريباً، جاء الحديث عن ظاهرة التواتر عابراً في المصنفات الشيعية<sup>(٢)</sup>، ولمل من أهمّ المواضيع التي نظرت له، ما جاء في علم

١- راجع - على سبيل المثال - المرتضى، لدراسة ٢ - ٥ - ٣٩ والطوسي، العدد ١: ٦٩ - ٨٨، والعلامة الحلي، مبادئ الوصول: ١٩٩ - ٢٩٢ وبهاية الوصول: ٢٧٥ - ٢٨١، والشيخ حسين، معالم الدين: ١٨٤ - ١٨٧ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٢٢٨ - ٢٢٩، لكنه لم يمس - كمبعض غيره - لبعض بحوث الدراية والرجال: ٣٣٧ - ٣٤٦ - ٣٥٧ - ٤٢٨.

٢- راجع بعض الإشارات المتفرقة المختصرة حول "تواتر في" المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١١، والمفيد، أوائل المقالات: ٨٩، وابن ميثم البهراني، شرح مائة كلمة: ٣٦٤ وابن طاووس، سعد السمود: ١٨٦ والكركي، رسائل الكركي ٢: ١٩٧، وابن فهد الحلي، الرسائل العشر: ١٢٠، والشهيد الثاني، معانك الأفهام: ١٤ - ٢٣٩، والماضي، مدارك الأحكام ٥: ٤٠٧، و٦: ١٦٦، ونهاية المرام ١: ١٠٦، والبهراني، العدائق الناضرة ٩: ٣٧١ و١٣: ٧٤٢ والطباطبائي، رياض المسائل ٤: ٤٤١ و٥: ٩، والقمي، غنائم الأيام ٥: ٣٠١ - ٣٠٢، ولقوليين المحكمة ٢: ٤٠٤ - ٤١٣، والنراقي، مستند الشيعة ١٨: ٢٣٨ - ٢٣٩، والنجفي، جواهر الكلام ٤١: ١٤٧ - ١٤٩، ولحميني، كتاب البيع ٣: ١٧١ والخوئي، كتاب التركة: ١٢٨، والمارعاني، شرح أصول الكافي ٢: ١٢٢، وأبو الحسن الشمراني، حاشية شرح أصول

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

أصول الفقه عند الحديث عن الأخبار التي يستدل بها على حجية خبر الواحد، والتي أوجزنا الكلام عنها سابقاً، فقد اضطرَّ الأصوليون هنا للبحث عن نوعية التواتر المتترض في تلك النصوص، وبهذا ركروا بحثهم على تحليل بنية أنواع التواتر الثلاثة، أي التواتر اللفظي، والتواتر المعنوي، والتواتر الإجمالي، ولعلَّ الشيء الذي يتسم ببعض الجدة هنا كان مسألة التواتر الإجمالي، التي طرحها هنا الشيخ محمد كاظم العراساني (١٣٢٩هـ)، فالتواتر المعنوي كان مثاراً سابقاً، فقد وجدنا حديثاً حوله في كلمات العلامة الحلي (٧٢٥هـ) في نهاية الوصول، حيث تحدث عنه بهذا الاسم، ممثلاً له بالروايات المتعددة الدالة على قتل علي عليه السلام عدداً من الكفار في معركة بدر وأحد و... مما يجعلها تشترك في الشجاعة<sup>(١)</sup>.

لكن علماء الإمامية هنا لم يحلّوا التواتر تحليلاً كلامياً كما فعله المرتضى والطوسي تأثراً بعلم الكلام في عصرهم، وهو العلم الحاصل من التواتر اضطراري أم كسبي؟ أو... فهذا الموضوع طويت صمغته، وإن تعرّضت له كلمات بعضهم<sup>(٢)</sup>. كما أن المتأخرين لم يدرسوا مقولة التواتر من زاوية تحليلية تسرّ ظهوره، وإنتاجه للعلم، وحجيته المنطقية، وشروط تحققه، ولعلَّ ذلك موضوعاً آموراً عندهم بعدما مضت فيه الدراسات عند المسلمين قاطبة.

وأمر تركيز كان على بيان حقيقة الاسم التواتر وتعريفها، وقد جاء ذلك - كما أشرنا - بالعرض، ولهذا قلّما تجد عنواناً ذاتاً في أصول الفقه في العترة المتأخرة يحمل قصية التواتر ويدرسها، كما تدرس قصية خبر الواحد أو الإجماع، باستثناءات محدودة أبرزها وأهمها الشهيد محمد باقر الصدر الذي أدخل حساب الاحتمال إلى موضوع التواتر ودرسه باففراد، لكنه لم يقدم شيئاً جديداً جداً، سوى ذلك.

### أقسام للتواتر عند أصوليي الشيعة:

وقد عرّف أصوليو الشيعة أقسام التواتر على الشكل التالي:

الكافي ٧: ٣١٧، الهامش ١؛ والنوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ١٧ والجرايري، سور البراهين ١: ١٥٢١ وهاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين ٢٢ - ٢٩ والبروجردی، حاشية الكفاية ٢: ٩٠ - ٩١، ١٢٦ - ١٢٧؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٦٢ - ٦٣، ٩١ وغيرها مما تقدّم سابقاً في المصطلح التي مضت.

١- العلامة الحلي، نهاية الوصول: ٢٨١.

٢- راجع على سبيل المثال: المهرز القمي، القوانين الحكيمة ٢: ٤٤ - ٤٨؛ والإسفهاني، الفصول المروية: ٢٦٩ - ٢٧٠ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٤٣٩ - ٤٤٢، ٤٤٤ - ٤٤٥.

التواتر اللفظي: وقد اتفقوا على معناه، وأنه أن يروي عدد كبير من الرواة خبراً يتفقون على نصّه الحرفي، ووجود تواتر من هذا النوع قليل، بل قد ظهر في التراث الإسلامي من أنكر وجوده كابن الصلاح الشهروري<sup>(١)</sup>.

التواتر المعنوي: وهو أن تشترك أخبار عدة في معنى واحد تضمني أو التزامي لكن ألفاظها تختلف كلياً.

التواتر الإجمالي: وهو أن يكون هناك علم إجمالي بوجود خبر صادق من بين مجموعة أخبار<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكروا أن اللفظي أقوى من المعنوي، وهو أقوى من الإجمالي<sup>(٣)</sup>، إلا أن النائيين - وتبعه الأملي - أنكر في بعض كتبه وجود شيء اسمه تواتر إجمالي معيد للمعلم. ذلك أن أي خبر من هذه الأخبار نضع يدها عليه لن يكون هناك يقين به، فكيف يكون هناك تواتر إجمالي؟!<sup>(٤)</sup>

وقد ردّ عليه العلماء، وتبنى أكثرهم وجود تواتر إجمالي<sup>(٥)</sup>.

إلا أن التواتر المعنوي والإجمالي أحداً معني آخر أيضاً في بعض الكتب فصار التواتر المعنوي اشتراكاً في قصة معنوية واحدة. وهذا الكلام يطابق التعريف الأول. لأن العصبية المعنوية الواحدة قد تكون مدلولاً مطبقاً للنص مع اختلاف الألفاظ، أما التواتر الإجمالي فقد حمل المشترك فيه لازماً منتزِعاً. وهذا هو عين التواتر المعنوي الذي سميت الإشارة إليه، سيما في مثال شجاعة علي عليه السلام. وقد جاء هذا التعريف الآخر الذي وضعنا في حالة من غموض المصطلح في كلمات السيد باقر الصدر في الحلقة الثانية من كتابه «دروس في علم الأصول»<sup>(٦)</sup>، رغم أنه قدّم لنا التعريف السابق للأقسام الثلاثة في الكتاب نفسه، أي

١- ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٦٨ - ٢٦٩.

٢- راجع تعريف أنواع التواتر عندهم وإن لم يستخدم بمصطلح هذا المصطلح، الطباطبائي، مفاتيح الأصول، ٤٢٢ - ٤٢٣؛ وحسن، المصدر، نهاية الدراية: ١٠٠، ١٠١ والإصمعي، المصنوع: ١٢٦٨ والقمي، القوابل المحكمة ٢: ٤١٠ - ٤١٢، وقد ذكر تقسيماً خاصاً به يقرب من ستة أقسام؛ والحوثي، دراسات في علم الأصول ٢: ١٨٤ - ١٨٥، ومصباح الأصول ٢: ١٩٢ - ١٩٣ والبروجردي، حاشية الكفاية ٢: ١٢٦ والحوثي، درر القوائد ٢: ٢٨١ وصفيور عني، المجمع الأصولي ٤٥٦ - ٤٦٢ والإيرواني، نهاية النهاية ٢: ٧٧ والأراكي، أصول الفقه ٩: ٦١١، ومحقق داماد، المحاضرات ٢: ١٤٩.

٣- راجع الحوثة، الاجتهاد والتقليد: ٩١ والمصدر بحوث في شرح العروة ٤: ١١٢.

٤- النائيين، أجود التقريرات ٢: ١٩٧ والأملي، مجمع الأفكار ٣: ١٨٤.

٥- الحوثة، مصباح الأصول ٢: ١٩٢ وقد أكثر الحوثة في دراساته من توظيف مقولة التواتر الإجمالي، وانظر: دراسات في علم الأصول ٢: ١٨٥ والهدية في الأصول ٢: ٢٢٥.

٦- الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، ١٦٨ - ١٦٩.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي قضيي

في الحلقة الثالثة منه<sup>(١)</sup>، والتعريف السابق عينه ذكره في «بحوث في علم الأصول»<sup>(٢)</sup>؛ ورغم أنه نفسه - مع البروجردى ومحقق داماد - صرح باضطراب المصطلح في موضع آخر من دراساته<sup>(٣)</sup>.

وعلى أية حال، لم يحظ التواتر في العترة الأخيرة بأهمية استثنائية سوى ما قام به الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، حيث حصّن له بحثاً مستقلاً في دراساته الأصولية، وسبب ذلك النظرية المعرفية التي تبناها الصدر في كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء»<sup>(٤)</sup>، حيث رفض أساسيات هامة في المنطق الأرسطي، وتبنى ما أسماه بالمذهب الذاتي للمعرفة، وهو مذهب قائم على الاستقراء وحساب الاحتمالات.

وقد حاول الصدر تطبيق نظريته المعرفية في أكثر من ميدان في الفكر الديني، فطبقها في علم الكلام عند حديثه عن إثبات وجود الله، وصماته، وإثبات نبوة محمد ﷺ<sup>(٥)</sup>، كما طبقها في الفقه<sup>(٦)</sup>، وكذلك طبقها في بعض البحوث الرحالية والحديثية، كما في بعض مراسيل ابن سبابة.

وكانت أبرز تطبيقات الصدر داخل علم أصول الفقه<sup>(٧)</sup>، إذ طبق منطق الاحتمال على

١- المصدر نفسه، الحلقة الثالثة ١: ٢٠٥-٢٠٤.

٢- بحوث في علم الأصول ٤: ٢٢٥ - ٢٢٨.

٣- الصدر، مباحث الأصول ٢: ١٤٨١ وانظر كلام الأشتياي في رجوع الإجمالي إلى المعنوي، في بحر الموائد ١: ١٦٦، وكلام البروجردى في تقريرات في أصول الفقه ١٢٥٨ ومحقق داماد، المحاضرات ٢، ١٤٩.

٤- الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، بحث أساس نظرية ١٢٢ - ٢٧٢، ثم تفسير المعرفة النظرية بأنواعها على طبق النظرية: ٢٧٥ - ٤٦٧؛ وتتلخص نظرية الصدر بأن المعرفة تمرّ بمرحلتين: إحداهما موضوعية يسميها مرحلة التوالد الموضوعي، وهي التي تحصص لحساب الاحتمالات، كأن تحسب احتمال اجتماع عشرة أشخاص على الكذب معاً في قصة واحدة يفتنونها، فتجده كذا وكذا، وهذه المرحلة لا يمكن أن يحصل فيها يقين قاطع، لما قلناه في المتن من أن حاصل التعامل مع الكسور لن يكون رقماً صحيحاً هو (١٠٠)، فإذا بقي شك في العقل، وبدأ مرحلة التوالد الذاتي التي تسمى أن العقل مجهز بطريقة لا يحتفل معها بالاحتمالات الباطنة بضالة كالأحاد من المليون، ولذا فهو بطريقة دلّية - غير موضوعية - يقمّز من ٩٩,٩٩٩ إلى الـ ١٠٠ مؤيد وجود مبرر موضوعي مطلق مبرهن عليه لهذه القدرة الذاتية، وبهذا يحصل العقل على يقين يهدّ ثبوت الشيء، لكنه لا يمكن أن ينتج استعالة عدمه.

٥- الصدر، موجز أصول الدين: ١٥٢ - ١٧١، ١٩٢، ٢٠٢ - ١٢١٦ والأسس المنطقية للاستقراء: ٤٠١ - ٤١٢.

٦- الصدر، اقتصادنا: ٥٢٢ - ٥٢٧.

نظرية الإجماع والشهرة و...<sup>(١)</sup>. وكان من أبرز تطبيقاته ما تحدث فيه عن مقولة التواتر.

ذهب الصدر إلى أن علمية التواتر لا تتبع من مسلمة عقلية قبلية مسبقة، تتمثل في مبدأ استحالة توافد عدد كبير على الكذب، فإن هذه العقلية القبلية تمثل في حد نفسها - من وجهة نظره - نتائجاً استقرائياً واحتمالياً. لهذا أشاد الصدر بيقينية التواتر على أساس حساب الاحتمال، بمعنى أنه كلما ازداد عدد المخبرين تضاعف احتمال كذبهم في عملية ضرب رياضية، حتى يصل إلى درجة ملاسقة للصفر، لكن الصدر لا يرضى بأن ينتج التواتر يقيناً برهانياً قائماً على معادلات عقلية حاسمة، بحيث يندو مفيداً لليقين القاطع الذي يستحيل خلافه، لأن حساب الاحتمال لا يعطينا درجة المائة في المائة، بل درجة من قوة الاحتمال، تبلغ حداً لا يمدو العفر معنياً منه بمراعاة احتمال الخلاف، ذاك الاحتمال البالغ الضالة.

وهذا التعديل من السيد الصدر في غاية الأهمية، إذ إنه يعيد رسم معرقيات نظرية التواتر، طبقاً للمنطق الرياضي والاستقرائي، ويستقيم عنها الصيغة الأرسطية البرهانية، ولهذا السبب أخذ الصدر يركز على العناصر التي تقوي احتمال الخبر وجعلها على نوعين: مضعفات كمية، ومضغعات كمية، فالكثرة العددية مصغف كمي، لكنه لو حده غير مفيد غالباً بل لا بد أن تصاف إليه مضغعات كمية.

ويقصد الصدر بالمضعفات الكيفية خصوصية في الرواية تجعل احتمال الكذب فيها ضعيفاً، كأن تكون على خلاف مصالح الرواة وما شابه ذلك<sup>(٢)</sup>، وفي تحليل ممتاز يسعى الصدر لرسم صورة عن مجموعة العناصر التي تلعب دوراً نشطاً في تحريك معنة التواتر كي يفيد اليقين ويقسمها إلى قسمين: أحدهما العناصر الموضوعية المربوطة بالروايات نفسها، والعناصر الذاتية المتصلة بشخصية المسمع أو من وصل إليه الخبر المتواتر، فمن جملة العناصر الموضوعية ما يسميه الصدر الاحتمال القبلي للقضية المتواترة، فكلما كان هذا الاحتمال عالياً سرّع ذلك في حصول اليقين من التواتر والعكس بالعكس، فإذا جاءت الأخبار عن حديث عادي ليس فيه من غرابة كانت قوة الاحتمال في صدقه جيدة، لكن الخبر يضعف احتمال القبلي عندما يشتمل في حد نفسه مثلاً على غرابة، ويمثل الصدر

١- راجع: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤، ٢٠٩ - ٢١٢، ٣٢١؛ ومباحث الأصول ٢: ٢٩٢ - ٢٠٣.

٢- يذهب الصدر إلى أن الشك في مستوى وثاقة اسراري قد ينضي لعدم الأخذ بروايته إذا كان فيها مصلحة له، ويمثل لذلك بالنحّاس (بائع الرقيق) عندما يروي خبراً لصالح تجارته، انظر: مباحث الأصول ٢: ٥٧٢.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

لهذا بالإخبار عن دجاجة لها قوائم أربع فإن هذه الفرضية احتمالها ضعيف جداً، لهذا تحتاج إلى تراكم كمي كفي أكبر في الأخبار حتى يحصل اليقين بها.

وهكذا يذكر المصدر من جملة العناصر الموضوعية تباعد حال الرواة ثقافياً واجتماعياً وانتمائهم إلى شرائح مختلفة.

ومن جملة العناصر الذاتية، يذكر المصدر حالة الوسواس التي تحكم بعض الناس بحيث تبطئ عنده من حصول اليقين من خبر يحصل للإنسان السوي منه اليقين حتماً، كما أن للمعاملة دوراً في تسريع حصول اليقين وبالعكس...

والتعديل الهام الذي يطرحه المصدر هنا - وفقاً لنظريته في الاستقراء وحساب الاحتمال - هو التواتر في طبقات الرواة، فقد اشتهر وما يزال أن الرواية المتواترة يجب أن يحصل التواتر في طبقات رواة كلها، فالطبقة التي سمع من النبي ﷺ يجب أن تكون متواترة، وهكذا كل رواية تنقل عن كل راوي من الطبقة الأولى لا بد أن يكون نقلها عنه متواتراً حتى نصل إلى عصرنا هذا، وهذا ما يحمل حصول التواتر حالة شبه مثالية خيالية - كما يقول - وهذا الشرط شاع بينهم، من عصر الشهيد الثاني وحتى اليوم<sup>(١)</sup>، لكن المصدر يرفسه ويرى أن حساب الاحتمال يمكن أن يجري حتى مع فقدان هذا الشرط، لكن لا بسهولة أو يسر أو بساطة<sup>(٢)</sup>.

والذي يلاحظ في خطوة المصدر هذه

أولاً: إعادة فتح موضوع التواتر دحر علم أصول المقام - بعد القضي ومباحث المصنوع - على نحو مستقل غير عاجز، لكنه في بعض دورات الأصولية بحثه داخل مباحث الأخبار مثل «بحوث في علم الأصول»، وفي بعضها الآخر بحث قبل ذلك بين الحديث عن الإجماع والشهرة، كما في «مباحث الأصول».

ثانياً: عالج المصدر الموضوع معالجة معرفية انطلاقاً من نظريته في المذهب الذاتي، ولم يعالجه معالجة حديثة بحثية، ولا حتى أصولية وفقاً لنظام التمييز والتقدير، ولمعها المرة الأولى التي تدخل فيها صيغ الفلسفة المعاصرة بنظرية السنة.

ثالثاً: إن الدوافع التي حركت المصدر لإفراد موضوع التواتر بالبحث يلخصها لنا نسبه التالي: «نرى من المناسب التكلم في الخبر المتواتر لتشخيص كيفية إيجابه العلم

١- راجع: الشهيد الثاني، الرعاية: ٥٩، ٦٢؛ والطباطبائي، مباحث الأصول: ٢٢١، والميرداماد، الروايات السماوية، ٧١.

٢- حول نظرية المصدر في التواتر راجع له: الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٨٧ - ٤٠٠؛ وبحوث في علم الأصول: ٢٢٧ - ٢٣٥؛ ومباحث الأصول: ٢ - ٣١٩، ٢٢١ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ١٩٧ - ٢٠٤، والحلقة الثانية: ١٦٧ - ١٧٠.



وتحصيل الميزان الفني له، ولو في الجملة، لكي يؤدي إلى اتحاد الاختيارات المناسبة في شروع بحث التواتر الذي انسافت كلماتهم إليه عرساً من التواتر الإجمالي والمعنوي، فإن تلك الاختيارات سوف تكون أكثر سداداً وصواباً حينما يبحث أولاً حقيقة التواتر وكيفية إفادته اليقين<sup>(١)</sup>.

ومعنى ذلك أن الصدر يريد الخروج من فوضى ادعاء التواتر لوضع ضوابط منطقية له؛ وربما من هذا المنطلق يشير الصدر إلى أن العلماء لم يتطرقوا إلى تحديد دقيق لزمان حصول الوثوق من خبر راو ثقة، الأمر الذي يرى أنه بات سهلاً اليوم طبقاً لحساب الاحتمال<sup>(٢)</sup>.

رابعاً: رغم إعادة الصدر إحياء موضوع التواتر إلا أنه لم يرع بالاً للجهود الحديثة التي قبلت فيه، وأظن أن السبب في ذلك يعود إلى صغالتها من وجهة نظره وتقليديتها، سيما وأن فيها بعض ما أثار سخرية الصدر نفسه، مثل اشتراط بعضهم أن يكون عدد الرواة في التواتر ٣١٢ بمدد شهداء بدر<sup>(٣)</sup> و٢٠٠.



١- الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٢٧.

٢- الصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٧٠.

٣- الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٢٢، وراجع: الإصمعي، المصنوع المروية: ٢٦٧ - ٢٦٨، والقمي.

القوانين المحكمة ٢: ٤٠٨ - ٤١٠؛ والطباطبائي، معارج الأصول، ٤٣٣ - ٤٣٧.

## الملف الثاني

### اختلاف الحديث وتأسيس نظرية التعارض المتعددة

أشرنا سابقاً إلى أن ظاهرة اختلاف الحديث، والتي باتت بصطلح عليها مؤجراً بالتعارض، خرت مصادر الحديث الشيعية على نطاق واسع منذ عصر النص - شيعياً - وقد ذكرنا شواهد تدل على عمق تأثير هذه الظاهرة حتى عدت سبباً في إعراض جماعة عن المذهب الإمامي إلى غيره، وكان تأليف الطوسي (٤٦٠هـ) لكتاب الاستبصار هادفاً لصد من بشاعة ما توحيه هذه الظاهرة، فكانت قاعدته قائمة - عملياً - على التوفيق بين النصوص حتى لو بدا هذا التوفيق بعيداً عن طواهر الكلام ومدلولاته المرمية.

والسبب في تأسيس الطوسي ما يمكننا تسميته بالتوفيق الترعسي، أي عبر القوائم أحياناً على مبادئ معقولة في نظام اللغة والدلالة، أنه كان يريد - كما يؤكد مقدمة الكتاب - التخلص من أزمة التعارض الضاربة في الحديث الشيعي، وعندما يدخل إسان مثل بحسب كهذا مجال تفسير النصوص فمن الطبيعي أن تظهر معه تأويلات تطوع النص لصالح أيديولوجيا تحكم التعامل معه.

وإذا كانت ظاهرة «الاستبصار» قد عرت الحياة الشيعية تبعاً لمكانه الطوسي، حتى استمرت طريقة الطوسي في الجمع حاضرة لقروى عديدة، ليس أدل على ذلك من حضورها في كتاب «وسائل الشيعة» بعد سبعة قرون على الأقل، إلا أن العقل الشيعي اتجه تدريجياً - لكن ببطء - ناحية قوينة عمليات لتوفيق والعل.

لكن الشيء الذي لمسناه - بالتأكيد - على صعيد هذا الأمر الهام والعطير في حياة الحديث الشيعي هو أن العقبة المتأخرة مثلت عصر ازدهار قوينة التعارض ومنهجية عملية التعامل معه، لم يكن علم الدراية الشيعي قد استوعب هذا الموضوع بالدرس والتحليل حتى عصرنا الحاضر، لكن أصول المقه الشيعي أحد الموضوعات الجديدة، وخصص له قسماً هاماً وضعه آخر مباحث هذا العلم (قبل حاتمة الاجتهاد والتقليد التي بدأت بالروال مؤجراً، لانتقالها إلى الدرس المقهي بعد تأليف كتاب المروة الوثقى الذي غدا المادة المقهية التي تدور من حولها اجتهادات علماء الشيعة)، وقد جعل بعضهم - كصاحب الكفاية - مبحث التعارض جزءاً من الدراسات الأصولية<sup>(١)</sup>، فيما جعله فريق آخر تحت عنوان

١- حيث اعتبره المقصد الثامن من كتاب كفاية الأصول: ٤٩٥

الخاتمة<sup>(١)</sup>، في إشارة معبرة عن مديات علاقة هذا الموضوع بأصول الفقه، ما لا يعيننا التطرق إليه فعلاً.

وأهدف هنا إلى وضع القارئ في صورة جمالية عامة لمعرفة طريقة تعامل الفكر الأصولي الإمامي المعاصر مع ظاهرة التعارض، وسوف نجد - بعد حذف التفاصيل والتفريعات - معالم مميزة للمشهد، من أبرزها نفوذ بعض ملامح المنهج العقلي في التعامل مع النصوص، ولا أقصد بالمنهج العقلي سوى ألهاث تنصم - كما يسميها العلامة فضل الله حينما يسمت بعض مناهج أصول الفقه - بهندسية عالية، أي أنك تشعر مع الفكر الشيعي في تعامله مع ظاهرة التعارض وكأنك تتعامل داخل مختبر، وسوف أركز على هذه الفكرة، لكن بعد رسم الصورة العامة لنظرية التعارض في الفكر الإمامي.

### معالم الهيكلية العلمية لنظرية التعارض

وثمة معالم رئيسية لنظرية التعارض الحديثة في الفكر الشيعي تلخص صورتها على الشكل التالي:

ثمة حالات يواجهها الإنسان بتوهم فيها أن بين نصين تعارضاً، لكنه سرعان ما يلتفت إلى أن ما استوحاه كان خاطئاً، وأن ما أعطته إياه الصورة الأولى كان حادساً، إذاً فليس هناك من تعارض من النصين بعد إعادة النظر إليهما مرة تلو الأخرى.

هذا المبدأ باللغة التي يسطرها هو ما يسمى بنظرية الجمع العرفي أو التوفيق العرفي، إذ يرى علماء الإمامية أن هناك حالات من التعارض البدوي (أي الذي يبدو للوهلة الأولى)، إلا أن المرف العام ونظام المحاوراة اللغوية عندما يعمن النظر قليلاً في الحالة المطروحة سرعان ما يوفق بين أطرافها لكنه توهيق عبر اعتباري، بل يقوم على نظام فهم عام للنصوص في العقل اللغوي الجمعي.

وقد هدف علماء أصول الفقه الإمامي بطرح نظرية الجمع العرفي قوتة حالات التوفيق بين النصوص التي تبدو مختلفة أو متعارضة، ولهذا سموا نظريتهم بالجمع العرفي، مقابل ما أسموه بالجمع التبرعي، أي ذلك الجمع الذي يتبرع الباحث فيه بالتوفيق بين نصين من عندياته دون صواب لغوية وحوارية يحصع لها، وقد كانت ظاهرة الجمع التبرعي قائمة على نظرية تسمى على الدوم للحفاظ على الحديث وعدم هدره، إنها نظرية: «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»<sup>(٢)</sup>، أي أن توفق بين حديثين مهما كانت

١- الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٧٤٩.

٢- طبعاً ثمة تفسيرات في كلمات بعض العلماء تقاعدة لإمكان هذه تجميلها منسجمة مع الجمع العرفي.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

عملية التوفيق هذه، يبقى مفضلاً عن أن تطرح أحدهما جانباً وتأخذ بواحد، فضلاً عن طرح الاثنين معاً، وهي نظرية سلمية تماماً بتعبيرنا اليوم، فهي غير مستعدة للتحلي عن حديث حتى على حساب المعايير المنطقية العقلانية، هذا إذا لم نفسّر - بالتفكيك اللغوي الصرف - كلمة «مهما أمكن» بالإمكان العرفي، بما يحل النظرية إلى نظرية التوفيق العرفي، وهو ما تخالفه الشواهد التاريخية التطبيقية لا أقل في بعض مواضع كتاب الاستبصار للطوسي.

إذن، فتنظرية الجمع العرفي، والتشدد الذي أبداه أمثال الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) من قاعدة «الجمع مهما أمكن»، كانا تعبيراً جديداً عن اتجاه نحو ضبط عمليات فهم النصوص المختلفة.

وتقوم نظرية الجمع العرفي المتأخرة على أركان غالبها ليس بالجديد على علم أصول الفقه الإسلامي عموماً هي:

١ - نظرية التخصيص: فإذا جاء عام مثل «أكرم كل العلماء»، ثم جاء خاص مثل «لا تكرم العلماء العسقة» حصّصا العام بالخاص، وأصبحت النتيجة: وجوب إكرام العلماء إلا العسقة.

٢ - نظرية التقييد: فإذا جاء مطلق مثل «أكرم العالم»، ثم جاء مقيد، مثل: لا تكرم ضايق العلماء، كانت النتيجة تقييد المطلق بالتقييد ومن ثم الخروج بالحكم السالي: «يجب إكرام العالم إلا إذا كان قاصداً».

٣ - نظرية الأظهر والظاهر: فإذا جاء حديث دلالة قوية وصريحة أكثر من غيره، مثل: تجوز الصلاة في الشارع، ثم جاء حديث آخر دلالة أضعف مثل: لا تصل في الشارع، قدمنا الأول على الثاني، وذلك لأن الأول دلالة على الجواز بالنص، فهو صريح فيه، أما الثاني فدلالته بالظهور وهو دون الصراحة، لأن النهي ظاهر في الحرمة لا نصاً فيها، فتجمع بينهما بأن نتصرّف في الدليل الأضعف وهو الثاني هنا، فنحمله على الكراهة، حتى ينسجم مع الجواز بالمعنى العام، ولهذا يسمون هذه العملية بتقديم الأظهر على الظاهر.

٤ - نظرية الحكومة: وهي من صناعة الشيخ الأنصاري وأستاده النجفي صاحب جواهر الكلام.

وتعني الحكومة أن يوسع دليل أو يضيّق - تعبداً لا حقيقة - من موضوع دليل آخر عبر أشكال عدّة، فالآية تقول: إن الربا حرام، أما الرواية فلا تنصّ على حلية الربا بين الوالد وولده، بل تقول: إن ما بين الوالد والولد ليس بربا، فهي تضيّق موضوع الحكم، هادفة بذلك نفي الحكم نفسه، ونفي الموضوع ليس حقيقة، لأن ما بين الوالد والولد يسمى ربا حقيقة، بل هو اعتباري تعبدى ما شئت فسمّ، وقد تطوّر درس هذه النظرية جداً في

القرن الأخير.

وهناك دراسات موسعة حول هذه النظريات الأربع وتحليلات طويلة وشروط وأحكام، كلها تقسب عادةً إلى تلك المرجعية المشرعة لهذه النظريات وهي المرف، وأنه هو الذي يقوم بذلك حينما يواجه ظواهر التعارض.

وإذا كان السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) قد سَمَّى حالات الجمع العربي بالتعارض غير المستقر، أو سَمَّاهُ غيره بالبديوي، أي الذي يبدو للوهلة الأولى ثم يتلاشى، فإن علماء الشيعة قبله وبعده يصرون على إخراج هذه الحالات عن دائرة التعارض، أي أنهم يمتنعون أن حالات من هذا النوع لا ينبغي أن نسميها تعارض، فالتنصوص غير مختلفة أبداً، إنما هو وهم اختلاف، وبذلك - ودعاً واحدة - نزول من أمامنا آلاف حالات التعارض، إذ سيتركز مفهوم جديد يحصر اختلاف الحديث وأمثاله بدوائر ضيقة جداً، وهذا مكسب عقدي شهيم، كان يفتكر في بداياته الطوسي في الاستبصار.

إذن، فإخراج حالات الجمع العربي عن دائرة التعارض، سوف يحصر الدائرة بمجال ضيق، وسوف نرى أنه سيهبط أكثر فأكثر كلما تمرقنا على سعة تطبيق قاعدة الجمع في المكر الإمامي<sup>(١)</sup>.

هناك هي حالات التعارض والاختلاف؟ وما العمل معها حيث لا وجود لقانون

التوفيق العربي؟

بشيد أصول الفقه الإمامي نظرية التعارض على مرحلتين:

الأولى: القاعدة الأولية المبدئية.

- ١- حول نظرية الجمع العربي وما يتعلق بها راجع: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٤٢٠ - ٤٢٥؛ والأشتياني، بحر الفوائد ١٤: ٢٥؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٤٩٦ - ٤٩٨؛ والمشتكيني، حواشي الكفاية ٥: ١١٢ - ١٦١، والأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٧٥٢ - ٧٥٩؛ والفائسي، فوائد الأصول ٤: ٧١ - ٧٥٢؛ والمراقبي، نهاية الأفكار ١: ١٢٢ - ١٧٠؛ ومقالات الأصول ٢: ٤٥٦ - ٤٦٥؛ والأصول (٢): ٢٤٢ - ٢٥٤؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٣: ٢١٧ - ٢٢٩؛ والطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢٧٤ - ٢٨٢؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ١١٣ - ١١٨؛ وكنهايكاسي، إفاضة الموائد ٢: ٢٥٠ - ٢٥٧؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ١٦٥ - ٢١٦؛ ومباحث الأصول ٥: ٥٧٨ - ٦٠١؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٥١ - ١٥٩، والحلقة الثالثة ٢: ٣٢٢ - ٣٦٥؛ والعميني، معتمد الأصول ٢: ٢١٩ - ٢٧٧؛ وتفتح الأصول ٣: ٤٥١ - ٥١٦؛ والضيوي، مصباح الأصول ٢: ٢٤٦ - ٢٥٢؛ ودراسات في علم الأصول ١: ٣٦٤ - ٣٨٦؛ والهادية في الأصول ١: ٣٠٢ - ٣٠٨؛ والبيجوردي، منتهى الأصول ٢: ٧١٨ - ٧٢٤؛ والبيجوردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٦٢ - ١٦٥؛ والديكيم، حقائق الأصول ٢: ٥٥٢ - ٥٥٧؛ وصنقر علي، المعجم الأصولي: ٤٧٦ - ٤٨٧، ٥٤٢ - ٥٥٠؛ والشيرازي، أصول الأصول ٣: ٥٠٥ - ٥١٩؛ والقمي، تصديق الأصول ٢: ٤٤٦ - ٤٥٠، والأراكي، أصول الفقه ٢: ٤٦٦ - ٤٦٩؛ والكوه كمر، المحجة ٢: ٤٧٧ - ٤٨١؛ والإصفهاني، رسالة الوصول: ٨١٦ - ٨٢٢.

## الثانية: القاعدة الثانوية الطارئة

ويذهب أغلب العلماء - حسب الظاهر - إلى أن القاعدة الأولية، التي نستعملها ونحن مع الأدلة نفسها، ومع أدلة حجية خبر الواحد والظهورات و... هي قاعدة التساقط، فإذا استقرّ التعارض بين حديثين، ولم يمكن إيجاد سبيل للتوفيق العرفي بينهما كانت القواعد الأولية حاکمة بتساقطهما، وعدم الأخذ بأيّ منهما، وإن كان هناك رأي بالتخيير بينهما، بالأخذ بأيّ واحد منهما.

لكن المسألة أن هذه القاعدة مجرد قاعدة تحثية أولية، ذلك أن هناك قاعدة ثابتة تطرأ عليها، وتظلّ هي القاعدة النشطة على الدوام، وحيثما تمثل القاعدة الثابتة أو تعجز عن الشمول والاستيعاب لحالة من الحالات، فإن القاعدة الأولى تلتقط أنفاسها لتفعل من جديد، ويكون الحكم حكمها.

وتبنى القاعدة الثابتة على أركان ثلاثة.

الأولى: قاعدة الطرح، فإذا كان الحديث معارضاً للقرآن الكريم طرحناه، ولم يأخذ به، بل ظللنا على العمل بما تقتضيه الآيات الكريمة، فالذي يسقط هنا هو أحد طريقي المعارضة وهو الحديث، أما الثاني - وهو النص القرآني - فيبقى على حاله يؤخذ به، وشعدي هذه القاعدة إلى كل دليل عارض يقيناً قطعياً.

الثانية: وإذا لم يكن الحديث معارضاً للكتاب العزيز، بل كان معارضاً لحديث مثله مثلاً، فالقاعدة هنا هي الترجيح، أي ترجيح أحد الحديثين على الآخر. وهذا الترجيح ليس اعتباطياً، بل له صوابه في المكر الأصولي الشيعي، وأبرز علامات الترجيح هي:

أولاً: إذا كان أحد الحديثين متفقاً تماماً مع القرآن، فيما كان الثاني مختلفاً، لكن لا اختلافاً تاماً حتى يطرح من رأس، بل اختلافاً جزئياً، بمعنى أنه كان أصيب دائرة من النص القرآني، ولولا وجود الحديث المعارض له، لعصص هذا الحديث الآية القرآنية بناء على القاعدة التي اشتهرت بين متأجري علماء الإمامية من أن خبر الواحد يحصص القرآن، وإن ذهب بعض متقدميهم إلى رفض ذلك، كما ألمحنا إليه في الفصل الثاني من هذا الكتاب... ففي حالة من هذا النوع يعتبر الخبر الموافق تماماً للقرآن راجحاً والآخر مرجوحاً فيطرح.

ثانياً: إذا كان أحد الحديثين موافقاً - في المضمون - لرأي أهل السنة، فيما كان الآخر مخالفاً، اعتبرت المعارضة عنصر ترجيح للرواية، وطرحت الرواية الموافقة تماماً<sup>(١)</sup>.

١- يدعي البههاني نواتر الروايات بتروك ما عمله أهل السنة، انظر: العاشية على مجمع الفائدة والبرهان: ٦٤٢.

ويسمّي بعض العلماء هذا النوع من المرجحات الراجعة إلى مضمون الرواية وموافقته للقرآن أو مخالفته لأهل السنة بالمرجحات المضمونية الداخلية.

ثالثاً: إذا كان الراوي في أحد الخبرين أكثر وثاقة أو عدالة أو . من الراوي في الخبر الثاني، ترجّح الأول، ويسمّون هذا النوع من المرجحات بالمرجحات الصدورية أو المرجحات السندية، أي كل ما يرجع إلى قوة سندٍ أمام سندٍ آخر.

رابعاً: لو كان أحد الخبرين ذا شهرة روائية أكبر من الثاني، بحيث كان الثاني غير مشهور كذلك (وقد شرحنا سابقاً الشهرة الروائية)، أخذ بالمشهور وعدّ مرجحاً، وقد يسمّون هذا النوع من المرجحات بالمرجحات الخارجية.

إلى غيرها من مرجحات، وثمة بحوث كثيرة هنا في عدد المرجحات، وفي ترتيبها، فأي مرجّح هو الذي نبدأ به وآية المؤخر؟ حربٌ حديث موافق للقرآن لكنه مخالف لأهل السنة<sup>(١)</sup> فما العمل فيه؟ وفي شرعية بعضها، وفي ضوابطها وأحكامها، بما لا يعني هنا، بل يرجع إلى تفاصيل علم الحديث أو علم أصول الفقه، إنما بأحد ما يتصل بكلية دراستنا.

الثالثة: التخيير، بأن يؤخذ بأحد الخبرين المتعارضين دون إعمال مرجحات، وتنبس هذه النظرية إلى جماعة منهم الكليني من القدماء<sup>(٢)</sup> والحراساني من المتأخرين<sup>(٣)</sup>، وثمة أبحاث مطوّلة هنا أيضاً تركها فعلاً.

لكن السؤال من أين أتت النظرية الثانية، وما هو دليل شرعيتها؟ والجواب هو الأحاديث نفسها، فهي التي دلّتنا على طرح مخالف القرآن، وهي التي دلّتنا على المرجحات مثل خبر رزاة وعمر بن حنظلة، وهي التي حدّثتنا عن التخيير<sup>(٤)</sup>.

١- بشيخ في الفكر الشيعي التخيير من أهل السنة «بالدلالة» وعن الشيعة بـ«الخاصة»

٢- الكليني، الكافي ١: ٩.

٣- الحراساني، كفاية الأصول: ٥٠٦.

٤- حول نظرية التعارض المستقر وأحكامه راجع، الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٤٣٦ - ٤٥٧؛ والأشتياني، بحر الفوائد ٤: ٢٥ - ٦٨؛ والمفيد المجهّد، مفاتيح الأصول: ٦٨٢ - ٧٢٠؛ والحراساني، كفاية الأصول: ٤٩٩ - ٥٢٥؛ والمشكليني، حواشي الكفاية ٥: ١٦٢ - ٣٦٦؛ والأتصاري، فرائد الأصول ٢: ٧٩٠ - ٨٢٤؛ والنائيني، فرائد الأصول ١: ٧٥٢ - ٧٩٥؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٢٣٠ - ١٤٢٢؛ والطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢٨٢ - ٣٩٨؛ والكلهباكاني، إحصاء العوائد ٢: ٣٥٨ - ٣٩٩؛ والأراكي، أصول الفقه ٢: ٤٣١ - ٤٦٥؛ والبيجنودي، منتهى لأصول ٢: ٧٥٤ - ٧٩٠؛ والمراقشي، نهاية الأفكار ٤: ١٧٠ - ٢١٤؛ ومقالات الأصول ٢: ٤٦٥ - ٤٨٨؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٢١٩ - ٤١٨؛ ومباحث الأصول ٥: ٦٠٦ - ١٧٥٩؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية ١: ٤٥٩ - ٤٧٤، والحلقة الثالثة ٢: ٣٦٦ - ٤٠٧؛ والخميني، معتمد الأصول ٢: ٣٧٩ - ٤١٩؛ وتنقيح الأصول ٢: ٥١٧ - ١٥٨١؛ والحويشي،

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

نعم، لباقر الصدر رأي في أن الأدلة النصية المؤسسة للقاعدة الثانوية في الترجيح يمكن استنباطها - أو بمضها - بالتحليل العقلاي من داخل أساسيات القاعدة الأولية، وبهذا تتوافق مع معطيات النصوص ومعطيات التحليل العقلاي أيضاً<sup>(١)</sup>، وهذه نقطة جديدة في الفهم العقلاي لظاهرة السنة.

## مفصليات مقولة السنة في نظرية التعارض

ونحاول هنا رصد مفصليات محورية في نظرية التعارض سيما ما فيه بعض الآراء الجديدة، ترشدنا إلى معالم في هذه الحقبة من تاريخ نظرية السنة أبرزها:

### ١ - نظرية رفض الاختلاف الواقعي ومنهج التعامل بين العقل والنص

تقوم تمام نظرية اختلاف الحديث عند الشيعة على افتراض عدم وجود تعارض واقعي وحقيقي في مصدر التشريع، فلا الله سبحانه عنده أحكام متعارضة، ولا النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام يعطوننا أحكاماً واقعية متعارضة، فالجميع معصومون عن الخطأ، وأهل البيت معصومون عن الذنوب أيضاً، لا يكذبون ولا...  
وهذه البنية التحتية الكلامية تجعل نظرية التعارض برمتها تعاملاً مع تعارض يبدو لنا، أي أن المعطيات والوثائق التي وصلتنا هي التي أعطت تعارضاً لا أن الشرع الإلهي متعارض، بل هو تام صحيح.

والأساس عينه الذي أسهم في إنتاج هذه البنية التحتية هو الذي يحل مشكلة العقل والنقل، فالإمامية لا ترى تعارضاً بين أجزاء الدين بمس من جهة ولا تعارضاً بين مباني الدين وهم أئمة المسلمين المعصومون، كما لا ترى تعارضاً بين الشرع والواقع، ولا بين الشرع والعقل، فأَي نص روائي يحدثنا بما يحالف الواقع يعتبره غير صادر عن المشرع أو أنه صدر دون أن يراد مصمونه على نحو الجدّ والحقيقة، كما لو صدر إكراهاً أو تقيّة أو... لماذا؟

لأن الدين لا يصادم الحقيقة الخارجية، وللمسبب عينه لا يصادم العقل، فكل ما

مصباح الأصول ٢: ٢٦٥ - ٤٢١؛ ودراسات في علم الأصول ١: ٣٨٧ - ٤١٧؛ والهداية في الأصول ٤:

٢٠٩ - ٣٦٣؛ ومحقق داماد، المحاصرات ٢: ٢٧١ - ٣٦١؛ والبروجردى، العاشية على كفاية الأصول ٢:

١٦٥ - ١٩١؛ والعكيم، حقائق الأصول ٢: ٥٥٧ - ٥٩٩؛ وصنقر علي، المعجم الأصولي: ٢٣٩ - ٢٤١،

٢٧٧ - ٣٧٨، ٢٨٥ - ٢٩١؛ والشهراري، أموار الأصول ٣: ٥٢٣ - ٥٩٢؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ٤٥٠ -

١٥١٨ والكريم كرمي، المحبة ٢: ٤٨١ - ٤٨٧.

١- الصدر، بحوث في علم الأصول ٢: ٤١٤ - ٤١٨.



توصل إليه العقل باليقين - لا بالظن والتخمين - لا يمكن أن يصدر من المشرعين الدينيين ما يخالفه، ومعنى هذا كله أن أي حديث يخالف الواقع والحقيقة الخارجية أو يخالف العقل القطعي يجب طرحه جانباً أو إيكال علمه إلى أهله، وهي العبارة المشهورة في الموروث الإمامي، أو إعمال يد التأويل والتطويع فيه، من هنا كان بالإمكان تأويل نصوص التجسيم والتشبيه لله تعالى لأنها تخالف العقل، وكان بالإمكان عند الإمامي تأويل النصوص التي تحالف المصنعة في الأنبياء والأئمة، لأنها تخالف الدليل العقلي القطعي على عصمتهم.

ومعنى ذلك كله أن نظرية التعارض الشيعية مؤسسة كلامياً على أركان ثلاثة: ١ - عدم التهافت الداخلي في الدين. ٢ - عدم مخالفة النقل للحقيقة الخارجية. ٣ - عدم مخالفة النقل للعقل.

والجزء الهام على الصعيد الميداني لهذا المنصر البنائي في نظرية التعارض هو قدرة العقل على تطويع النصوص وتأويلها عندما يواجه حكماً عقلياً حاسماً، وإذا أردنا تحليل هذا المنهزم فلا مفر أمامنا من رصد مقولة الظهور اللغوي في الفكر الاجتهادي الإمامي، فقد أسر علماء أصول الإمامية على أن غالبية نصوص الكتاب والسنة ظنية الدلالة، وعندما تكون كذلك فلا يمكنها مجازمة محتكم يقينياً كحكم العقل، فالعقل الأصولي الإمامي عزز - بتأميمه نظرية الظهور على نطاق واسع - مقولة تقديم العقل على النص، فقد بدت اللغة أصعب من أن تواجه عقلاً حاسماً، وهذه هي تقاعلات نظريات الكلام واللفظ والأصول الشيعي<sup>(١)</sup>.

لكن من بين هذا المسار الشيعي العام المؤلف للمنهج الاعتزالي في التراث الإسلامي المؤسس على نظرية المجاز، كانت هناك انتعاضتان ثوريتان ترفضان رسم المشهد على هذه الشاكلة وهما:

١ - الانتعاضة الأخيارية: وقد قلبت هذه الانتعاضة - كما درسناها سابقاً - المشهد رأساً على عقب، فرفعت درجة اليقين في الدلالة النقلية من جهة فيما خفضت درجته في معطيات العقل باستثناء قليل منها، وبهذا أنقبت الأحكام من حيث تطبيقها وإن بقيت القاعدة من حيث نظريتها، أي تقدم اليقين على الظن، فقد انحار اليقين هذه المرة لصالح النص، فبدأ أكثر استحكاماً مما أرادت المدرسة السائدة في الفكر الإمامي، فيما لم يحظ العقل غالباً سوى بظنون وأوهام.

١- تريد من الاطلاع راجع: السيد المجاهد، مضائق الأصول ١٦٨٠ والصادر، دروس في علم الأصول، الطبعة الثانية: ١٤٤٨؛ وبحوث في علم الأصول ٧: ٢٥

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ب - الانتفاضة التفكيرية: التي يشير لاحقاً إلى التعريف بها عند الحديث عن الظن العقدي في الفصل السابع من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى، لقد ذهبت المدرسة التفكيرية الخراسانية المعاصرة (ق ١٤ - ١٥ هـ) إلى التفكير في الفلسفة والعقليات، وأدنتها أقل شدة مما هي عليه، شبه ما فعلته الأحمارية، ولهذا تأثرت نائفة التفكيرين على نظرية التأويل، انطلاقاً من أن نظام الدلالة اللغوي لا يمكن أن يقوم على شواهد تمدد من المفهوم البادي في النص، لكنها تقوم على تراكم مقدمات نظرية تحليلية قد نحتاج البشرية إلى عمر طويل للوصول إليها، فلا يمكن أن يتكلم متكلم بكلام يبدو من ظاهره في مئات المواضع أنه يقول بجسامة المعاد فيما يمتد - لكي يكشف لمخاطبه عن مراده - على شواهد عقلية نظرية تحليلية، احتاج أسلمون لقرون حتى يكتشفوها مع الفلاسفة في أدلتهم على روحانية المعاد، إن هذا النظام اللغوي مشوه جداً لا يمكن الاعتراف بأن النص الديني قام على أساس منه<sup>(١)</sup>.

لكن - ومبدأً عن هذه الجوّ - لم يخلق موضوع العقل المدرسة الأصولية كثيراً، والسبب في ذلك تركيزها على النصوص ذات الطابع التشريعي، والملف الشرعي ملف معلق في العقل الشيعي، بمعنى أن مجال ظهور العقل إليه محدود، فالكشف عن علل الأحكام صعب للغاية، وليس الحال كما في بعض مد رس المقه السني، لهذا يندر أن يعارض العقل النص وفقاً لهذه البنية الأصولية.

ومن هذا المنطلق ينظر رجال المدرسة الكلاسيكية شيعياً إلى ما تسميه الدراسات الجديدة حكم العقل في قضايا الاجتماع والنفس و نظرة رينة، لا تتعدى اعتباره ظناً وتخميناً، لأن حكم العقل اليقيني يجب أن يكون قائماً - عندهم - على براهين عقلية ذات طابع أرسطي، وهذا ما يصعب - إن لم يكن من المستحيل - عالياً إقامة نماذج له. من هنا، يندر أن نجد في نظرية التعارض الشيعية - نظرياً وعملياً - نماذج من معارضة العقل للنص في الدائرة التشريعية، مما جعل هذا الموضوع مسكوتاً عنه بعض الشيء، ومعيباً - لبدايته من وجهة النظر المدرسية - عن موضوع احتلاف الأحاديث و - وهذا ما نعتقد أنه بحاجة إلى إعادة نظر ومريد الاهتمام، لا نخوض فيه فعلاً.

## ٢ - منهج التفسير التاريخي لظاهرة التعارض

لم نجد في دراسات أصول المقه الإسلامي المهتمة بمعضلة تعارض الأخبار دراسة

١ - حول نظريات المدرسة التفكيرية في هذا المسار ر جع مجلة نصوص معاصرة، العدد ٢، ٢، حيث خصصت ملفاً لذلك.

تاريخية جادة لظاهرة التعارض وأسبابها وعمولها و.. باستثناء ما ذكره السيد محمد باقر الصدر (١٤١٠هـ) في بعض دوراته البحثية، حيث ذكر عدّة أسباب لهذه الظاهرة. لكن الصدر - فيما توجّبه كلماته التي ورد بها هذا البحث - دخل الموضوع انطلاقاً من خطورة معضل التعارض<sup>(١)</sup>، ذلك أنه يشكك في أساس المذهب الشيعي، إذ كيف يكون أئمة أهل البيت عليهم السلام معصومين ويكون لكل واحد منهم رأي إذا مثل، إن ذلك أكبر شاهد على أنهم لم يكونوا سوى مجتهدين، مما يبرر ظاهرة التعارض، ورغم أن الصدر ينأى بنفسه عن الحديث عن موضوع العصمة، موحياً أنه يريد تحليل أسباب التعارض<sup>(٢)</sup>، إلا أن هذا المدخل - لوحده - كسيل بأن يقتنعنا أن الصدر قد سقط تحت وطأة القبلات الأيديولوجية لتفسير هذه الظاهرة، ولهذا جاءت أسبابها عنده منسجمة جميعها مع الأسس الكلامية الشيعية.

ولا أعني بذلك أن على الصدر أن يناقش مبادئه المقدية، فهذا شأنه الخاص، إنما أعني أنه دخل دائرة بحث تاريخي ولكن ضمن سياق أيديولوجي دهاعي، وهذا ما يحطي ببحثه سمّة خاصة مهما كان تقييمنا له. يصح الصدر في نظريته التاريخية إيمانية أسباب أتت إلى ظاهرة التعارض، وهي أسباب معروفة، إلا أنه قام بجمعها وتوظيفها بدرجة جيدة وهي:

١ - الجانب الذاتي للتعارض، والذي يعني به الصدر توهم الباحث للتعارض لعقل ذاتي، فيما لا يكون هناك تعارض حقيقي موضوعياً<sup>(٣)</sup>.

٢ - تعبر أحكام الشريعة عن طريق التسخ، إذ ظاهرة التسخ تعطي دلالة على تعارض نصين، لكن الصدر يحصر التسخ بمصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويرى هذا السبب مفسراً لبعض نصوص تلك الفترة فقط<sup>(٤)</sup>.

٣ - ضياع القرائن، بمعنى أن كثيراً من النصوص إنما تبدو لنا اليوم متعارضة لحصول ظاهرة تقطيع في الرواية، أو ضياع شواهد كانت متوفرة، أو حصول نقص في نقل الرواية بحيث لو كانت تلك الشواهد موجودة لما تصوّرتنا وجود تعارض، وهذا المسار التاريخي لنقل الأحاديث هو الذي سنّب ذلك<sup>(٥)</sup>.

١- نقلنا سابقاً اعتراف مثل الأعرجي بعدم سلامة حكم من التعارض، فراجع له: وسائل الشيعة في أحكام الشريعة، ٤.

٢- الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٢٨.

٣- الصدر نفسه: ٢٩.

٤- الصدر نفسه، ٢٩ - ٣٠.

٥- الصدر نفسه: ٣٠ - ٣٢.

## نظرية العنة في الفكر الإسلامي الشيعي

- ٤ - ظاهرة تصرف الرواة والنقل بالمعنى، وهي ظاهرة يحيل إليها المصدر أحد أسباب التعارض الذي نراه اليوم، لأن نقل الحديث بالمعنى أو عدم اكتراث الراوي بالنقل قد يخلق خللاً في النص يقضي إلى تصادمه مع رواية أخرى، سيما وأن الثقافة اللغوية لبعض الرواة قد لا تكون مساعدة له على نقل تمام المعركة التي سمعها في الرواية<sup>(١)</sup>.
- ٥ - التدرج في البيان، بمعنى أن أهل البيت عليهم السلام لم يكونوا يعرضوا الحكم دفعة واحدة بتمام تفاصيله، بل يعرضوه بالتدرج، ففي كل مناسبة قسماً منه، بما يوحي بالتعارض، كما يشهد بذلك تتبع النصوص تاريخياً<sup>(٢)</sup>.
- ٦ - ظاهرة التقية التي تدفع الأئمة عليهم السلام إلى التصريح بأحكام متضاربة وفق النظرية الشيعية<sup>(٣)</sup>.
- ٧ - ملاحظة ظروف الراوي، بمعنى أن طبيعة السؤال تقتضي ظروفًا، فالإمام يجيب تبعاً لهذه الظروف، وربما سئل عن الموضوع نفسه في ظروف مختلفة فأجاب بجواب مختلف، فيبدو لنا الأمر تعارضاً<sup>(٤)</sup>.
- ٨ - الدس والتروير، هرب رواية مدسوسة هي التي خلقت لنا التعارض المتوهم ولولاها لكانت النصوص ملتزمة<sup>(٥)</sup>.
- وفي هذه الأسباب الثمانية يأتي المصدر بشواهد أو بتحليل عقلاني للأمور على أية حال، درس التعارض تاريخياً يحتاج بالتأكيد إلى محاولة أهم بكثير من محاولة المصدر، وبمبدأ أيضاً عن السياق المذهبي.

## ٣ - نظام التوفيق ومشاكله

من معالم نظرية التوفيق مقولة التخصيص أو التقييد، وقد فصل العلماء بين المحصن المتصل بالنص كأن يقول المتكلم: «اعتق رقية مؤمنة»، فيكون الإيمان تخصيصاً للرقبة أو تقييداً، والمحصن المنفصل كأن يقول: «اعتق رقية» ثم بعد ساعتين يقول: «لا تعتق الرقية الكافرة».

وقد أخذوا بالتخصيص في العاليتين معاً، وهذا ما أوجب بروز ظاهرة ملقطة للنظر، فعلماء الناس وعامة عرفهم إذا أرادوا أن يخصصوا فإنهم يخصصون بالمخصص المتصل.

١ - المصدر نفسه: ٢٢ - ٢٣.

٢ - المصدر نفسه: ٢٣ - ٢٤.

٣ - المصدر نفسه: ٢٤ - ٢٨.

٤ - المصدر نفسه: ٢٨ - ٢٩.

٥ - المصدر نفسه: ٢٩ - ٤١.

أما المنفصل فهم غير معقدين عليه، سيما إذا كان العاقل الزمني بين العام والخاص كبيراً، وعدم العادة هذه يقر بها حتى السيد باقر الصدر المناصر لنظرية التخصيص بمعناها الواسع هذا.

ومعنى هذا الكلام أن رواية إذا جاءت عن الإمام علي عليه السلام وكانت عامة، يمكن أن يكون مخصصها (لا ناسخها) <sup>(١)</sup> رواية أخرى في عصر الإمام العسكري أواسد القرن الثالث الهجري، فهل يسمى هذا تخصيصاً أم أنه عدول عن القانون الأول عن الناس؟ لم يعبّر أصول الفقه الشيعي المتأخر - في المعروف - بين الأمرين وبرهن على الشمول باليقين بأن أهل البيت عليه السلام استخدموا هذه الطريقة ولو لم تكن متعارفة بين الناس، والشواهد كثيرة، وأظن أن هذه الشواهد هي نفس النصوص المتعارضة، لأن كثرتها توجب - عندهم - اليقين بصدر ولو بمصها، مما يؤكد الظاهرة، بشكل أو بآخر.

إلا أنه في العترة المتأخرة ظهر صوت يناهض في هذا الموضوع، وهو كلام العلامة محمد حسين فضل الله، وإن لم نجده منسجماً معه في تطبيقاته الفقهية كلها، إنه يرى أنه لا يمكن لتكلم أن يصدر عاماً عندما يسأل عن موضوع ويجهب عنه للسائل، ثم يصدر بعد مائتي عاماً حاصراً في إطار جوابه لسائل آخر من منطقة أخرى. إن هذا ليس نظاماً دلالياً صرفياً، ولا يمكن للمعرف أن يفهمه <sup>(٢)</sup>.

ولا يقدم لنا فضل الله حلاً لهذا المعضل، إذ باعتقاده أنه لو أخذ بنظرية فصل الله أو تساؤله لتغيرت الكثير من الفتاوى. بل أعتقد أنه كان ينبغي للعقده أن ينقلب انقلاباً كبيراً، لهذا بدا الموضوع عند فضل الله تساؤلاً نقدياً أكثر منه نظرية متكاملة.

على أية حال، فنظام الجمع العرفي يواجه هذه الظاهرة، مهما هسرها. أضف إلى ذلك ملاحظة نقدية خاصة، تنحصر في أن نظام الجمع العرفي في المكر الأصولي الشيعي لم يراع في التطبيق أحياناً مقولة معتد أن العقلاء يؤكدون عليها، وهي أن تتحمل أطراف التعارض النتيجة النهائية، فإذا جاءت رواية تقول: يجب الصلاة، ثم جاءت رواية أخرى تقول: وجوب الصلاة مشروط بالبلوغ، فإن الجمع بينهما بتقييد وجوب الصلاة المطلق في الأولى بحالة البلوغ يبدو مألوفاً، لأن الإنسان لا يذكر عند كل كلمة تمام جهود الحكم، بل قد يحيل بعضها على قيود سبق ذكرها مثلاً، أما لو جاء حديث يقول: للأب أن يستبد بزواج ابنته، ثم جاء حديث ثانٍ يقول: للبنات الاستبداد بزواجهن، ثم جاء

١- ثمة بحوث هنا تعرضوا لها في أن المخصص الذي يأتي بعد أو قبل حصول وقت العمل بالعام هل يكون تخصيصاً أم نسخاً؟ وغيرها فلا يدخل في بحثها.

٢- محمد حسين فضل الله، المنهج الاستدلالي: ٢٨.

ثالث يقول: الأمر في زواجها إليهما معاً، ثم جاء رابع يقول: للبكر التوافق والثيب الاستبداد، ثم جاء خامس يقول: أمر البكر بيد والدها وأمر الثيب بيدها، فإن الجمع بينها يجعل البكر بالتوافق مع الأب والثيب بالاستبداد لا تتحملة بمص هذه النصوص، إذ سيبدو قائلها معزراً بالسائل أو غير منطقي في إجابته تلك، أو يبدو جمعنا قائماً على محض افتراضات تريد التوفيق لا مغطيات حقيقية، ولهذا فعامة الناس - وحتى المؤرخين - حينما يواجهون نصوصاً كهذه يسقطونها.

ولذلك وجدنا في الآيات التطبيقية بها خرجت بالكثير من العناوى التي لا يمكن لأحد أن يفهمها أو يحتملها لبعض النصوص ذات لدخل في تكوين الفتوى، وهذه ملاحظة نقدية أساسية أترك بحثها لمكان آخر، وليس هذا هو مرجع تحفظ بعض العلماء على تأويل الآيات والروايات، مما دفعه لاشتراط إمكان حصول الرواية للتأويل<sup>(١)</sup>.

#### ٤ - معارضة الحديث للقرآن والمفهوم الجديد

تحضع في الفكر الإمامي مسألة المعارضة الحديثية للقرآن الكريم لقانون النسب الأربع المنطقي، إذ يرى العلماء أن النسبة بين الحديث والقرآن لا تخرج عن حالات أربع هي:

- ١ - نسبة التماوي: فالنص القرآني يقول: تحب عمرة التمتع، والنص الحديثي يقول: عمرة التمتع واجبة، لا يزيدان عن ذلك ولا ينقصان بها غير النتيجة، ومن الواضح هنا أنه لا يوجد اختلاف فيأخذ بهما معاً دون أي محدود.
- ٢ - نسبة العموم والخصوص المطلق: بأن يكون النص الكتابي أو الحديثي أوسع دائرة من النص الآخر، وهما يقدم النص الأصيق دائرة على ذلك الأوسع، بلا فرق بين كون الأوسع قرآناً أو حديثاً، وذلك لقانون الجمع العربي عبر نظريات التخصيص والتقييد...

٣ - نسبة العموم والخصوص من وجه: بمعنى أن يكون هناك نقطة يتحدثنان معاً عنها، فيما يختص الحديث بنقطة أخرى لا يتحدثن عنها القرآن، ويختص القرآن بالحديث عن نقطة لا يتطرق إليها هذا الحديث.

وهنا نقطة الاشتراك إن كانا متوافقين فيها فالأمر واضح، إذ لا معارضة، أما إذا كانا مختلفين فالمعروف بين الإمامية هو سقوط حجية النص القرآني والحديثي في هذه

١ - هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والحديثين، ٢٩٢ - ٢٩٣، ٦، ٣؛ والموسوعات في الآثار والأخبار: ٢٨٣ - ٢٨٤.

النقطة بالخصوص، وبقاء الحجية لهما في نقاط الامتياز، أي أن هناك نوعاً مما يسمى بالتمييز في الحجية، فحديث واحد يصمه حجة ونصفه غير حجة، ولهذا الموضوع دراسات مطوّلة لا تعيننا.

٤ - نسبة التباين التام: بأن تقول الآية مثلاً: تجب صلاة الظهر، ويقول الحديث: لا تجب صلاة الظهر، ويتمذر الجمع العربي بينهما، فهنا تقع الممارسة، ويقول العلماء: إن المفروض طرح الرواية جانباً لمعارضتها للكتاب

هذا المنهج القائم على مقولة النسب الأربع المنطقية يقلل كثيراً من مخالفة الحديث الموجود بين أيدينا للكتاب الكريم، إذ قلما تجد نصاً يباين مباينةً تامةً القرآن، بحيث تفقد المباينة صريحة وجريئة وواضحة لا مجال للتأويل العربي فيها، خصوصاً في دائرة العمليات كالفقه والأخلاق حيث يمنع لمكر الشيعي من مقولات اكتشاف الملاك ... فتبقى الأمور مفتوحة.

إلا أن السيد باقر الصدر وشاركه في الفكرة أمثال السيد محمد حسين فضل الله والسيد علي السيستاني و...<sup>(١)</sup> ذهب إلى أن معاملة الكتاب لا تعني ذلك، بل تعني مخالفة الروح العامة للقرآن الكريم، وما لا يكون له شبهة أو نظير في الكتاب.

ولأهمية هذه النظرية ننقل من الصدر حين يقول: «لا يبعد أن يكون المراد من طرح ما خالف الكتاب الكريم، أو ما ليس عليه شاهد صريح، طرح ما يحالف الروح العامة للقرآن الكريم، وما لا تكون بظائره وأشباهه موجودة فيه، ويكون المعنى حينئذ أن الدليل الظني إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العام لم يكن حجة، وليس المراد المخالفة والموافقة الموضوعية الحديثة مع آياته، هيئلاً لو وردت رواية في دم طائفة من الناس وبيان حسنهم في العلق أو أنهم قسم من الجن، قلنا، إن هذا محال مع الكتاب الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً ومساواتهم في الإنسانية ومسؤولياتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم، وأما مجيء رواية تدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فهي ليست مخالفة مع القرآن الكريم، وما فيه من الحث على التوجه إلى الله، والتقرب منه عند كل مناسبة، وفي كل زمان ومكان، وهذا يعني أن الدلالة الظنية المتضمنة للأحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لأصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون - بشكل عام - موافقة مع الكتاب وروح تشريعاته العامة، خصوصاً إذا ثبتت حجيتها

١- الصدر، بحوث في علم الأصول ٧، ٢٢٢ - ٢٢٥، ومباحث الأصول ٥: ٦٥٢ - ٦٥٢؛ والسيستاني، الرائد في علم الأصول ١١ - ١٢؛ وانظر: هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين: ٣١٤؛ ولا حظ - لرصد من الاطلاع - كلام حسين إمامي كاشاني في أصول الإمامية ٤٦ - ٤٧.

بالحساب نفسه» (١).

ولا يجدر الاستهانة بنظرية كهذه، إذ إنها ستسمح المجال للإطاحة بعدد أكبر من نصوص السنة انطلاقاً من معارضتها للقرآن، فما يتعلّق عنه المصدر من الرواية التي تدم طائفة من الناس ليس مثلاً افتراضياً بل هو مثال واقعي، إذ هناك رواية في الأكراد وأنهم قوم من الجن كشف عنهم النطاء (٢)، ولذا أهتت بعض الفقهاء بكراهة التزويج منهم بل والتعامل معهم اقتصادياً (٣). ومن الواضح أن هذه الرواية لو أردنا أن نتعامل معها طبق منهج التعارض السائد لفننا: إنها تحصر أو تقيد ما دلّ على إكرام كل بني البشر على أبعد تقدير.

ونحن نعتقد بأن بعض الآراء غير المألوفة التي طرحها على سبيل المثال كل من الشيخ محمد مهدي شمس الدين والمسيد محمد حسين فصل الله والشيخ يوسف صابري تعود إلى هذه النقطة بآراء لمن راجع مباحث بحثهم الفقهي وتطبيقاته، فالموضوع ليس موضوع جسم آية أو جسم رواية تتعامل حرفياً معها، بل موضوع مصموني يعود لروح التشريع، فأنت تصع الرواية هنا أمام جماع معطيات النص القرآني ولا تبحث عن آية خاصة لتعطيلك دلالة، فتقيس نسبتها إلى الرواية وهذه الفرعة المقاصدية والروحية في التشريع من شأنها أن تخلق ثورة في نهج التعامل مع السنة، وإذا لم تكن فعلت ذلك مع المصدر، أو فعلته بشكل بسيط مع غيره، فإن ذلك ربما يعود لعدم الجرأة على تعميل هذه المذولة، أو يعود لعدم وجود ضوابط محددة لها بعد.

١- المصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٢٣ - ٣٢٤.

٢- الكليني، الكافي ٥: ٢٥٢؛ ووسائل الشيعة ٢٠: ٨٣ - ٨٤.

٣- انظر على سبيل المثال: العلي، الجامع للشرائع: ٢١٥؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٨٦.



## الملف الثالث

### تأثير نظرية السنة في العصر الحديث على تطور الدرس الرجالي والدراني

شهد علم الرجال تطوراً نقدياً ملحوظاً في القرون الأخيرة، لكنه بقي معيماً إلى حد كبير - بعد عصر التشدد أيام الأردبيلي (٩٩٢هـ) وأنصار مدرسته - عن ساحات الممارسة الميدانية، وإذا أخذنا على سبيل المثال الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) وراجعنا مصنفاته الفقهية مثل المكاسب، والطهارة، وانقضاء و... لتأكد لدينا أن السند لم يكن له حضور فاعل في العقل الاجتهادي، هذا فضلاً عن المصنفات الأخلاقية والفلسفية والكلامية و... وهذا يعني ما نجده أيضاً عند رجالات كبار في الطائفة الإمامية مثل الحراساني، والإسمهاني، والثاقبي، والحميني، والخوانساري، والشيرازي الكبير، والعمادي و... لسنا ندعي عيباً كاملاً للموضوع العلمي، فهناك مساهمات عديدة داخل مصنفات هذه الحقبة على هذا الصعيد، كما كان الحال في الحقبة التي سبقت هذه الفترة، لكن المقصود أن الفترة العاصلة ما بين وفاة الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وأواسط القرن الرابع عشر الهجري تقريباً، شهدت صموداً واضحاً في الاتكاء على المعايير السندية، فلا نجد - على نطاق واسع - اجتهادات تعتمد بالدرجة الأولى على السند ومعايير علم الرجال، كان ذكر هذه الموضوعات - حسبما نتبعنا قدر جهدنا - عابراً، فأنت لا تجد في كتاب كعواهر الكلام الذي تتجاوز صفحاته الأحد عشر ألف صفحة إلا أعداداً بسيطة - نسبياً - من الوقفات السندية، ولو حصل فغالباً ما لا تكون هذه الوقفات أساساً للخروج بنتيجة نهائية، وربما تكون هذه الوقفات أكثر بعض الشيء مع السيد علي الطباطبائي (١٢٢١هـ) صاحب كتاب «رياض المسائل»، لكن على أي حال هذا واقع ملحوظ.

ليس هذا فحسب، بل حتى التأليفات الرجالية الشيعية هذه الفترة اتسمت بحضور ضعيف في الوسط العلمي، فرغم وجود رجاليين كبار كالكلباسي والملا علي كني والبروجردی صاحب طرائف المقال وغيرهم إلا أن الاتجاه العام في الأوساط العلمية الشيعية لم يكن يهتم كثيراً بعلم الرجال، فكان طلاب العتبة العلمية يبلشون مرحلة الخارج - كما يقول أستاذنا الشيخ محمد باقر الإيرواني<sup>(١)</sup> - دون أن تكون لهم معلومات

١- الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية ٥، ٨ - ٩، حيث يحكي تجربته في حوزة النجف الأشرف.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

رجالية، فلم تعرف العوزة درساً رجالياً جاداً، وهذا كله يؤكد ما نحن بصدد من غياب الحسن السندي والملفّ الرجالي عن العقل الشيعي، وهو ما تلعب نظريات مثل الوثوق والجبر والوهن والشهرة بأنواعها و... دوراً فيه.

إلا أن بدايات النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، أي قبل ثلاثة أرباع القرن تقريباً، شهدت تطوراً ملحوظاً على بعض الصعيد، والذي نراه سبباً أساسياً لذلك أو أحد الأسباب على الأقل أن الذين أعادوا فتح الملف الرجالي والسندي كانوا هذه المرة من المرجعيات الدينية ذات النمود في العوزة العلمية الشيعية، فالكلياسي والكني والبروجردى بل وحتى التستري والمامقاني و... كانوا علماء كبار، غير أنهم لم يكونوا مراجع تقليد على صعيد رفيع، بحيث كان لهم نمودهم، لواسع داخل المؤسسة الدينية، أما السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) والسيد حسين البروجردى (١٢٨٠هـ) فكانا من أكبر المرجعيات الشيعية في النصف الثاني من القرن العشرين، وقد امتار الأول منهما بكثرة تلامذته في المقه والأصول، حتى يقال اليوم، إنك لا تكاد تفتّر على فقيه إلا وهو تلميذ للخوئي بالباشرة أو بواسطة.

هذا المدّ المرجعي وهذا الحضور اللافت داخل المؤسسة الدينية مكّن رجال السند وعلماء الرجال الجدد من بث أفكارهم داخل الأجيال اللاحقة، وهذا ما أدى - فعلاً - إلى ظهور اهتمام أوسع بعلم الرجال والموضوع السندي مؤخراً، سيما بعد الثمانينات من القرن العشرين، وهو ما أدى أيضاً إلى نمود الموضوع الرجالي إلى النظام التعليمي داخل بعض الحوزات الشيعية، وإنك لتجد المهتمين بموضوع السند والرجال اليوم يرون في البروجردى والخوئي مرجعيتهم، إذ يحضر اسم هذين الرجلين كثيراً في مصيحاتهم.

وفي الفترة الأخيرة صارت هناك دروس عليها لبعض الأساتذة في علم الرجال والحديث حتى في الوسط العربي، مثل السيد موسى الرنجاني، والشيخ مسلم الداوري، والشيخ محمد السيد، والسيد محمد رضا العللي و...

من هنا، نعتقد أن شخصيتي الخوئي والبروجردى شكلتا مفصلاً لتطور الموضوع السندي، لهذا كان لا بدّ من الإطلالة الصريحة على مشروعاتهما في ميدان الرجال والحديث، كونه معلّم نظرية السنّة الحديثة في علمي الرجال والدراية.

## أبو القاسم الخوئي والانجرار القهري ناحية السند

اتجه الإمام أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١٣هـ) ناحية علم الرجال والاهتمام السندي اتجاهاً نراه قهرياً، بمعنى أن نظريته في أصول المقه لمبت دوراً في اهتمامه هذا، ويرجع ذلك إلى:

أولاً: تبني الخوئي - كما ذكرنا سابقاً - حجج حبر الثقة لا الموثوق، وبهذا جعل المعيار في رجال السند من حيث وثافتهم.

ثانياً: تبني الخوئي أيضاً - وكما أشرنا سابقاً - نظرية عدم وزن الخبر الصحيح بإعراض المشهور عنه، وكذلك تبني عدم جبره بعملهم به، مما أنقص فرص تصحيح الروايات أو تضعيفها على أساس معايير معارضة للسند ورجاله.

ثالثاً: تشدد الخوئي تشدداً ملحوظاً في عدة نظريات يمكنها أن تحل محل الروايات، فقد رفض الإجماع المنقول رفضاً حاسماً، كما ذهب - كما تشهد بذلك مصنفاته الفقهية سيما مثل مصباح الفقاهة - إلى مدركة أو احتمال مدركة أكثر وربما تمام الإجماعات المحصّلة، بمعنى أن المجمعين استندوا إلى مدرك متوهر بين أيدينا، مما يجعل إجماعهم غير حجة، وهكذا رفض الخوئي نظرية الشهرة الفتوائية التي ترى في اشتهاؤ فتوى بين الفقهاء مدركاً لصوابها.

وهذه النظريات الخمس هي ١ - نظرية الوهن، ٢ - نظرية الجبر ٣ - نظرية الإجماع المنقول، ٤ - نظرية الإجماع المحصّل، ٥ - نظرية الشهرة الفتوائية. تمثل عند العلماء المساعدين الرئيس لتعطي مصلوات لأساتيد، أو الجمود عندها بلوغاً لآليات أخرى في توثيق النصوص والتعامل معها أو في الوصول إلى نتائج فقهية اجتهادية مباشرة كالشهرة الفتوائية.

رابعاً: داخل النظريات الرجالية العامة لوحظ تشدد الخوئي أيضاً، ولكن بشكل نسبي، فقد رفض نظرية أصحاب الإجماع التي تعني تجاهل البحث في السند الواقع بين واحد منهم مثل وزارة وبين الإمام عليه السلام، وبهذا ألزم نفسه بالبحث العسدي في هذه الدائرة، وكذلك رفض الخوئي نظرية مراسيل الثلاثة، وهم: ابن أبي عمير، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، وصفوان، وهي تعني تصحيح كل مراسيل هؤلاء الثلاثة دون حاجة للبحث العسدي الواقع بينهم وبين الإمام عليه السلام. كما رفض الخوئي النظرية التي ترى في توثيقات أو تضعيفات العلماء المتأخرين مثل ابن داود والعلامة العلي اعتباراً، وبهذا راد من النصيب على نفسه، كما رفض نظرية توثيق تمام أصحاب الصادق عليه السلام اعتماداً على نصّ للشيخ المفيد (٤١٣هـ) وغيره أشرنا له سابقاً، ونظرية توثيق كل من كان وكيلاً للإمام عليه السلام، ومن النظريات الهامة التي رفضها نظرية وثاقة شيخوخة الإجازة، إذ يخلق رفضها ضيقاً في أمر الروايات أيضاً، إلى حسب نظريات أخرى مثل تأليف كتاب أو أصل، وكثرة الرواية، وذكر الطريق إلى شخص في كتب المشيخة.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ومن النظريات المؤثرة رجائياً بشكل عام رفضه كتاب ابن الفضائري<sup>(١)</sup>، وبهذا يكون الخوئي قد ضيق في أكثر هذه النظريات الحساق على نفسه، وجعل أكثر الروايات ضعيفة، مما زاد في التشدد في أمر السند.

من هنا لاحظنا في اجتهاد الخوئي هذا ما يلي:

١ - اهتماماً بالفا في علم الرجال تمثلت قمته بتأليف الموسوعة الرجالية القيمة «معجم رجال الحديث» التي جمع فيها أسماء كل الرواة الذكور والإناث ممن ورد اسمهم في الكتب الأربعة أو في مصادر الرجال، بحيث يعلم المراجع لهذا الكتاب أن أي اسم غير موجود فيه لا وجود له بنائاً في المصادر الرجالية، مما يجعله في نطاق «المهمل»، وقد استوعب الخوئي في هذا الكتاب ١٥٦٧٦ اسماً، بعضها متكرر، فربما يسمى شخص بأكثر من اسم، وربما يجر عنه أحياناً كنيته، وأخرى باسمه، وثالثة باسمه مع اسم أبيه... مما يجعل الخوئي يذكره في تمام هذه المواضع مع الإشارة إلى اتحاده وما شابه ذلك وقد نظم الكتاب على النظام الألفبائي، واشتمل تمام بصوص الرجاليين في كل راوٍ، مرتكراً على الكشي والنجاشي والطوسي، كما اعتمد على الكتاب موضوع اختلاف المسح الموجودة في الكتب الحديثية، وصحح بعضها في أسماء الرواة، كما اهتم بسرد كل من روى عنه هذا الراوي أو من روى عن هذا الراوي، لمساعد ذلك في تحديد الطبقات وتعبير المشتركات.

وقد بلغ حجم الكتاب ثلاثة وعشرين مجلداً، جاء في مجلداته الأخيرة قسم الألقاب والكنى والنساء، كما أورد له فهرس مفصل وواضح لتنظيم الرجوع إليه، وكتبت بعض الكتب مؤخرأ تختصر الكتاب وتقدم عبارة رأي الخوئي في رجاله، مثل كتاب «المعين» وغيره.

ولسنا معنيين برصد الكتاب والملاحظات التي قبلت عليه، وهو أمر طبيعي، إلا أن الجزء الأول منه اشتمل على مقدمة قواعدية نظّر فيها الخوئي لأهم رؤاه العامة في علم الرجال، لكن هذه المقدمة بالمت في الاختصار والابتسار، فلم تظهر شخصية الخوئي الموسوعية كما ظهرت في دراساته المعقّبة مثلاً ولعلّه كان متعمداً ذلك.

وقد تناهى إلى سمعنا من بعض أساتدنا أن عدداً من الطلاب ساعدوا الخوئي في هذا الكتاب<sup>(٢)</sup>، لكننا لم نر في مقدمته أي إشارة إلى ذلك، ولا حتى شكر وتقدير للذين

١- راجع نظريات الخوئي الرجالية في معجم رجال الحديث ١، ٢٠ - ٤٣، ٤٦ - ٥٧، ٨٣ - ١٠٢ - ١٠٣.

٢- تشير إلى ذلك أيضاً، جملة للشيخ محمد واعظ زاده الحرساني، في كتابه، ريدكي آيت الله العظيم بروجردي: ٣٩٠.

ساعده.

٢ - تطبيقاً واسعاً للموضوع السندي، فالرجوع إلى نتائج الضوئي المتهمة والأصولية والتفسيرية لا يدع مجالاً للشك في أنه واحد من القلائل الذين بالفوا في تطبيق النظريات الرجالية على الأسانيد، ولسنا قادرين على أن نعطي القارئ مسرداً بتطبيقات الضوئي الواسعة، لكننا ننصحه بمراجعة سريعة لمصنفات الضوئي المتهمة، حتى أن الضوئي في كل بحث يعالج فيه روايات بمرص من ناحية للجانب السندي ثم للجانب الدلالي، وقد أسقط عن الاعتبار الكثير من الروايات، كما يشهد بذلك على الأخص كتاب «مصباح الفقاهة».

٢ - في إطار الاهتمامات السندي اتحد الضوئي مواقف داخل التطبيقات الرجالية في علم الرجال نفسه تنتج تلقائياً تشدداً في الأسانيد، فقد ضعف الضوئي - ونتيجة لنظرياته الرجالية التي أشرنا إليها سابقاً - عدداً من الرواة الذين ثلغ رواياتهم الآلاف، مثل محمد بن منان، وسهل بن زياد، ولهما لوحدهم آلاف الروايات في الكتب الحديثية الشيعية.

وهذا التشدد يبدو تقبلاً عندما لا يستقيم الضوئي بالنظريات المساعدة، مثل نظريات الجبر والشهرة المتواترة والإجماع بقضية... وتل هذه المواقف المتشددة مسبباً للضوئي، ساعدت وتساعد تيار النقد الحديث في الأوساط الشيعية، كما تشهد بذلك تجربة محمد آصف محسني القندهاري المعاصر، تلميذ الضوئي في الرجال والعقود والأصول، وسوف نتحدث عن هذه التجربة لاحقاً، ولهذا ثمة في بعض الأوساط الشيعية اليوم في مدينة قم الإيرانية بالخصوص بمصر النقد للضوئي على مبادئه، وسعيًا حثيثاً لإعادة الاعتبار للمصادر الحديثية والروايات الشيعية، داخل نسق مباحث كليات علم الرجال، أخص بالذكر تجربتي الشيعيين، محمد السند ومسلم الدلوري.

### للبروجردى وقراءة الجديدة للحديث الشيعي على الأرضية الرجالية

السيد حسين البروجردى (١٣٨٠هـ) أحد علماء الشيعة ومراجع الإمامية البارزين في القرن العشرين، ساهم بقوة في مشروع التقريب بين المذاهب أواخر القرن، وكانت له مع إمام الأزهر الشيخ محمود شلتوت (١٩٦٣هـ) مراسلات ودية مليية<sup>(١)</sup>، حمل البروجردى أفكاراً متفتحة في العلاقات الإسلامية، وفي الإطلاع على الفكر الإسلامي

١ - يذهب بعضهم إلى أن البروجردى ترك أثراً كبيراً على الحسبي في طريقه - بعد الثورة الإسلامية - مسألة الوحدة الإسلامية، فراجع: واعظ راده البحر ساني، ريدكي آيت الله العظمى البروجردى: ١٥.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

السني<sup>(١)</sup>، كما دعا - بجرأة - لمشاريع تجديدية داخل المؤسسة الدينية الشيعية، حيث دعا إلى بعض الإصلاحات في مناهج الدراسة الحوزوية، مثل وضع الامتحانات والتركيز على المتفوقين، كما دعا لتصنيف بلفة بفهمها «جميع وتكون في الوقت عينه متينة علمية»، وقد اهتم بالوضع الإسلامي في الغرب فأسس مركز هامبورغ المعروف في ألمانيا، الذي أداره فيما بعد الشهيد محمد حسين بهشتي ثم الشيخ محمد مجتهد شبستري، وقد بلغ منصب المرجعية الشيعية العليا، سيما في إيران، وتعرض - مع المقربين منه - لمضايقات نظام الشاه آنذاك، رغم أنه لم يكن يذهب مذهب السيد الحميني في إقامة نظام إسلامي، وقد تخرج على يديه رجال عرفهم التاريخ الإيراني المعاصر مثل الإمام الحميني، وله تقارير لدرس البروجردى باسم «لحاحات الأصول»، والشهيد مرتضى مطهرى، والشيخ حسين علي منتظري الذي كتب أيضاً تقارير درسه في أصول الفقه، وغيرهم، كما ترك مصنفات عدة بلغت حوالي الاثنين ومئتين مصنفاً أكثرها في الأسانيد وترتيبها، وفي طبقات الرجال، وفي الحديث، وبعض التعليقات على الكتب لرحالية، كما حقق بعض المصنفات الحديثية والعقنية وعلق عليها مثل حاشيته على وسائل الشيعة، وتحقيقاته للنهاية والمبسوط والعلل للشيخ الطوسي، كما كانت له حاشية في علم أصول الفقه (نظم تلميذه) على كتاب كفاية الأصول للحرايماني، وبعض الرسائل الفقهية أيضاً، عرف من دراساته العقنية مباحثه في صلاة الجمعة والمسافر والعمس والأفضل والوصية وميراث الأزواج ومنحصرات الميراث، كما ساهم في طبع كتب معطوبة مثل جامع الرواة للأردبيلي، ومهدب الفقه لابن البراج...<sup>(٢)</sup>

ولكني نرصد الحركة التي قام بها البروجردى - وهي اشخصية التي يراها بعضهم مجهولة في الأوساط العلمية لم تُعرف حق المعرفة<sup>(٣)</sup> - نحاول التركيز على نقاط أولاً: رهض البروجردى التمرعات التحريدية في العلوم الإسلامية، فكانت له مقولة

١- من أبرز مقولات البروجردى في الحوار الإسلامي - الإسلامي ضرورة التركيز على المرجعية العلمية والمكرية لأهل البيت (عليه السلام)، أي على حديث النقيب، واستبعاد الحديث عن موضوع الخلافة تاريخياً وسياسياً أي استبعاد حديث المدير من وجهة نظره

٢- حول حياة البروجردى ومصنفاته ومواقفه وأرائه، راجع المؤرخ علي دواني، زندكي آيت الله بروجردى: ٧٢ - ١٥١، ١٦١ - ٢١٢، ٢٤٢ - ٢٨٦، ٢٧١ - ٢٠٤، و... والشيخ محمد واعظ زاده الخراساني، مقدمة الموسوعة الرجالية ١ - ٥٦ - زندكي آيت الله العظمى بروجردى: ١٧ - ٨٠، ٣٢٠ - ٣٤٢؛ والسيد محمد رضا الحسيني الجلاي، المنهج الرجالي ١٥ - ٥٤؛ وعلي كريمي جهرمي، تکرشي بر زندكي آية الله العظمى بروجردى، في كتاب شكوه فقاقت: ١٢ - ١٥٨ ومجموعة من الحوارات المتفرقة مع تلامذة البروجردى في كتاب «چشم و چراغ مرجعيت».

٣- الخراساني، زندكي آيت الله العظمى بروجردى: ١٤

مشهورة رأى فيها أن علم أصول الفقه قد نوزم ولم يضمن، ولهذا أتبع في الخطوط العريضة في هذا العلم خطى أستاذة الأئمة الحراساني، كما تابعه في منهج اختصار الأصول، وحذف الروائد والتركيز على ما يهم الفقه والدراسات المبدئية<sup>(١)</sup>.

ثانياً: حمل البروجردى همّ الدرس التاريخي للفكر الديني، ولهذا كان يركز كثيراً على دراسة تاريخ الفقه ومسائله، وكان همه في ذلك اكتشاف رأي الفقهاء القدماء، لأنه كان يرى أن الشهرة التي تقيد في الفقه هي شهرة القدماء سيما المعاصرين لزمانه<sup>(٢)</sup>. ولمنه من هنا كان مهتماً بجمع فتاوى عالمين شيعيين كبيرين من القدماء هُتِبت كتبهم، ألا وهما: الحسن بن أبي عقيل العماني، ومحمد بن أحمد بن الجعيد الإسكافي، المعاصرين للكليني والصدوق في القرن الرابع الهجري<sup>(٣)</sup>.

ثالثاً: ذهب البروجردى إلى الاعتقاد بأن الفقه الشيعي يقع على هامش الفقه السني، بمعنى أن أهل البيت عليهم السلام كانوا يُسألون عن الموضوعات التي يثيرها الفقه السني، كما كانوا يسمون لإصلاح الخلل الموحود آنذاك، وهذا ما يفرض - وفق رأي البروجردى - الإطلاع على الفقه السني مقدّمةً لهم الروايات والأحاديث<sup>(٤)</sup>. وهذه خطوة ملحوظة في بعض أنواع الفهم التاريخي عند البروجردى، وسوف نتحدث حول هذا الموضوع في الفصل السابع إن شاء الله تعالى.

رابعاً: اعتمد البروجردى في دراساته في فقه الإجماع طريقة دمج الروايات، فقد كان يعتقد بأن بعض الروايات يمكن أن يكون رواية واحدة، إلا أن تعدّد الرواة ساهم في إبلاغنا إيّاها على صورة روايات عدة، وقد لعبت نظرية البروجردى في علم الطبقات وترتيب الأسانيد دوراً في ذلك، فقد اعتمد أحياناً على وحدة الراوي رغم تعدّد اسمه للتأكد من أن الرواية واحدة<sup>(٥)</sup>.

وقد اعتقد البروجردى بأن هذه الظاهرة كثيرة في كتب الحديث، توحي لك بتعدّد الروايات فيما هي واحدة، إما لوحدة المضمون أو استظهار وحدة الواقعة أو اتحاد السند

١- محمد واعظ راده الحراساني، مقدمة الموسوعة الرجالية ١: ٣٣ - ٣٤، وردكي آيت الله العظمى بروجردى: ٨٠ - ٨٢.

٢- راجع: البروجردى، العاشية على كفاية الأصول ٢: ٩٢ - ٩٧.

٣- انظر، واعظ راده، مقدمة الموسوعة الرجالية ١: ٣١، وردكي آيت الله العظمى بروجردى: ٨٢ - ٨٣، وعلي دواني، رتدكي آيت الله بروجردى: ١٥٥.

٤- واعظ راده، مقدّمة الموسوعة الرجالية ١: ٢٥ - ٣٦، وردكي آيت الله العظمى بروجردى: ٨٤ - ٨٦.

٥- نهاية التقرير ١: ٨١، ١٩٦، ٢٠٣، ٢١٢ والبدر نواهر ٢٨٣، ٢٨٦؛ وريدة المقال ٦٤ - ٦٥، ١٢٧، وتقريرات ثلاثة ١٩ - ٥٠.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

والمتن أو غير ذلك<sup>(١)</sup>، يقول: «يمكن أن يقال: إن مرسلة المفيد ليست رواية على حدة، بل هي مأخوذة من المسانيد المذكورة، والأربعة المنتهية إلى معاوية بن عمار - أيضاً - يقرب في ذهن كونها رواية واحدة، وإنما اختلفت في مقام النقل باختلاف الرواة عنه، وأما رواية إسحاق بن عمار، فربما ينسب إلى الدهن أيضاً كونها إحدى روايات معاوية؛ لتشابه المصنوعين، وإنما نسبت إلى إسحاق اشتباهاً، لتشابه أبيهما اسماً، فيرجع الروايات الثمانية إلى ثلاث روايات...»<sup>(٢)</sup>.

من هنا، ذهب إلى ضرورة الأحاد بالمتيقن من هذه النصوص المتعددة طاهراً، دون اللجوء إلى قواعد التعارض<sup>(٣)</sup>، ولهذا محده يدفع التواتر أحياناً لأنه ناشيء من توهم تعدد الرواية<sup>(٤)</sup>.

خامساً: اعتقد البروجردي - فيما يحكي عنه تلميذه واعظ راده - أن المصادر الحديثية على درجات ثلاث: الدرجة الأولى وهي التي تتمثل في روايات الكتب الأربعة، الدرجة الثانية: سائر روايات وسائل الشيعة من غير الكتب الأربعة، الدرجة الثالثة: الروايات الأخرى غير هذه الروايات، كما في مستدرك الوسائل للمحدث النوري، وقسم الفقه من بحار الأنوار... وبهذا كان كتاب «وسائل الشيعة» عنده مهمّ مصادر الحديث الشيعية<sup>(٥)</sup>.

ولعلّ لرؤية البروجردي هذه مثل كتاب مستدرك الوسائل الذي يراه مجرد مؤيد لروايات الوسائل دوراً في النظرة السلبية التي حملها تلميذه الخميني من هذا الكتاب<sup>(٦)</sup>، كما سيأتي لاحقاً إن شاء الله تعالى.

سادساً: انطلاقاً من النقطة السابقة سجل البروجردي رؤية خاصة جريئة لوسائل الشيعة، كانت هذه الرؤية ذات طابع نقدي، رغم أن وسائل الشيعة يمثل أهمّ مصدر حديثي شيعي فقهي، اعتمدته المقهاء منذ حوالي الثلاثة قرون، وما يزال حتى الساعة حاضراً لدى المقهاء وعلماء الإمامية<sup>(٧)</sup>.

١- راجع له، زبدة المقال: ٦٤ - ٦٥، ١٢٧.

٢- البروجردي، البدر الزاهر: ٨٨.

٣- راجع: الجلال، المهج الرجال: ٣٦.

٤- البروجردي، نهاية التقرير ١: ٢٤٢، وتجدد الإشارة إلى أن بعض الأوساط العلمية الذهبية كما تسارع لاندناء الإجماع أو الضرورة أو التسالم أو الشهرة على أمر، نجدتها تصارع إلى اندناء تواتر الروايات.

٥- واعظ راده، مقدّمة الموسوعة الرجالية ١: ٤١ - ٤٢، ورندي آيت الله العظمى بروجردي: ١٠٢ - ١٠٦؛ وانظر للبروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١: ٦ (مقدّمة لولده).

٦- الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٤٤ - ٢٤٥.

٧- البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١: ٨ (مقدّمة لولده).



من هنا، جاءت موسوعة «جامع أحاديث الشيعة» في ستة وعشرين مجلداً، طبع أولها في حياة البروجردى، متلافية الملاحظات السائفة على «وسائل الشيعة»، إلا أنها مع الأسف لم تهيمن على الوضع في الأوساط العلمية الشيعية، فبقي الوسائل هو الكتاب الأهم، ولمل لذلك أسباباً وعدلاً.

وقد امتاز «جامع أحاديث الشيعة» بمميزات عدم التقطيع والتكرار، وتلخيص أسماء الكتب، وتوالي روايات الراوي الواحد اعتماداً على فكرة توحيد الروايات، وفصل نصوص المستحبات، وأحد الروايات من مصادرها الأصلية، ونقل بعض الروايات التأسيسية لأول الكتاب، وكان الحر العاملي وضعها في كتاب القصص مثل روايات خبر الواحد وغيرها، وذكر آيات الأحكام أول كل باب و.

سابعاً: يحاول البروجردى أن يشرع في تقويمه للروايات لما تنحوه كتب الحديث، فهو يؤكد - أكثر من الحوثي - على عناصر في الرواية للأخذ بها، مثل أن يكون الراوي صابغاً، من هنا نحده بركّز على تنويع الرواية إلى علماء وعوام، وأن رواية العالم تكون أكثر دقة وانضباطاً من رواية العامي، حتى لو كان الأخير ورعاً جداً.

وهكذا يهتم البروجردى بلغة الراوي، مادام كان شخصاً غير عربي كعشر بن ميمون وأخيه شجرة، وهم من المعجم، كانت روايته - من حيث صيغ أجزائها - أقل قيمة من الراوي العربي العارف باللغة.

وفي السياق نفسه، يأخذ البروجردى في حسابه لقيمة الرواية - سبيحاً عند التعارض - بمدى كثرة رواية الراوي وقيلتها، فإن قلّة الرواية تعدّ شاهداً على عدم كونه من العقهاء البارزين مما يجعله في إطار روايات الناس العاديين الذين يكثر عدم الصبغ في رواياتهم ومنقولاتهم<sup>(٢)</sup>.

وينظر البروجردى بشيء من عيب الريب إلى الروايات التي تتحدث عن الأنهار والمناطق والأقوام والشموب والنواكه والأطعمة والأشربة و... ذلك أنه يرى الأصل في عدم ثبوتها، لكثرة ما يروى من مثلها لمصالح حتى يقوم الشاهد على عدم تمتد الراوي للأكاذيب، وكأنه لا يأخذ بالحسبان مجرد الوثاقة الثابتة في علم الرجال دوماً<sup>(٣)</sup>.

١- راجع: محمد واعظ زاده الحراساني، ريدكي آيت لله العظمى بروجردى، ١١١ - ١١٢، و ١٢٢ - ١٦٨، و ١٨٩ - ٢٠٠ ومقدماته على الموسوعة لرجاليتها ١، ٤٥ - ٤٧، وانظر بعض ملاحظاته النقدية: ١٨٢ - ١٨٦، ولريد من الاطلاع: راجع: محمد علي سلطانى، نكاهي به كتاب «جامع أحاديث الشيعة»، ضمن كتاب «شكوه فقاهت»: ٢٢٢ - ٢٢٤.

٢- البروجردى، البدر الزاهر: ٢٨٧ - ٢٨٨.

٣- جلال الدين الأشتياي، كهان انديشه، المجلد ١: ١٨.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

ثامناً: يركّز البروجردي كثيراً على مصادر الفقه الشيعي السابقة على عصر التصريح الاجتهادي، أي على عصر كتاب المبسوط للطوسي (٤٦٠هـ)، فينظر إلى تلك الكتب على أنها نصوص روائية؛ لأن الفقه الشيعي في تلك الفترة لم يكن يخرج عن متن الرواية في التصنيف الفقهي، ولهذا كانت هذه المصنعات - إلى حد كبير - من مصادرنا الحديثية، حتى لو كان بعض ما فيها غير موجود في الكتب الحديثية المعروفة كالكتب الأربعة، وحتى لو كانت هذه المصنعات لم تصرّح بأن نصّها متن رواية<sup>(١)</sup>، ولهذا كانت كتب مثل الهداية والمقنع للصدوق، والنهاية للطوسي، و... من مصادر الحديث الشيعي عنده.

تاسعاً: قامت أهم جهود البروجردي على نظرية الطبقات؛ إذ اهتم بطبقات الرواة اهتماماً بالغاً، وعرف عبر ذلك أن يميز لأسماء المشتركة، كما استطاع تمييز الرواية المتصلة بالسند ليحكم عليها بالإرسال، والرواية المرسلّة ليعدّد أنها متصلة وقد عدّت موسوعته الرجالية معلّماً من معالم نظرية الطبقات ومشروع ترتيب الأسانيد، كما ركّز على هذا الموضوع في دراساته العتبية أيضاً:

وچار المجلد الأول من «الموسوعة الرجالية»<sup>(٢)</sup> على ترتيب أسانيد الكافي، وحصل هناك في مسألة الطبقات تمصلاً واسعاً، وعرض قضية الطينيات ظهرت نظريته التي أشرنا إليها سابقاً في توحيد الروايات الموهمة للتقدم:

وكل من يتصفح الموسوعة الرجالية للبروجردي يجد حارطة موسعة من الأسماء والترتيبات المدهلة، التي تكشف كم بدل صاحبها من جهد لتنظيمها

ويمكن تصنيف الجهود الرجالية للبروجردي إلى نوعين هما:

١ - مرتّب الأسانيد، وهو الذي فعله مع كتاب الكافي والتهذيب<sup>(٣)</sup> والفقيه وبعض الكتب الأخرى.

٢ - مرتّب رجال الأسانيد وطبقات الرواة.

والهدف الرئيس من العطوتين تحديث الرواة والتعرّف عليهم عبر استقراء أسانيدهم، ومعرفة شيوخهم ومن روى عنهم، وللكشف عن أنواع الحلل التي نظراً على السند<sup>(٣)</sup>.

وفي النوع الأول من العمل الرجالي عمد بروجردي إلى أخذ أسماء مشايخ الكليني مثلاً ليرتبهم على حروف الهجاء ثم يبدأ بعرض أسانيدهم التي رويها، وذلك على شكل

١ - البروجردي، البدر الزاهر، ٨ - ١٠، ٩٣؛ وتقريرات ثلاث: ٢٠٠ - ٢٠١.

٢ - لم يذكر الاستبصار؛ لأن أسانيد موجوده بأكملها تقريباً داخل كتاب التهذيب.

٣ - واضح زاده الخراساني، زندكي آيت الله العظمى بروجردي: ٢٩٠ - ٢٩١.

جداول موسعة ووضعها تحت التصرف، لينظر عبرها ويوقف على تمام طرقهم إلى الأئمة.

وبهذا ينهم ما يريد البروجردى من مشروع «الموسوعة الرجالية» حين يقول موضعاً هدفه: «إني حينما كنت أتصفح الجوامع العظام لتتبع ما أودع فيها من روايات الأحكام، وأراجع - لتعرف أسانيدنا - ما صنّفه علماءنا في فني الرجال وتمييز المشتركات، رأيت أن في الطائفة الأولى من هذه الكتب نقائص لإعمالها ذكر كثير مما تصنّفته الأسانيد من الرواة، وعدم تعرضها في تراجم من ذكر فيها منهم لبيان طبقته وشيوعه الدين روى عنهم، وتلامذته الذين تحملوا عنه، مع أن هذه من أهم ما له دخل في الفرض من ذلك الفن، إذ بالأول يتبين الإرسال في كثير مما نؤمن أنها من الأحاديث الصحيحة، وبالثاني يعرف مرتبة الرجال في فن الحديث ومنزلته عند أهله في زمانه، وأن الطائفة الثانية منها لا تفني من عرضها شيئاً، إذ لم يبحثوا فيها عما هو موضوعها، وهو أسانيد الروايات بأشخاصها بل استقرواها استقراءً بفضاء كل على حسب وسعه، واستنبطوا منها قضايا كلية، ذكروها في تلك الكتب على وجه الفتوى، واستشهدوا عليها بشواهد قليلة من جزئياتها، مما لا يوجب المحصل عمماً ولا ظناً، ولا يحرجه عن حدود التقليد بامعاً ولا شهراً، ولأجل ذلك صارت تلك الكتب متروكة عند أهل العلم رأساً، وإن تعرف الأسانيد يحتاج مصافحاً إلى هذين إلى البحث عن عللها، والسمي في بحصيل ما هو الصواب في مواردنا، فإنها مع ما في بعضها من الإرسال قد طرأتها في طول الزمان - بسوء النسخين والمؤلفين المكتفين في تحمل الحديث عن الشيخ بالوجدادة أو الإجارة أو المناولة - علل كثيرة متنوعة بالتصنيف، والقلب، والزيادة، والنقص، والأخير هو أكثرها...»<sup>(١)</sup>.

بهذا النص تتضح معالم مدرسة البروجردى وامتيارها عن مدرسة الخوئي من جهات:

أ - مدرسة الخوئي تركّز أكثر على جس المصادر الرجالية معياراً أساسياً في الحكم على الأسانيد من حيث الوثاقة، أما مدرسة البروجردى، فهي تركّز أكثر على رصد الأسانيد نفسها، وتحليلها واستقراؤها لينظر عبرها في مكانة الراوي وحاله وطبقته و... وعلى أهمية خطوة الخوئي إلا أن خطوة البروجردى تنقى أكثر اجتهادية، فهي تريد ممارسة نفس ما مارسه الأقدمون<sup>(٢)</sup>، وكأنه واحد منهم، لا مقتد لمواقفهم وآرائهم.

١ - البروجردى، مقدّمته على الموسوعة الرجالية ١ - ١٠٨ ويريد من الاطلاع راجع: محمد واعظ راده لعراساني، المقدمة على الموسوعة الرجالية ١ - ٥٢ - ٥٥ وعلي نواسي، زيدكاني آيت الله بروجردى: ١٥٧ - ١٦١؛ ومحمد رضا الجليلي، المنهج الرجالي: ١٣٣ - ١٣٨، ٢٠٦ - ٢١٦.

٢ - نص على اجتهادية قبل المتقدمين جماعة منهم السراشي في شب المقال: ١٥.

## نظرية المنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ب - تهتم مدرسة البروجردي اهتماماً كبيراً بكشف أنواع الإرسال الحصي في الروايات التي يبدو فيها إنها متصلة وهذه نقطة جديدة بالتأمل.

ج - تركّز مدرسة البروجردي على المنهج الاستقرائي في تتبع أسانيد الروايات، وتهتم بهره بتحديد مكانة الرجل - وهي ما قلنا سابقاً أنها تلعب دوراً نشطاً في تقييم رواياته من حيث كونه عالماً أو غيره أو... كما تهتم بتحديد طبقاته، فمشروع البروجردي مشروع طبقات بالدرجة الأولى.

د - يركّز البروجردي على الكشف المباشر عن العيوب التي طرأت على الرواية بمرور الزمن من نقص أو خلل أو انقلاب أو... دون تقليد من سبق، وهو بهذا يفتح باباً كبيراً أمام تحليل النصوص تاريخياً.

وإذا كان الخوئي قد أشار إلى هذه القضايا، لكن طريقة اهتمام البروجردي وطبيعة أولويات عمله تجعله مقدماً على الخوئي من بعض الجهات، كما تجعله أقرب إلى الاجتهاد والمباشرة في الرجال والحديث، بدل الاختصار في الاعتماد على الأجيال السابقة، وهذه نقطة جديدة يستحق عليها التقدير<sup>(١)</sup>، وإن كان الخوئي أقل سعياً للحفاظ على الروايات.

د - يرى البروجردي أن طهارة التلامذة يمكن أن تعطينا مؤشراً على وثاقة الرجل سيما إذا أكثروا الرواية عنه وكانوا من الأحلاء، من هنا يبيدنا درس الطبقات في تحديد الوثاقة مباشرة بلا ضرورة للرجوع إلى الرجالين القدماء، لأن كتبهم معدودة، ومجرد عدم ذكرهم لاسم شخص لا يدل على عدم وثاقته<sup>(٢)</sup>.

هـ - اتخذ البروجردي منهجاً متسامحاً في أمر السند نسبة إلى الخوئي، فقَبِلَ نظريتي الجبر والوهن، وكذا الشهرة، كما مرّت سابقاً الإشارة إليه، بل عبّر: «اشتهار خبر يفني عن البحث في سنده»<sup>(٣)</sup>، وأخذ بنظرية أصحاب الإجماع<sup>(٤)</sup>، وأحد بمرويات ابن أبي عمير وأمثاله لاعتماد الأصحاب عليها ولو كانت مرسلة<sup>(٥)</sup>، ولهذا وجدناه يتساهل في أمر المرسل، ولا يقف على مسألة الوثاقة كثيراً، ويكتفي بتعاصد الروايات ولو لم تكن

١- من أفضل الدراسات التفصيلية لمشروع البروجرد في ترتيب الأسانيد ورجال الأسانيد، دراسة السيد محمد رضا الجلائي في كتاب المنهج الرجالي، حيث أعطى سادج جرئية كثيرة، لا نعتينا هنا، لكنها في حدّ نفسها معيدة جداً، فنتراجع في المصدر المذكور، ١٤٦ - ٢١٦.

٢- البروجردي، نهاية التقرير ٢: ٢٧٠ - ٢٧١.

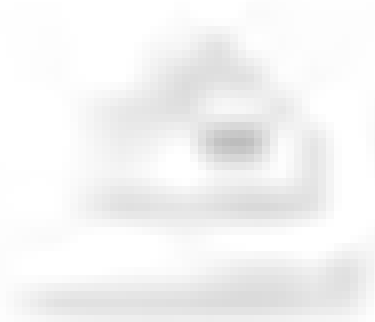
٣- المصدر نفسه: ٤٢.

٤- المصدر نفسه: ١٤٥.

٥- البروجردي، البدر الزاهر: ٢١١؛ ونهاية التقرير ٢: ١٦٦.

صحيحة السند ولا متواترة<sup>(١)</sup>، بل يذهب بعض الباحثين إلى أنه كان يعتبر جهالة الراوي آخر مصبّف في الحديث، وإن أوحى بعض كتبه - اشتباهاً من مقرّري بحثه - أنه يهتم لجهالة الراوي وتضمينه<sup>(٢)</sup>.

كانت هذه جولة عابرة على مشهد تطوّر نظرية السّنة - شيعياً - في العصر الحديث، وإذا تعب القارئ من بعض فصول هذا المشهد، فإنما ذلك لكون هذه المرحلة - كما ذكرنا - قد اتسمت بتعقيدات التّحليل العقلي، وقد أحببنا وضع القارئ في جوفها، قدر الإمكان، مع الحفاظ على سلاسة العرض، حتى يلمس ذلك من نفسه.



١- البروجردى، نهاية التقرير ١: ٢٠٢.

٢- انظر: الجلالى، النهج الرجالي: ١٠٨ - ١١٢.

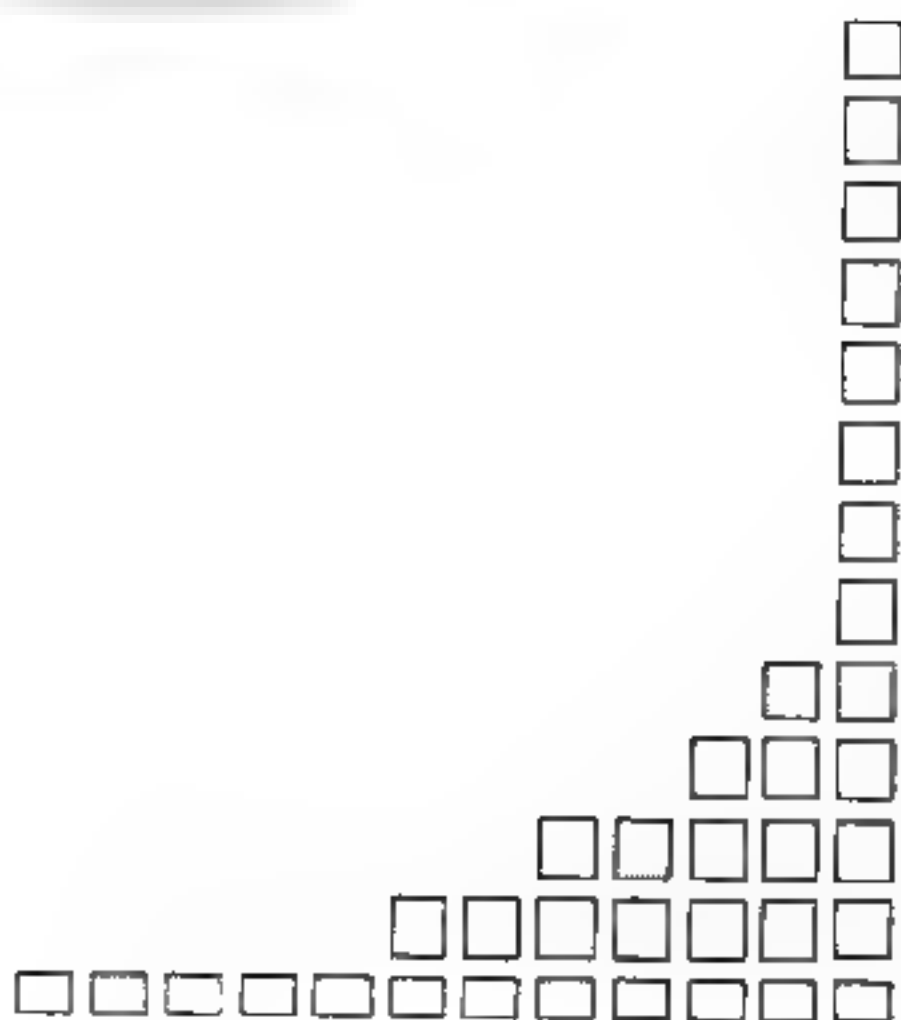


مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی



## الفصل السادس

# مشروع نقد السنّة في الوسط الشيعي الحديث





مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی



## مدخل إلى مشروع نقد السنة في الدراسات الاستشراقية والوسط السني

### الاستشراق ودوره في نقد السنة النبوية

يبدو مؤكداً أن المستشرقين لعبوا دوراً كبيراً في خلق إشكاليات مثيرة حول موضوع السنة في العالم الإسلامي، وقد برز من بينهم أجناس جولدتسيهر (١٩٢١م)، سيما في كتابيه: «العقيدة والشريعة في الإسلام» و «دراسات محمدية»، وكذلك وليام ألبرت غراهام في كتابه: «الأحاديث القدسية والأحاديث النبوية في الإسلام المحمدي»، وكذلك جوزف شاخنت في كتابه: «أصول الشريعة المحمدية» و . وقد أثار المستشرقون حملة إشكاليات نوجز أبرزها:

أولاً: إن الحديث النبوي لم يدور إلا في القرن الثاني الهجري، وهذا يعني وجود فاصل زمني بين صدور الحديث وتدوينه، مما يشككنا في مصداقية الأحاديث الموجودة ثانياً: إن تقويم رجال الصنف عند علماء الجرح والتعديل كان تابعاً لمواقفهم المسبقة من أحاديث الرواة، فالراوي الذي يروي أحاديث لا تتسجم مع معتقدات علماء الرجال كان يحكم بضعفه، ومعنى ذلك أدلجة علم الجرح والتعديل، ومن ثم سلب صمة العلمية عنه والمصداقية.

ثالثاً: إن النبي محمد ﷺ لم يكن معصوماً، بل كان بشراً في سلوكه وأفعاله، بل لقد عاتبه - كما يقول جوزف شاخنت - القرآن كثيراً، ومع ذلك كيف يمكن جعل سيرته ممهارة دينياً ومرجعية سلوكية؟

رابعاً: أصر جولدتسيهر على أن الحديث النبوي لم يكن سوى صنيعة للعلماء المسلمين عندما اصطدموا بأفكار جديدة وثقافات واحدة، كما وعندما احتاجوا لبناء دولة ونظام كبيرين، فاضطروا للتأويل وابتداع بصوص عن النبي لسد الفراغ الموجود عندهم في البناءات التصورية.

خامساً: لم يعتبر النبي ﷺ والصحابة الفقه والتشريع جزءاً من الدين، إلا أن الفقهاء سموا - في القرن الثاني الهجري - لاحتلاق روايات فقهية لإكمال منظوماتهم القانونية، بعد أن اعتبروا الفقه جزءاً من الدين، ولكي يشرعوا قواعدهم التي صاغوها

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

على شكل روايات نبوية، صنعوا أسابيد بلغوا بها عصر النبي ﷺ وقد حاول العلماء المسلمون - ردّاً على الجهود الاستشراقية - الدهاع عن السنة النبوية، وكتبوا في هذا المصغار مؤلفات عدة نشير سريعاً إلى بعضها، لإكمال الصورة، وهي:

- ١ - المستشرقون والسيرة النبوية، لعماد الدين خليل.
  - ٢ - المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، لمجيد جاسم السنهسي.
  - ٣ - السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، لعبد المتعال محمد الجبري.
  - ٤ - المستشرق شاحت والسنة النبوية لمحمد مصطفى الأعظمي.
  - ٦ - تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، حاكم عسيان الطهيري.
- إلى غيرها من المصنعات والمقالات المنشورة منقّرة باللغة العربية وغيرها

## إعادة قراءة السنة في الوسط السنّي الحديث

إذا أردنا عرض المشهد المكري والثقافي حول موضوع السنة النبوية وحجيتها في الوسط السنّي الحديث، يمكننا إيجزة في مشهدين اثنين، أحدهما مشروع نقد السنة في شبه المارة الهندية، وثانيهما إعادة قراءة موضوع السنة في العالم العربي، ونلحق به إحدى المحاولات النقدية الأخيرة التي عرضتها مالهريلا.

## القرآنيون الهكستانيون

تعود حركة القرآنيين في شبه القارة الهندية إلى نهايات القرن التاسع عشر الميلادي، حيث تركّزت في منطقة البنجاب بشكل أكبر، وقد ساعد على ظهور هذا التيار عاملان أساسيان هما:

الأول: حركة الإصلاح الديني الهندي، والتي ترعّمها السيد أحمد دحان (١٨٩٧م)، فقد ذهب إلى الاعتقاد بالعلوم الجديدة، وأمن بتفسير القرآن والحديث وفقاً لها، كما أنكر الحوارق والمعجزات، معتقداً أن القرآن إلهي في معانيه، غير أنه في ألفاظه صبيغة نبوية، مركّراً على مبدأ موافقة القرآن مياراً لورن الماهيم الدينية.

وقد لاحت في أفكار أحمد خان بعض الملاحظات النقدية على السنة النبوية، تركّزت في:

- أ - إشكالية التفاضل الشفاهي للحديث في القرن الهجري الأول.
- ب - إشكالية أن الروايات في ألفاظها صبيغة لرواة أنفسهم، ومن ثم لا يعلم بالدقة مدى مطابقتها للواقع

ج - إشكالية المسافة الرمزية الماصلة بين الرواة وبين صماء الجرح والتعديل، مما يحدّ آليات الوصول إلى نتائج تحدّد طبيعة الرواة ووثافتهم.

وقد برز من أنصار مدرسة أحمد حاش الباحث الهندي جراح علي بن محمد (١٨٩٥م)، فظهرت معه أفكار نقدية للفكر السني، حيث رفض الحجاب، معتبراً إياه مجرد محاولة لإصلاح لباس العرب آنذاك، كما أصرّ على دعاية الحروب النبوية، نافياً هجوميتها، ورفض مبدأ الاسترقاق في الحرب، كما رفض مبدأ القتل على تقدير عدم الإسلام، وقد طالت حركته النقدية بعض الظواهر التاريخية، فأمن بأسطورية مارية زوجة النبي ﷺ، وأحيراً رفض السنة أو شكك فيها نظراً لطبيعتها.

الثاني: الإحساس بضرورة الوحدة بين المسلمين، حيث ساد اعتقاد بمسؤولية الحديث النبوي عن مظاهر الفرقة والعصام.

وفضاً لذلك، ظهر القرآنيون، وقد كان غلام بيبي المعروف بعبد الله جكرالوي (١٩١٤م) أول من أسس الحركة عام ١٩٠٢م في لاهور، كما يصنّف أحد أبرز الشخصيات المتطرّفة فيها.

ذهب عبد الله جكرالوي إلى الاعتقاد بوجود تمام التماسيل في النص القرآني. وقد أسس مجلة اسمها مجلة إشاعة القرآن، وألف - أيضاً - عدداً من الكتب، منها كتبه: البيان الصريح لإثبات كرامة التراويح، وروح الإنسان كما بيّنه القرآن، وترجمة القرآن بآيات الفرقان و... إلّا أنّه كُمر من جانب عددٍ كبير من العلماء المسلمين في شبه القارة الهندية.

وفي شرق الهند، ظهر محبّ الحق عظيم آبادي، وأسّس فيها الحركة القرآنية، وظلّ يدافع عنها حتى وفاته أواخر الخمسينيات من القرن العشرين.

وبعد هذين، جاء أحمد الدين الأمرثمري (١٩٣٦م)، الذي أسّس جماعة «أمة مسلمة» عام ١٩٢٦م، وهاجم نظام الإرث المستند إلى السنة، مطالباً بالاختصار على الإرث كما جاء في القرآن، ومن ثم اعتقد بأن الكافر يرث المسلم كالعكس.

ثم جاء المحافظ أسلم الجراجيوي (١٩٥٥م)، فمناذ حركة رفض نظام الإرث القائم على السنة، إلّا أنّه ركّز نقده للسنة لسوية على العلوم الخادمة كعلمي الرجال والحديث، حيث شكك في قواعدهما ونظريتهما، كما ألف كتاباً هاماً باللغة الأردية أسماه: مكانة السنة.

واستمرّ تطوّر الحركة القرآنية الداعية للاختصار على القرآن ورفض السنة، إلى أن جاء غلام أحمد پرويز (كان حياً في ثمانينات القرن العشرين)، والذي يعدّ مؤلف الحركة القرآنية، وأكثر من صنّف من كبرائها كتباً وأبحاثاً، لقد آمن پرويز بالعلوم المعاصرة،

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

ودافع عن تأويل القرآن، كما أُنس حرب مسوع إسلام، والذي يعدّ أقوى أحزاب الحركة القرآنية وأنشطها، وقد كانت حقبة الستينات من القرن العشرين العصر الذهبي لهذه الحركة في باكستان، إلا أن حالها تراجع عقب فتاوى التكفير التي صدرت ضدها من العديد من علماء المسلمين في مختلف أنحاء العالم.

وقد اختلف پرويز مع جكرالوي في تمرّض القرآن للتفاصيل، فذهب إلى اشتغال القرآن على الضوابط والقواعد العامة، أمّ التفاصيل فحيث لا يمكن أخذها من السنة النبوية لعدم حقيقتها، يُرجع في أمرها إلى من يسميهم پرويز «مركز الملة» وهو مركز السلطة العليا في الدولة المؤسسة على القرآن، يمتلك صلاحيات عالية، حتى أنه قادر على تجميد أحكام لمصالح عليا.

ولكن يؤسّس القرآنيون مرجعية القرآن دون شعرات، رفضوا النسخ فيه، معتبرينه نحواً من التناقض الداخلي، كما رفضوا تخصيصه، إلا لمركز الملة على رأي بعضهم، وخوفاً من تحميم القرآن وهدر عمومية دلالته رفض القرآنيون روايات أسباب النزول، كما سموا - لكي يكملوا خلاصهم من السنة النبوية - لتفسير النصّ القرآني وفقاً لمرجعية اللغة محسوب، دون إقرار بوجود حفاظ شرعية، والطواف عندهم - مثلاً - بعني التردد إلى البيت الحرام لا الدوران حوله الكعبة.

وهكذا ظهرت للقرآنيين طموس عبادية خاصة بهم، واختلفت كمية صلاتهم عن سائر المسلمين، ورغم ظهور حركة نقد السنة في العالم العربي، إلا أن بضود حركة المرآنيين في باكستان كان أكبر مبدئياً، إذ يقدر بعضهم عدد أنصارهم فيها بـ ٢٪ من مجموع الشعب الباكستاني، ولهم طقوسهم ومساعدتهم وعلمائهم.

## إعادة قراءة السنة في العالم العربي

ورغم سبق شبه الفارة الهندية في ظهور تيار نقدي للسنة النبوية فيها، إلا أن العالم العربي كان - وما يزال - مسرحاً لمركة شديدة، تناولت هذا الموضوع بالنقد والتحريض والدفاع والتفنيد.

ولعلّ أولى محاولات مشروع نقد السنة في العالم العربي، محاولة الدكتور محمد توفيق أفندي صدقي (١٩٢٠م)، حيث نشر عام ١٩٠٦م في مجلة المنار المصرية التي كان يشرف عليها الشيخ محمد رشيد رضا، مقالة حملت عنوان: الإسلام هو القرآن وحده، استبعد فيها السنة، مسجلاً على مرجعيتها جملة إشكاليات أبرزها:

١ - إن عدم تدوين السنة في عصر النبي ﷺ وبُعیده شاهد على أن الإسلام لم يردّها مرجعاً للأمة، والّا لدوّنت.

- ٢ - إن السنة غاصّة بظاهرة الوصح والدرس، مما يمسد الثقة بها والاعتماد عليها.
- ٣ - إن السنة منحصرة بظرفها الزمكسي وبأوصاف المخاطبين بها، ومن ثمّ من غير الصحيح تعميمها لزمان متغير.
- ٤ - إن السنة ظنيّة، ومصادر الحديث عبر يقينية، فلا مجال للاعتماد عليها.
- إلى غير ذلك من الإشكاليات التي سبق أن ظهرت في باكستان من جانب القرّائين هناك.

وقد أحدثت مقالة صدقي صجّة في الأوساط الدينية، استمرّت تعصف حوالى أربع سنوات تقريباً، إلى أن تراجع صدقي بعض الشيء عن موقفه أحياناً بالأخذ بالقرآن مع السنة المجمع عليها لا غير<sup>(١)</sup>.

وقد حاول الماقدون لتوفيق صدقي التشكيك في محاولته عبر القول بأنّ دراسته المشار إليها كان قد كتبها مع طبيب غير مسلم، سبق أن أسلم على يد الشيخ محمد رشيد رضا، موحيين بذلك إلى وجود مؤامرة في الموضوع.

وبعد محمد توفيق صدقي، ظهرت اتجاهات في العالم العربي في نقد السنة، اختلفت فيما بينها في طريقة النقد، ودائرته، ومنهني تيار يبدأ رفض السنة رفضاً مطلقاً، فيما ذهب فريق آخر إلى رفض الأحاد منها، وضيق بمضمون الدائرة لرفض الأحاد خاصّة في المجال العقائدي وهكذا...

فقد كتب الشيخ محمد رشيد رضا (١٩٢٥م) صاحب مجلة المنار، ورعّم ما قيل عنه من تأثره بالفرقة السلمية في الأوساط السنية، ما يشبه ما كتبه محمد توفيق صدقي، وإن على نطاق أضيق، حيث اعتبر عدم رعية النبي ﷺ ورجال العصر الأول في تدوين السنة دليلاً على عدم إرادتهم جعل السنة - القولية فقط - نظرياً عاماً، كما رفض رضا أخبار الأحاد في المجال العقدي، فأنحأ بمقولاته جدلاً واسماً حول هذا الموضوع، ما زلنا نشهده حتى اليوم.

إضافة إلى ذلك، فتح رشيد رضا الباب أمام تسجيل نقد على بعض روايات صحيح

١ - كتب صدقي مقاله الأول في المجلد التاسع من المار الجزء السابع، عام ١٩٠٦م ٥١٥ - ٥٢٤، ثم ردّ عليه أحمد منصور الباز في العدد اللاحق: ٦١٠ - ٦١٢، فيما اعتبره رشيد رضا في المصدر نفسه: ٥٢٥. وقد أشار رضا إلى وجود شخص مسلم تصرّف ثم أسلم برؤية جديدة، وكانت له علاقة معه: ٥٢٤. وبعد ذلك، ردّ لشيخ طه البشري في المصدر نفسه مرتين: ٦١٩ - ٧١١ و ٧٢١ - ٧٨١، ثم أجاب صدقي على ردود البشري في المصدر نفسه ٩٠٦ - ٩٢٥، وقد علقت المار على الجدل في المصدر نفسه: ٩٢٥ - ٩٢٠، وأمّا تراجع صدقي فكان في العام اللاحق، في المجلد العاشر، الجزء الثامن: ١٤٠، إلى غيرها من مشاهد الجدل.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

البخاري، وهي الناحية التي سرعان ما اتسمت لتطالب - مع محمد أبو زيد الدمهوري - بإحراق صحيح البخاري ومسلم؛ ليرتاح الناس منهما.

ورغم المكانة التي كان يتمتع بها رشيد رضا في الأوساط السنية، إلا أن التيار السلفي كان - وما يزال - غاضباً منه، فعلى سبيل المثال، جمع الشيخ يوسف الدجوي مجمل الآراء الشاذة - برأي السلفيين - لرشيد رضا، وبشرها في مجلة نور الإسلام الأهرية.

وبعد رشيد رضا، جاء الدكتور إسماعيل أدهم (١٩٤٠م)، الذي قيل: إنه تركي من مواليد مصر، مات مفتعراً، فتشيع عام ١٣٥٢هـ رسالة حول السنة النبوية مشككاً فيها، بل ذهب في كتابه: مصادر التاريخ الإسلامي إلى ادعاء أن الغالب على السنة هو الجمل والوضع، وقد واجه الأهرار أعماله، فأمر بمصادرة كتابه، رغم إعلانه مراراً أن أفكاره تحظى بتأييد رجالات كبار من أمثال أحمد أمين.

ولم تكن هذه المواجهة الأهرية هي الأولى من نوعها، بل قد أصدر حكماً بارتداد محمد أبو زيد الدمهوري الذي رفض السنة، وأنكر جوار وطه الإمام والرق، بل لعنه أنكر النسخ في القرآن أيضاً.

وفي سياق مشروع نقد السنة، جاء الكاتب المصري المشهور أحمد أمين (١٩٥٤م)، فتمرض في جملة من كتبه، لا سيما فجر الإسلام الذي أصدره عام ١٩٢٩م، وظهر الإسلام، لموضوع السنة، وقد كان أحمد أمين من أبرز دعاة نقد المتن، معيباً على العلماء الجعود على السند، وقد تعرضت روايات المصائيل لنقد مركز منه، كما لم تحل بعض الروايات المشهورة المتداولة من نقده المصموني.

ولعل مشروع أحمد أمين شكّل منقطعاً في ثقافة نقد السنة في العالم العربي، فبعد ثلاثة أعوام من وفاته، فجر محمود أبو رية بكتابه: أضواء على السنة المحمدية، قنبلة مدوية أثارت ثائرة رجال الدين، رغم نصيبه لمحمد عبيد (١٩٠٥م) أنه كان يقول بمرجعية القرآن فقط، فقد اعتقد أبو رية بعيشة جهود علماء الرجال والجرح والتعديل، انطلاقاً من عدم إمكانية اطلاعهم على خبايا النفوس، كما حمل الحديث مسؤولية تفرقة الأمة، وهو الشعار الذي اشتهر به في أوساط نقاد السنة مثل قاسم أحمد وإبراهيم هوري و... واستغل - كما فعل المستشرقون من قبل - مشكلة عدم التدوين في القرن الهجري الأول ليهبث الشك في صدق السنة المنقولة.

إلا أن المثير للأوساط السنية فيما طرحه أبو رية كان نقده المركز واللاذع للصعابة، إذ اعتبر جهلهم بمثل اللغة المبرية، كما وغباءهم، محفزاً لأمثال كتب الأخبار ووهب بن منبه لدمس ما في نصوص اليهود والمصري في الإسلام تحت حجة أنه سنة

نبوية، ولم يكتشف هذا الوضع إلا بعد تطوّر الوعي العربي باللفات الدينية القديمة. ومن بين الصعابة، حظي أبو هريرة الدوسي بنصيب الأسد، فلم يكتف أبو رية بنقد رواياته في «الأضواء»، بل خصّص له كتاباً مستقلاً، يعلن عنوانه عن مصمونه، ألا وهو: شيخ المضيرة أبو هريرة.

أما على صعيد أخبار الأحاد، فقد ذكر أبو رية أن الحجة من الروايات خصوص السنة العملية المتواترة، أما مثل أخبار الأحاد فهي حجة لدى من ثبتت عنده فحسب، ومن ثم لا يمكن جعلها قانوناً يسري على حياة المسلمين.

هذا، وقد حفلت الساحة العربية بكتابات كثيرة نافذة لمشروع أبي رية، أذكر من بينها كتابي: ظلمات أبي رية أمام أضواء السنة المحمدية، لمحمد عبدالرزاق حمزة، والأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء السنة من الرلل والتصليل والمجازفة. لعبد الرحمن العلمي و..

والى ما قبل الثمانينات من القرن العشرين، ظهرت أسماء عدّة، كان لها مساهمات نقدية في السنة، منها الدكتور أحمد زكي أبو شادي (١٩٥٥م)، الشاعر المصري المعروف، حيث تفرّص للموضوع في كتابه: ثورة بالإسلام، مصرّحاً بمخالفة الكثير من السنة لواضح العقل، ومصرّحاً على أن أحكام السنة، بل حتى القرآن، كانت لها ظروفها التاريخية الخاصة.

ومنها الباحثة العربية زينب أحمد التي شادت تشكيكها في السنة على أزمة النسخ وتعدّدها، واحتلافها، فيما يخصّ مصادر الحديث.

ومن هؤلاء أيضاً حسين عامر الذي رفض السنة مطلقاً في ظلّ أجواء أزمة الوقف الأهلي.

ومنهم المحامي أحمد أفندي سموت، الذي ذهب إلى أن السنة إما حكم قصائي خاص، أو قواعد عامة محصورة بزمان النبي ﷺ، ومن ثم فيجوز تبديلها. ومنهم أحمد فوزي الذي اقترح، بعد إسقاط حجة السنة، أن تقدو الصلاة جلوساً على كرسي لتوضع أمام المصلي منضدة.

### تواصل مشروع نقد السنة عربياً في الفترة الراهنة

أما العقبة التي تلت الثمانينات من القرن العشرين، فقد تواصلت فيها حركة النقد.

أ - فقد جمع الباحث المصري المعاصر المستشار محمد سعيد المشعاوي جملة مقالات له في كتاب أسماء: حقيقة العجائب وجملة الحديث، ورغم أن كتابه مرّكز على

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

دراسة مسألة الحجاب، إلا أنه استطرد بتحديث عن مسألة السنة، فذهب إلى أن الاعتقاد بمرجعية القرآن والسنة فقط صيغ الحاق على المسلمين، مما دفعهم - في العصور الأولى - إلى تأسيس قواعد، ثم نسبتها إلى النبي ﷺ، لتتحول لدى الأجيال اللاحقة إلى سنة. وقد واصل المشعراوي - ومعه الدكتور حسن حنفي - انتقاد هجران نقد المتن في أوساط المؤسسة الدينية، وأن تجاهل جامعي الأحاديث هذا الأمر أفضى إلى مشاكل وهجوات، من هنا فالسنة الحجة - عنده - هي السنة العملية، لأنها متواترة، دون غيرها إطلاقاً.

وفي مقولة - نجد لاحقاً ما يشبهها في الوسط الشيعي - فصل المشعراوي بين ما يصدر عن النبي ﷺ بوصفه نبياً فيكون سنة، وما يصدر عنه بوصفه بشراً صاحب خبرة كروايات الطب والزراعة والحرب والأطعمة والأشربة، فلا علاقة له بالدين ولا بالسنة النبوية.

ب - أما الباحث السوري المعاصر إبراهيم فوزي، صاحب كتاب: تدوين السنة، فقد أثار أفكاراً حول السنة تستحق الدرس، حيث ذهب إلى التمييز بين السنة الملزمة والسنة غير الملزمة معيّراً بين النوعين بوصف الإعلان على الملأ، فكل سنة أعلنها النبي ﷺ على الملأ العام، كما في المسجد أو موسم الحج فهي سنة ملزمة، وكل سنة جاءت في وضع خاص أو جواباً عن سؤال سائل أو - فلا قيمة إلزامية لها.

وهكذا فصل فوزي - كما صار متعارفاً لدى بعض الأوساط المعاصرة - بين العبادات، فقيل وجود السنة المتواترة فيها، والمعاملات فاعتبر أحبارها من روايات الأحاد التي لا مجال - عنده - للاعتماد عليها.

ج - وقد طال مشروع نقد السنة نقداً أبعد من العالم العربي، فهي التسمينات من القرن العشرين ألقى الباحث الماليزي المعاصر قاسم أحمد سلسلة محاضرات في الجامعات الماليزية، كانت هناك محاولات لمنعها، ثم طبعها في كتاب: إعادة تقييم الحديث أو العودة إلى القرآن، سرعان ما تم حظره بعد أشهر من صدوره، وقد ترجم الكتاب إلى اللغتين الإنجليزية والعربية، وقدم له بطيمته العربية المفكر المصري حسن حنفي، متناولاً الدراسة بشيء من النقد والملاحظة.

وقد نادى قاسم أحمد بالمرجعية القرآنية، مصرحاً بأن محاولات رشاد خليفة القرآنية فتحت الطريق أمامه، واعتبر أحمد أن مفهوم السنة كان صنعة الشافعي (٢٠٤هـ)، ولم يكن له من وجود قبله، في محاولة تشبه مذهب إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد، ومعنى كلامه هذا أن الثقافة الإسلامية في القرنين الأولين لم تكن تعرف سوى مرجعية نصية واحدة، هي مرجعية الكتاب الكريم، من هنا لم يفت قاسم أحمد كثيراً



عند التشكيك في صدور السنة أو ظنيّتها أو مسؤوليّتها عن الطائفيّة والجمود، وإن تحدّث عن هذه الموضوعات، وإنما ركّز حديثه على السنّة الواقعيّة، ليسلب عنها الحجية والاعتبار.

ولهذا، أنكر أحمد أن تكون السنّة وحيّاً، ممثلاً - من وجهة نظره - الاستدلال الذي أقامه الشافعي على حجّيّتها، والمثّل باعتبار الحكمة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ﴾ الكتاب والحكمة﴾ الجمعة: ٢ إشارة إلى السنّة.

وقد ركّز قاسم أحمد - كآخرين - جهوده على نصف الأدلّة التي طالما اعتبرت أدلّة قرآنية حاسمة على حجية السنّة، حيث اعتبر الآيات الدالّة على لزوم إطلاعة الرسول ﷺ تعبيراً آخر عن الإلزام بإطاعة الله سبحانه، وهكذا الحال مع اعتبار بعض الآيات النبيّ ﷺ أسوة، إذ اعتبر أحمد أن القدوة ليست سوى كون النبي ﷺ أسوة في إيمانه والتزامه، لا مطلقاً ليصبح فعله معياراً.

ولكي يمدّد قاسم أحمد إشكالية الصلاة وكيمّيّتها، وهي الإشكالية التي وقعت على الدوام في وجه بقاد السنّة، ذهب إلى أنّ الصلاة كالتحجّ ظواهر معروضة أمام العرب، استمدّوها من شرعة إبراهيم الخليل عليه السلام، وأنّ النبي ﷺ لم يشرع لهم صلاة، بقدر ما أعاد إحياء ظاهرة قديمة كان لها وجود من قبل.

وهكذا، تمرّست نظرية عدالة الصلوة التي ظلّت جاثمة على وعي المدرسة الشيعية، للنقد مركّز من جانب معارضي نظرية السنّة، كونها تعمق حركتهم النقدية بعض الشيء، فرفضها جماعة منهم أبو رية وقاسم أحمد، وما قيل عن الدكتور السوداني حسن الترابي وغيرهم من النقاد المعاصرين المعروفين في الوسط الفكري العربي المعاصر اليوم.

د - وبقيت الملاحظات التي تناثرت في كتابات الدكتور حسن الترابي، حيث نُقل رفضه لأخبار الأحاد، وبقي إلزامية السنّة مطلقاً، كما فصل - كثيره - بين الأعمال النبوية لمحمد ﷺ والأعمال البشرية، داعياً - كمن جاء قبله - إلى إعادة النظر في مناهج الجرح والتعديل.. وقد آمنت ضلّة جملة كتب كان من بينها على سبيل المثال كتاب: الصارم المسلول في الردّ على الترابي شاتم الرسول.

وهكذا استمرّ - وما يزال - مشروع نقد السنّة، فتناقلت الصحف عام ١٩٨٠م إنكار الرئيس الليبي معمر القذافي لها، كما ذهب إلى استعانة وجود نواتر في النصوص في ظروف انتقال المجتمع العربي من الشعاعية إلى الكتابة الدكتور المعاصر عبدالرزاق عيد في كتابه: سبعة هياكل الوهم، وتناقلت أسماء الناقدين لدين أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر كلاً من: أحمد صبحي منصور، ونباري عبدالله، وعلي حسن عبدالقادر الذي ثار عليه الأزهر عقب نشره كتاباً عن الإمام الزهري و - ثم بقده بعد ذلك أمثال الدكتور

السالكوس.. وعبد الجواد ياسين، ومحمد نجيب، ورشاد خليمه، وعبد الله النسيم، ويحيى كامل أحمد، والتوسي عبد المجيد الشري، وطه حسين، وسامر الإسلامبولي صاحب كتاب: تحرير العقل من النقل، وكتاب الأحاد، النسخ، الإجماع، وإسماعيل الكردي صاحب كتاب: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، وحسن حنفي صاحب دراسة: من نقد السند إلى نقد المتن، ونصر حامد أبو زيد، وركيا أويون صاحب كتاب: جناية البغاري، إنقاذ الدين من إمام المحدثين، وغيرهم الكثير مما لا نعرض لفكرهم لخروجه عن مجال دراستنا الخاصة بنظرية السنة في الفكر الشيعي الإمامي.

### خارطة بالإشكاليات النقدية على السنة في الوسط غير الشيعي

ولكي نوحز أسرار الإشكاليات المسعنة على موضوع السنة في القرن الأخير، نذكر نقاطاً موجزة جداً على الشكل التالي:

- ١ - طنية السنة.
- ٢ - أزمة التدوين والتناقل الشاهامي في القرن الأول.
- ٣ - عدم تدوين النبي ﷺ السنة، وكذلك ذلك عن عدم إرادة حملها مرجعاً
- ٤ - ظاهرة الوضع في الحديث عموماً، أو في بعض أبوابه كأخبار المصائل.
- ٥ - تاريخية السنة وزمانية أحكامها.
- ٦ - أزمة النسخ في مصادر الحديث، وتمددتها واحتلافها.
- ٧ - الجمود على نقد السند وضرورة التحول من نقده إلى نقد المتن.
- ٨ - عبثية جهود علماء الحرج والتعديل، وركاكة مما يبرهم وهشاشتها.
- ٩ - مسؤولية الحديث عن الفرقة والمصيبة والجمود والتحجر.
- ١٠ - نقد نظرية عدالة الصحابة، سيما بعض رجالانهم كأبي هريرة.
- ١١ - رفض أخبار الأحاد إما مطلقاً أو في مجال المقائد.
- ١٢ - استعالة وجود المتواتر في ظل ظروف الانتقال من الشاهامية إلى الكتابية.
- ١٣ - إثارة مقولة التمييز بين السنة العملية ومتواترة، والقولية فأحاد مرفوضة.
- ١٤ - التفصيل بين الصادر عن النبي ﷺ بوصفه نبياً، والصادر عنه بوصفه بشراً كأخبار الطب والوراثة..
- ١٥ - نفي صحة أي دليل قرآني على كون السنة وحياً، فكأنها فعل بشري خاص بالنبي ﷺ.
- ١٦ - الإلزام في السنة ينشأ من إعلانها على الملأ العام كالسجد لا غير.
- ١٧ - مؤسّس فكرة السنة في الثقافة الإسلامية هو الشافعي (٢٠٤هـ)، ولا معرفة

للمسلمين قبله بها.

١٨ - إطاعة النبي ﷺ تعني إطاعة القرآن لا غير، فهي طولية لا عرسية.

١٩ - آية ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ الحشر: ٧ وقعت في سياق أخذ

الفنائم وعدم الاعتراض على النبي ﷺ في تقسيمها، لا مطلقاً.

٢٠ - كون النبي ﷺ أسوة إنما هو في تطبيق القرآن لا مطلقاً..

٢١ - الدعوة (الأركونية) لقراءة مصادر الحديث قراءة شاملة دفعة واحدة على

احتلالها المذهبي، وتعميرتها وفق أسس النقد التاريخي لا غير.

إلى غيرها من عشرات الإشكاليات والإثارات والأفكار التي حفل بها مشروع نقد

السنة في العالم العربي عموماً<sup>(١)</sup>.



١. راجع حول مجمل هذه الخلاصة المكثمة التي عرضناها، المصادر التالية، وهي المصادر التي اعتمدها

عليها في عرض المشهد غير الشيعي بأختصار.

محمد توفيق صدقي، مجلة المار، المجلد ٩ - ١٠، مقال الإسلام هو القرآن وحده، كما يتراءى في هامش

سابق مع ردوده؛ ومحمود أبو رية، أصواء على لسنة الحمديّة. وأحمد أمين، ظهر الإسلام، وهجر

الإسلام؛ وذكرها البري، مجلة الأزهر، المجلد ٢٨، ١٣٨٦ هـ مقال تحت عنوان: مكانة الفقه الإسلامي؛

وعبد الرزاق عبيد، سدنة هياكل الوهم؛ ومحمد سعيد العشمتوي، حقيقة العجائب وحجية الحديث؛

وإبراهيم فوزي، تبوين السنة؛ وقاسم أحمد، إعادة تقييم الحديث أو المودة إلى القرآن؛ وسامر

الاسلامبولي، تحرير العقل من النقل، والأحد - نسخ - الإجماع، وركريا أوزون، حماية البخاري؛

واسماعيل كردي، نحو تفعيل قواعد نقد من الحديث وحسن فهمي، من نقد السند إلى نقد المتن،

كيف تستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية في نقد من الحديث النبوي البخاري نموذجاً، المنشور في

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، لسنة الخامسة، ١٩٩٦ م، ص ١٣٩ - ٢٤٢؛ وعبد الفتحي

عبد الخالق، حجية السنة؛ ومحمد بن محمد أبو شهية، دفاع عن السنة وعمر عبدالله كامل، قراءة

نقدية في فكر محمد سعيد عثماني ومحمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ

تبويته؛ ومحمد عبدالله عويضة، حجة خير الوحد في الأحكام والمقائد؛ وخادم حسبي (الهي بخش،

القرآنيون وشبهاتهم حول السنة؛ ومحمد أركون، لمكر الإسلامي نقد واجتهاد، والدكتور علي أحمد

السالوس، قصة الهجوم على السنة و..

## مشروع نقد السنة في المناخ الشيعي الحديث

### تمهيد

لم يقتصر مشروع قراءة السنة النبوية على الوسط السنّي أو العربي، بل تمدّاه إلى الأوساط الشيعية لا سيما الإيرانية منها، إلا أن الملاحظ - كما سيظهر لاحقاً - أن حركة نقد السنة في الوسط الشيعي، كانت - من ناحية - أضعف نقلاً في مصمونها المعرفي، كما كانت - من ناحية أخرى - أقل تأثيراً في الوسط الاجتماعي داخل الجماعة الشيعية، فلم يعرف الشيعة ظاهرة كظاهرة القرائيين في شبه القارة الهندية، كما لم تكن دائرة العمل النعدي - تصنيفاً ودعاً ومجاهرة - بالتّي كوّنت جماعة داخل جماعة في المناخ نفسه. من هنا، يؤكد للقارئ - سبقاً - أن الرصد التاريخي الذي سوف نقوم به لا يعبر عن تيار هائل في الوسط الشيعي، وإن كانت الأفكار التي اشتمل عليها المشروع النقدي تشهد على الدوام حضوراً وترحيباً في وسط هذا وآخر هناك.

وإذا تابعنا مشروع القراءة النقدية بسنة في الوسط الشيعي وجدناه يشبه في بعض أشكاله ما حدث في الأوساط السنّية، فقد احتلّت درحات النقد من هريقٍ لآخر، ومن باحث لآخر أيضاً، وكما ظهرت داخل المؤسسة الدينية السنية - لا سيما الأهر - أصوات نقدية، كذلك ظهرت داخل الحوزة العلمية الشيعية - قم على وجه الخصوص - قراءات نقدية، إلا أن غالب محاولات النقد في الوسط المدرسي الديني كانت لا تلامس الخطوط والمسلّمات الأساسية، على خلاف الفريق الذي عدّ فيما بعد خارجاً عن المؤسسة الرسمية الدينية، حيث تناول هذا الفريق موضوع السنة بنقد أكثر جذرية وبنوية، سواء في ذلك التهار الخارج من البداية لهذه المؤسسة أو داك الذي كان جزءاً منها ثم انسحب أو فرضت عليه عملية انسحاب وانزواء، أخرجته في الوسط العام عن تمثيل - ولو قهراً - داخل هذه المؤسسة، كما حصل مع قاسم أحمد وأبورية و... في الوسط السنّي، وأبو الفضل البرقي وعلي أكبر حكيم راده و... في الوسط الشيعي.

ويمكننا تقسيم الاتجاهات النقدية في الوسط الشيعي إلى عدّة فرقاء:

الفريق الأول: وهو الفريق المدرسي في الوسط الشيعي الذي فتح داخلياً - دون حلفيات الفريق الثاني والغامر - باب البحث عن الموضوعات وظاهرة الوضع، فقد غاب درس الموضوعات في الأحاديث، بوصفه علماً مستقلاً في علوم الحديث، عن الساحة الشيعية، على الخلاف مما حصل في الوسط السنّي، كما سيظهر لاحقاً، وإذا كانت الساحة الشيعية قد درست ظاهرة الوضع والوضّعين سابقاً فإنما درستهما - وأحياناً - من منطلق جدال مذهبي، حيث أريد الردّ مثلاً على أهل السنة في اتّهام الشيعة، ن أحاديثهم موضوعة، فاستحضرت أسماء الوضّاعين السنة بحسب شهادات علماء الجرح والتعديل غير الشيعة منهم، تماماً كما فعله العلامة عبدالحسين الأميني (١٩٧٠م) في الجهر الخامس من موسوعة العدير، التي صنّعها في سبق الإثبات العلمي والشارحي و... لعقيدة الشيعة الرثيسية، ألا وهي الإمامة.

ولعلّ أول شخصية شيعة بارزة تناولت ظاهرة الوضع في مصادر الحديث الشيعية بمنهج كلاسيكي ودوافع تقليدية هي العلامة محمد تقي التستري (١٤٠٥هـ) صاحب الكتاب المعروف: الأخبار الدخيلة، والتي جانب تحريه التستري (الشوشتري)، جاءت تلميحات الميرزا أبي الحسن الشمراني (١٣٩٣هـ) في كتابه: المدخل إلى عذب المنهل، والإمام الخميني في بعض أبحاثه المفهية، والعلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، إلى غيرها من الأسماء.

الفريق الثاني: داخل المناخ الشيعي الذي سعى لنقد مصادر الحديث، كان يطلق من زوايا مختلفة، فقد اتّهم هذا الفريق مصادر الحديث الشيعية - بوصفها الحالي - بأنها تتعمّل مسؤولية ترويج الفحافة والأكاذيب والجهليات التاريخية والثقافية والعقدية، ومن ثمّ عرّضت بنفسها المذهب الشيعي عموماً لحظر لنقد والتعريح والتشهير، من هنا، شعر هذا الفريق، وعلى رأسه هاشم معروف الحسني، ومحمد باقر البهبودي، ومحمد آصف محسني القندهاري، بضرورة تهذيب مصادر الحديث، وبشر الصورة المهدّبة في الوسط العام، نقادياً لنقد التيارات المتنفّذة وتشويهها، أو نقد أهل السنة، سيما السلفيين منهم.

وقد كان من المتوقّع أن يستخدم هذا الفريق الأدوات الفكرية الكلاسيكية إلى حدّ ما للقيام بخطوته هذه، مع تلميحها بممارسة المرید من الحرية العقلية في نقد نصوص الحديث، وعلى هذا الأساس كانت خطوة محمد آصف محسني في نقد بحار الأنوار، قائمة على المعايير الرجالية، وما تقوله كلمات علماء الجرح والتعديل، كما كانت خطوة البهبودي قائمة، إلى جانب المعايير الرجالية التي أبدعها في كتابه: معرفة الحديث، على النقد المضموني للروايات، وكشف ما يتصوّر فيها من ريف لدى العقل البشري، وهكذا جاءت محاولة السيد هاشم معروف الحسني في كتابه: الموضوعات في الآثار والأخبار، ودراسات

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

في الحديث والمحدثين، حيث تناول بالنقد التجارب الحديثية السنية والشيعة على السواء، بمنهج كلاسيكي مليء بالجرأة من حيث طبيعة المساهمة العقلية فيه، لا من حيث حجم المادة التي تابعها

الفريق الثالث: وهو الفريق الذي قد يتداخل بمض رجاله مع أحد الفرقاء السابقين أو اللاحقين، إلا أن منهجه في التعامل مع موضوع السنة كان مختلفاً، فقد درس هذا الفريق نظرية خبر الواحد الظني، وتوصل - ضمن أليات أصول الفقه الشيعي نفسها - إلى القول بعدم حجية أحبار الأحاد، بل انجبة للخبر العلمي أو الاطمئنان فحسب في الفقه وغيره.

ورغم وجود موروث شيعي في هذا الصدد، حتى العصر القريب، غير أن الفقهاء الذين أخذوا بحجية ما أسماه بالخبر الموثوق كالسيد حسين البروجردي وغيره، كونوا صورة نظرية عن المسألة فقط، باستثناء بعض الاحترافات الطمينة، كما استعرضنا ذلك عند الحديث عن الوثاقة والموثوقية وغيرها في الفصل السابق، إلا أن الصورة العملية للمسألة لم تكن جديدة، غاية ما في الأمر أن الأطراف كافة كانت تأخذ بالروايات، بعضها لأنها أخبار ثقات وبعضها الآخر لأنها أخبار موثوق بها، أي أنه لم يحصل إزهاج عملي عن الموروث الذي سار عليه الفكر الشيعي في معاملته مع مصادر الحديث.

وهذا الذي جعلنا نعتبره هذا الفريق الثالث متميزاً عن السائد في نظرية الخبر الموثوق، فقد شدد على الموثوقية حتى بلغ بها مرتبة اليقين أو الاطمئنان العقائدي، كما تعامل مع الروايات تعاملاً تقديراً حال دون تكون اليقين بحدده أو الاطمئنان في الكثير منها، مما جعله يخرج بتصوّر ميداني مختلف عن السنة المنقولة.

ومن أبرر أعلام هذا الفريق، والذي نحس أنه الفريق الأقل قوة وحضوراً بين الفرقاء الآخرين، السيد محمد جواد الموسوي الإصفهاني المعاصر، الذي ما زال يمشي اليوم في مدينة إصفهان، صاحب كتاب، بير مون ظن فقيه، كما أصدر مؤخراً رسالة عملية فيها الكثير من النتائج المفهية المختلفة.

الفريق الرابع: وقد كانت مطلقاته في نقد العقل الروائي قرآنية، وهو الفريق الذي يمكننا - إلى حد ما - تسمية رجاله بـ «لقرآنيون الشيعة»، وقد برز في هذا الفريق اتجاهان، ربما يصح لنا - وفق المعيار النسبي لا غير - أن نسمي أحدهما بالاتجاه الاعتدالي، والآخر بالاتجاه المتطرف، دون أن نحكم بهذه التسمية على أحد.

١ - أما الاتجاه المتطرف، فتمثل في مدرسة رجل الدين الذي يصفه أنصاره بالمصلح الكبير شريعت سنطلجي، فقد كان سنطلجي معارصاً للإسلام الفقهي والروائي، كما كان على حصام مع مدارس الفلسفة والتصوف والمرفان، وكان يمتدح بأن المرجع الرئيس في

تكوين النظرية الإسلامية ينحصر - عادةً - في القرآن الكريم، وكانت له اهتمامات قرآنية واضحة، وكان أبرز كتاب يشرح أصول أفكاره كتابه: **كلمة في فهم قرآن**، أي مفتاح فهم القرآن، وقد ترك مسألتي تأثيراً في شريحة من الشخصيات التي لم تعرف بوصفها اتجاهات حديثة، أي أنه كان يمثل الإسلام التقليدي النقدي، وقد تأثر به أمثال يوسف شعار صاحب كتاب: **آيات مشككة**، وعبد الوهاب هريد صاحب كتاب: **إسلام ورجعت**، وغيرهما من الشخصيات التي ركزت جهدها على القرآن الكريم.

إلا أن النسيان ملوى هذا الفريق عقب انتصار الثورة في إيران عام ١٩٧٩م، بيد أنه بقي محافظاً على وضعه بمصر الشيء، منادياً بالقرآن مرجعاً أساسياً لتفسير الدين وفهمه.

هني الثمايميات برر آية الله الصادقي الطهراني صاحب تفسير الفرقان... منادياً بفقه إسلامي لا يقوم غالباً سوى على النص القرآني. وقد تبدى هذا النسق الفقهي الجديد عند الصادقي في كتبه سيما منها **تبصرة العقهاء**، ثم ثلثه رسالته العملية التي برزت فيها الكثير الكثير من الآراء المعقّية التي لم تشهد الساحة الشيعية لها مثيلاً. لقد كان رهس الصادقي الطهراني للأجاديث إذا أثر كسر جداً، وسوف تستعرض لاحقاً تأثيراته القرآنية على تكوين فقه شيعي متميز عن المألوف.

وقد تزامنت حركة الصادقي الطهراني، الذي لمزوى الآن في مدينة قم الإيرانية بعد أحداث لسنّا بصدها الآن، مع حركة معاتلة قادها مصطفى حسين طباطبائي، الذي حُسم أحياناً على فريق النقد العقدي للتشيع، وأخرى على الفريق القرآني، حيث اهتم اهتماماً بالغاً في حياته بالدراسات القرآنية، وشدد في دراساته على مرجعية القرآن دون حاجة إلى الحديث، بل واصل حسين طباطبائي مسيره هذا بعد إصدار كتاب: **نقد مصادر حديث**، والذي انتقد فيه سلسلة المصادر الحديثية الشيعية، بدءاً من الكافي ومن لا يحضره الفقيه، مروراً بالتهذيب والاستبصار وبحار الأنوار، وصولاً إلى وسائل الشيعة وكتب التفسير والأدعية والزيارات...

٢ - أما الاتجاه المعتدل، فقد كان أبرز أعلامه محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م) صاحب تفسير الميزان المعروف، حيث دافع الطباطبائي عن فكرة فهم القرآن برمته دون حاجة إلى أي حديث، ولهذا لم يستعن في تفسيره بالنصوص الروائية، اللهم إلا نادراً جداً، بل ترك الروايات إلى فصل لاحق من فصل عن بعض ممارساته التفسيرية في هذا الكتاب، وكانت هذه الحركة معاكسة للموضع القائم في الوسط الشيعي آنذاك، وقد لاقت مناهضة إلا أنها سرعان ما اكتسبت الأجواء العلمية الدينية نظرياً، وإن أحفظت في بعض الجوانب مما لا نذكره فعلاً، لعدم ارتباطه ببحثنا هنا.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

على خط آخر كانت للطباطبائي وجهة نظر خاصة في أحبار الأحاد، حيث لم يكن يرى لها حجية في قضايا العقيدة والتاريخ و... غير الفقه وما شاكله، وسوف نتعرض لرأيه في الفصل الأخير من هذا الكتاب، إن شاء الله تعالى.

لكننا إذا حسبنا العلامة الطباطبائي ومدرسته على مشروع نقد السنة، فليس ذلك لأننا نريد أن نشابه بين حركته وحركة القرآنيين الشيعة، فالأمر ليس كذلك بتاتاً، إنما لأن له دوراً في الحد من اعتبار الروايات وتعميلها في المناخ المكري الديني.

الفريق الخامس: إلا أن عنصراً حاصلاً شهدته حركة نقد الحديث في الوسط الشيعي لم تعرف له مثيلاً جاداً الأوساط السنية ألا وهو حركة نقد الأصول العقديّة الشيعية، ففريق كبير من نقاد الحديث الشيعي كان ينتمي إلى حركة النقد المقدي التي شهدتها الأوساط الشيعية - سيما الإيرانية - منذ الثلاثينات من القرن العشرين وحتى انتصار الثورة، والتي غيبتها سيطرة الإسلام السياسي وطموح موضوعات الفكر السياسي وتطبيقاته على السطح واندفاعها إلى الواحجة، ولهذا يرى أن بعض أسماء رجالات مشروع نقد السنة كانت تتهم بالتسني، وبأنها خصصت لبأثير المدّ السلمي (الوهابي) في النصف الأول من القرن العشرين، حيث تناول هذا الفريق الذي اتهم بهذه التهمة موضوعات كانت ركزت المعرفة الوهابية بقضايا الشيعة عليها، مثل ريادة القبور، حيث آلف حيدر علي قلمداران كتابه: ريارات وزيارتنامه، كميل آلف أبو العصم البرقي، وهو من أبرز وجوه هذا التيار، كتابه: خرافات وفور در ريارات قبور، وآلف عبد الوهاب فريد في هذا السياق كتابه: إسلام ورجعت، حيث انتقد فيه عقيدة الرحمة المعروضة في الأوساط الشيعية، ومثله علي أكبر حكيمي زاده في كتاب أسرار الألف عام.

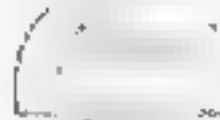
من هنا، لاحظنا أن تسليط هذا الفريق الضوء على السنة، لم يكن مشروعاً أساسياً داخل المنظومة المعرفية الدينية، بقدر ما كان خطوة هادفة لنسف بعض العقديات الشيعية التي كان يراها هذا الفريق علوّ في الدين وارتفاعاً، والخطوة الأبرز في هذا الصدد - كما سيأتي - كانت خطوة أبي العصم البرقي في كتابه الشهير: كسر الصنم وهو الكتاب الذي خصّص على ضخامته - حسب النص المارسي - لنقد روايات الجراء الأول من كتاب أصول الكافي، حيث احتوى هذا الجراء أبرز الموضوعات العقديّة الخلافية بين الشيعة والسنة، وبالحصوص بين السلعية السنية المعاصرة والشيعة، بدءاً من موضوعات التوحيد وانتهاءً بالإمامة ومباحث الحجّة.

هذه هي الفئات الخمس التي رصدنا ظهورها في المجتمع الشيعي في العصر الحديث، أي منذ بداية القرن العشرين، وحتى اللحظة العاصرة، غير أن الشيء الملفت في أجواء هذا المشروع النقدي للسنة المبقونة أنه لم يشهد ردوداً صاحبة مدونة بالحجم الذي



عرفته الساحة السنّية، وسوف يجد القارئ ممّي عما قريب أن نقد هذه المحاولات كان محدوداً جداً، وحتى تجربة السيد المرقعي التي تشكّل حطراً جدياً على العقيدة الشيعية لم يتم تناولها بجديّة من زاوية حديثة وأصولية تتعلّق بنظرية السنّة، رغم أن كتابه: كسر الصنم كان تُرجم ونشر في العالم العربي منذ فترة، وإذا ما تمّ التمرّص له كان ذلك من زاوية كلامية أحياناً لا أكثر، ذلك كلّ في حدود متّبعي، وما ساقني إليه جهدي وعملي. بدورنا، ولكي نوثّق بالرصد التمهيلي هذا المشهد النقدي الذي كُفّنناه هنا، نشعر في استعراض هذه الاتجاهات الخمسة، مواقفها وأفكارها؛ لتأكيد الصورة التي رسمناها هنا، والخروج ببعض النتائج الهامّة الأخرى أيضاً.

وقبل ذلك، نؤكّد على إمكانية وجود تداخل بين رجالات هذه المئات الخمس، لكننا استنسبنا فرهم على هذه الطريقة، ووجدنا ذلك أكثر صحةً. كما أننا لن نتمرّص للأسماء كافّة، بل لهم رجالات هذه التيارات، ونشير في مطاوي البحث إلى أسماء أخرى ثانوية، سرعان ما سيُلفت إليها القارئ العربي.



### للنشاط الحديثي الشيعي المعاصر

كان بعض الناقدين قد أخذ على جامعة الأزهر في القاهرة عدم اعتنائها بالدراسات الحديثية وما يتصل بها، ربما معتبراً أن ذلك كان سبباً من أسباب ظهور التيار النقدي للسنة في الوسط السنّي<sup>(١)</sup>، لكن اعتراضاً من هذا النوع لم نجده في الوسط الشيعي، رغم تدهور الدراسات الحديثية (علم الدراية) وهجرها إلى حدّ ما داخل الحوزة العلمية الشيعية.

لكن على أي حال، ظهرت جهود معاصرة في مجال التدريس الحديثي، ليست موضوع بحثنا، بيد أننا أردنا من خلال اختصارها الشديد أن نجعل القارئ أكثر إطلالاً على المشهد في الوسط الشيعي، فلملّ في مستوى الجهد الحديثي ما يساعد على اكتشاف عناصر أو سرّرات لظهور تيار نقدي، وإن ما زال ضعيفاً

ويمكن إيجاز الجهود الحديثية المعاصرة شيعياً في نقاط ست هي:

١ - تدوين المجاميع والموسوعات الحديثية: فقد صُنفت أحيراً سلسلة مجاميع حديثية ذات اهتمامات مختلفة، من بينها: جامع أحاديث الشيعة، للسيد حسين البروجردي، وميران الحكمة، للمعاصر الشيخ محمد الري شهري، والعيادة، للأخوان الحكيمي، ومسانيد أهل البيت (عليه السلام)، التي حاولت جمع روايات كل إمام على حدة، على

١ - خادم حسين إلهي بهش، القرآنيون وشبهاتهم حول السنة ١٨٨

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

طريقة مسند أحمد بن حنبل، وآثار الصادقين في ثلاثة وثلاثين مجلداً، للشيخ صادق إحصان بخش، وموسوعة الإمام الصادق عليه السلام، للسيد محمد كاظم القزويني و..

٢ - تدوين المعاجم الحديثية: فقد دُوِّنت معاجم للكتب الأربعة، وكذلك لبحار الأنوار، ووسائل الشيعة، ومستدرک الوسائل و..

٣ - تدوين مقتضيات الأحاديث أو صيغاتها: كما هو الحال مع محمد باقر البهبودي في صحيح الكافي (ريضة الكافي) وصحيح كتاب من لا يحضره الفقيه و..

٤ - تأسيس المؤسسات البحثية والتحقيقية في مجال الحديث: مثل مؤسسة دار الحديث الثقافية في مدينة قم الإيرانية وكنية علوم الحديث في طهران، وفصلية علوم الحديث باللغة المارسية وقد قاربت أعدادها حتى اليوم الأربعين عدداً، ومجلة علوم الحديث النصف سنوية باللغة العربية وقد قاربت أعدادها العشرين عدداً، ومجلة «نهج البلاغة» التي تأسست عام ٢٠٠١م، ومجلة سعيه عام ٢٠٠٣م، ومجلة حديث اندیشه عام ٢٠٠٢م، وإصدار «ميراث حديث شيعة» عام ١٩٩٨م. وكذلك في مجال إحياء التراث الحديثي برزت مؤسسات، كان من أبرزها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث.

ذلك كله إلى جانب إدخال مادة الحديث والرحال إلى الحوزة في تطور نسبي، وكذلك تحويلها إلى مادة جامعية كما هو الحال في كلية أصول الدين في مدينة قم.

٥ - ترجمة الحديث: فقد برز هذا النشاط في العقود الأخيرة، خصوصاً إلى اللغة المارسية، بل وغيرها أيضاً.

٦ - تدوين المستدرکات: وهي ما يدور لتقاضي نقص بعض الكتب الأساسية وقد دُوِّنت مستدرکات عديدة، من أبرزها نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغة لمحمد باقر المحمودي.

إلى غيرها من النشاطات المدوَّنة واشكورة، والتي تحتاج إلى متابعة أكبر<sup>(١)</sup>

١- لمزيد من الاطلاع حول الجهود الحديثية المعاصرة راجع، حسين صهر، پژوهش در تاريخ حديث شيعة از قرن ششم تا عصر حاضر ٢١١ - ٢٤٠، ومهدي مهريري حديث پژوهي ١١: ٤٩ - ٤٨.

## انبعاث مشروع «الموضوعات»

### كيف أعاد التشيع الرسمي قراءة موضوعات الحديث<sup>(١)</sup>؟

#### تمهيد

يبدو، من المؤكد تقريباً أن الشيعة لم يعرفوا تصنيفاً أو علماً أو اهتماماً خاصاً بظاهرة الموضوعات في الأحاديث، لهذا لم نثر - بعد تفتيشنا على مصنفاتهم وكتبهم - على تصنيف لهم بهذا العنوان أو ما يشبهه وفق ما تنص<sup>(٢)</sup>، وذلك على خلاف الحال مع أهل السنة، حيث وجدنا هذا الموضوع مبرداً عندهم بالدرس والتقيب والبحث والتصنيف، فالكاتب السني في هذا المجال عبيد بن<sup>(٣)</sup> من المروءة الهجرية الأولى، وحتى الفترات الأخيرة، فقد صنفوا كتباً عديدة تحت هذا العنوان كان منها: الموضوعات للمقدسي (٥٠٧هـ)، والموضوعات لابن الجوزي (٥٩٧هـ)، والدر المنقط في تبيين العلق، للصاعاني (٦٥٠هـ)، والموضوعات لابن تيمية العراقي (٧٢٨هـ)، والمقار المفيد، لابن قيم (٧٥١هـ)، والثغالي المصنوعة في الأحاديث المصنوعة، لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، وتنزيه الشريعة، لابن عراق (٩٦٢هـ)، والموضوعات الكبير، للملا علي قاري (١٠١٤هـ)، والمصنوع في معرفة الحديث المصنوع، للمؤلف بمسه، والموائد المجموعة للشوكاني (١٢٥٥هـ) و..

- ١- الحديث الموضوع هو الحديث المخلوق المكتوب المصنوع لا مطلق حديث الكتيب، إذ قد يصدق، هذا هو التعريف الدرائي لهذا المصطلح الذي سنكثر استعماله في هذا الفصل، فراجع في التعريف، المامقاني، مقياس الهداية ١ : ٢٩٩؛ والصدر، نهاية الدراية ٩ : ٢؛ والشهيد الثاني، الرعاية ٢-١ و .
- ٢- نسب صاحب الدرمة للشوكاني كتاب التعقيدات على الموضوعات، وكتاب التكت البديعات على الموضوعات، لكن الشوكاني عبر إمامي، كما نسب لشيخ سراج الدين حسن الشهير بالشيخ فدا حسين كتاباً اسمه: المجردات عن الموضوعات، لكن نكتب بهدف إثبات أحاديث حكم عليها بالنوع لا المكس، ونسب للقاضي نور الله التستري الشهيد (١٩ هـ) كتاباً تحت عنوان: أسامي وصناع الحديث، ولا تدري هل هو رد على السنة كما يُعرف عن هذا العالم أو لا؟ راجع في ذلك كله، أغا بركت الطهراني، الفريعة ٢ : ١١، ٢٠ : ٨، ٢٤ : ٢٠٣، ٢٦ : ٢١٢

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ويتباين تحليل هذه الظاهرة، وي طرح السؤال التالي نفسه: لماذا صنّف أهل السنة في الموضوعات فيما لم يجد تصنيفاً شيعياً في ذلك حتى - كما سنرى - كتاب «الأخبار الدخيلة» للعلامة التستري، بل بعده لم يعرف الشيعة أيضاً اهتماماً بهذا الأمر، إلا ما سنجده مع بعض الحركات الناقدة المهتمة والمهتمة نسبياً في هذا الوسط؟ ولعلّه لهذا قيل: إن الأخبار الدخيلة هو الكتاب الشيعي الوحيد في هذا المصنوع<sup>(١)</sup>.

الذي ظهر لنا - بعد تتبع كلمات من أعطى موقفاً في هذا الأمر - أن هناك رأيين مختلفين تمام الاختلاف هما:

**الرأي الأول:** وهو رأي الباحث المعاصر الشيخ رضا أستاذي، حيث يذهب إلى أن السبب في إجماع الشيعة عن مثل هذه التصنيفات يرجع إلى أولاً: لقد قاموا بتصنيف كتبهم الحديثية مرتين، مرة قبل عصر الكليبي، حيث بالغوا في النقد والتمحيص، كما هو الحال مع مدرسة قم الشهيرة بمواقفها المتطرفة والمتحفظة من الرواة، وأخرى مع المحمدين الثلاثة الكليبي، والصدوق، والطوسي، وهذا معناه أنه لم تعد هناك حاجة لمزيد من التصنيف من هنا يعتقد أستاذي أن الشيعة وإن لم يؤثروا كتباً في الموضوعات عرّاهم سبقوا السنة في هذا المجال، أي مجال نقد الحديث وتصنيفه<sup>(٢)</sup>.

**ثانياً:** لم تكن عند الشيعة رغبة في التهاون، واتهام الرواية بالكذب لمجرد احتمال ذلك، فذلك آثار خطيرة على مرجعية السنة واعتبار الحديث<sup>(٣)</sup>.

**الرأي الثاني:** وهو رأي السيد هاشم معروف الحسني (١٤٠٢هـ)، حيث ذهب إلى أن معدّي أهل السنة كانوا أكثر وعياً من الشيعة بالأخطار التي كانت تُعدق بالسنة السيوية، فاهتموا بشكل أكبر بالنقد، وألغوا في الموضوعات، أمّا الشيعة فقد تجاهلوا - بحسب رأي الحسني - المسألة، كأن الأمر لا يمتهم، مع أن ما عندهم لا يقل خطراً عما هو مسطور في مصادر الحديث السنّة<sup>(٤)</sup>.

ويؤيد معروف الحسني بعض حركات نقد الشيعي التي سأتى على ذكرها قريباً، مثل حركة التطهير المقدي، وحركة تهذيب الحديث...، كما يبدو أن التيار المدرسي في المؤسسة الدينية الشيعية يميل إلى وجهة نظر الشيخ أستاذي.

والحكم في هذا الموضوع يتبع - فيما أظن - طبيعة قراءة الباحث للموروث الشيعي

١- رضا أستاذي، سخي دربارہ الأخبار الدخيلة، مجّة آيينه پژوهش، العدد ٢٢-١٦.

٢- المصدر نفسه: ١١، ١٥.

٣- المصدر نفسه: ١٥.

٤- هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ٨٨ - ٨٩.

الحديثي. فإن الباحثين الواثقين من هذا الموروث، والمنسجمين عقدياً وثقافياً وفقهياً معه كأغلب التيارات المدرسية، لا يجدون، بل لا يشعرون، بعدد هام من الأحاديث الموضوعية، حتى يرموا باللائمة على محدثي الإمامية السابقين كيف لم يصنّموا في الموضوعات، أما أولئك الذين يملكون قراءة نقدية لضموم الكثير من الروايات، سيما العقدية، فهم يقرؤون الموروث الشيعي حافلاً بالنصوص الحديثية الباطنة غير المقبولة، ممّا يثير فيهم إحساس ضرورة التصنيف في الموضوعات، وتصفية الأحاديث، كما يثير حميظتهم لنقد تجربة علماء الحديث السابقين.

من هنا لن نحكم لصالح هذا الطرف على ذلك، لكن لدينا وقفات أكاديمية مع الرأيين:

أولاً: إنّ الشواهد التاريخية المسجلة تؤكد أن هريقاً مهماً من الإمامية على الأقل قد ساهم بقوة في القرون الخمسة الهجرية الأولى في نقد الحديث، برر فيهم رجال مدرسة هم المتشددين، وعلى رأسهم أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، الذي طرد من مدينة قم بعض من وصّوهم بأنهم من كبار رجال الحديث، لا لضعفهم، بل لروايتهم عن الصعفاء وإكثارهم من المراسيل.

وعليه، فمن المؤكد أن هريقاً بقاءاً في الوسط الشيعي ظهر قبل الكليني، كما لا شك في وجود ظاهرة متشددة عموماً من الحديث كآست موجودة في القرنين الرابع والخامس، أمّا القول بأن الشيعة صفّوا أحاديثهم من الموضوعات على دفتين، فلم نعد هناك حاجة للتصمية، فهو قول يحتاج إلى مزيد من التأمل، إذ هل لدينا اطلاع على ما كان عند الشيعة من روايات حتى نعرف هل أحسن الكليني في الانتحاب أم لم يحسن؟ كيف يمكن غصّ الطرف عن موقف مثل الشيخ المعيد من الشيخ الصدوق وهريق المحدثين آنذاك وهو يحمل عليهم بدم التمييز والنقد لضموني للأحاديث؟! هل شهادة المرتضى التي نقدت رجال الحديث - وقد أسلفنا هذه كلمات في الفصل الثاني من هذا الكتاب - هامشية لا ينبغي الوقوف عندها؟! ربما احتجنا إلى المزيد من البحث لنعرف هل أصاب المحدثون آنذاك أم أخطأوا؟

ولسنا نقصد بذلك إبطال ما بأيدينا قدر ما نقصد مجموع ما بأيدينا وما حذفه ولم يصل إلينا، فلمنا أو اطلعنا على ما حذف - مع ما أبقى - لأخذناهم واختلفنا معهم في مواريتهم.

ثانياً: إذا كان الشيعة قلة على انهيار مكانة السنة بمتع ملأ الموضوعات فهم مخطئون، وشاهدنا على هذا الخطأ رصد الموقف السنّي، فقد صنّف السنة في الموضوعات الكثير، لكن اعتقادهم بمصادريهم الحديثية طرّ أقوى من اعتقاد الشيعة بتلك المصادر، إنّ

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

هذه تجربة تاريخية حية تؤكد أن فتح باب الموضوعات قديماً لن يؤدي إلى ما توجس منه الشيخ أستاذي، بل لقد وجدنا الشيعة أكثر نقداً لمصادرهم الحديثية من السنة<sup>(١)</sup> !  
 ثالثاً: إن الشيخ أستاذي نفسه يحتمل أن تكون خطوة الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ) في كتاب «منتقى الجمان» مشابهة في ذلك العصر لخطوة التستري في القرن الرابع عشر<sup>(٢)</sup>، ونحن نسأل: إذا كان الشيعة أقفلوا باب الموضوعات قلقاً على مكانة السنة، فكيف نفسر الجهود النقدية اللادعة التي قامت بها مدرسة العلامة العيني؟ وكيف نفسر كتاب «منتقى الجمان» والاتجاه المكري الذي صاحبه مع المحقق الأردبيلي (٩٩٢هـ) أو صاحب المدارك (١٠٠٩هـ)؟ بل كيف نفسر الموقف الأصولي المشكك بالكتب الأربعة منذ عصر الوحيد النبهاني وقد رصدناه من قبل؟<sup>١٩</sup>

لا أظن أن خطوة الموضوعات كانت أثقل بكثير من مثل هذه الخطوات، لهذا أحسن أن الشيخ أستاذي هو من يشعر بالقلق من خطوة كهذه، لا أسلاف الشيعة وعلمائهم.  
 رابعاً لو سلمنا أن الشيعة قد أحصوا مصادرهم الحديثية لتصميمين تاريخيتين، هل يعني ذلك عدم وجود أحاديث موضوعية؟ بل الصحيح أنه إذا عني شيئاً فإنه يعني قلة هذه الأحاديث، ومن ثم فما المانع من قلة الأحاديث - من فتح باب التصنيف في هذا المجال، ليكون الحسن القندي نشطاً دائماً إزاء دس الروايات واحتلاف الأكاذيب؟  
 خامساً: إن السرعة المفرطة للفرق المعتقد بوجود الموضوع في الحديث الشيعي، ونقصه بالموضوع المختلف من رأس، عبر دقيقة، فقد أفرطت هذه الحركة في تصنيف الأحاديث على أساس فكرة الوضع، وسوف تكون لنا وقعة معها أواخر هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

المهم أننا نميل إلى رأي السيد هاشم معروف الحسني، ويرى أنه أن الأوان لعلماء الحديث الشيعة أن يفتحوا هذا البحث، ويصططوا قواعده، ولا يكتفوا بجهود السلف، مهما كانت الموضوعات قليلة، شريطة أن لا يصرطوا في ذلك خارج إطار الدليل والحجة.

## الموضوعات في السياق المذهبي

وعندما نتحدث عن ظاهرة موضوعات الحديث، فإننا نركز على الملف الداخلي، لا على النقد الحديثي الذي مارسه كل طائفة مع مثيلتها، ولأن نقد الشيعة أحاديث السنة نقداً تظهر عليه آثار معالجة ماهرة وصح، كما فعل السنة ذلك على الدوام.

١- أقصد هنا الاتجاهات الكلاسيكية الممتدة عبر الزمن، لا الحركة النقدية المتأخرة

٢- المصدر نفسه: ١٨.

وقد برزت هذه الحالة - كمنوان عريض - عند العلامة عبدالحسين الأميني (١٩٧٠م) في موسوعة الفدير، حيث أفرد بحثاً مطولاً للوضع والموضوعات والوضّاعين في مصادر أهل السنة، وقد كان منطلق الأميني في خطواته هذه الردّ على بعض السنة - سيما عبد الله القصيمي - الذين اتهموا رواة الشيعة بالوضع، فهما برّوا مصادر الحديث السنّية من ظاهرة كهذه، فقد أراد الأميني الردّ على هذه المقولة، لكنه لم يردّ عليها بكلا شقيها أي: ظاهرة الوضع عند الشيعة، وعدمها عند السنة، حتى يتحفنا بنظرياته وآرائه في موضوع بحثنا هنا، بل ركّز على الشك الثاني من الدعوى، أي عدم وجود وضع ولا وضّاعين عند السنة، عمل بالأرقام على إثبات عكس ذلك<sup>(١)</sup>.

وقد قام الأميني أولاً بمررد أسماء الكذابين والوضّاعين المذكورين في روايات أهل السنة، وفقاً لمصادر سنّية اعترفت بكذبهم، وقد رتب أسماءهم حسب الحروف الأبجدية، يبلغ عددهم ٧٠٢ كذاباً<sup>(٢)</sup>.

كما قام الأميني بتنظيم فهرس بالوضّاعين السنة، ذكر فيه اسم كل واحد منهم مع عدد أحاديثه الموضوعة، وقد بلغ مجموع الوضّاعين في هذا الفهرس ٢٥ وضّاعاً، كما بلغ مجموع أحاديثهم الموضوعة والمقلوبة ٧٨٦٨٢ حديثاً، علاوة على جماعة آخرين أيضاً<sup>(٣)</sup>. مؤكداً على أن بحث شخص بالكذاب لا ينافي كونه معروفاً بالصلاح، ذلك أن الصلحاء كثيراً ما كذبوا لهداية الناس، لا كذباً شواهداً على ذلك، بل متعمداً لحملة أسماء علمانية نصّ علماء الجرح والتعديل على وضعهم الحديث<sup>(٤)</sup>.

ويفرد الأميني فصلاً للموضوعات على النبي ﷺ يذكر فيه مائة حديث، ثم يناقشها سنداً وممتناً<sup>(٥)</sup>، ويقوم بالطريقة عينها في بحث آخر حول الموضوعات في قضية الخلافة، حيث يأتي على ذكر ٤٥ حديثاً<sup>(٦)</sup>، بيّن أن هناك ٢٩ حديثاً آخر صحيح السند يعارضها<sup>(٧)</sup>.

ويرى الأميني أن أكثر المروق الإسلامية علواً في إمامها الحابطة<sup>(٨)</sup>، ويذكر عيات

١- الأميني، موسوعة الفدير في الكتاب والسنة والأدب ٥٠٥ - ٢٩٨ - ٢٠٠.

٢- المصدر نفسه، ٢٠١ - ٤٤٦.

٣- المصدر نفسه؛ ٤٦٤ - ٤٦٧.

٤- المصدر نفسه؛ ٤٤٦ - ٤٤٩.

٥- المصدر نفسه؛ ٤٧٦ - ٥٢٩.

٦- المصدر نفسه؛ ٥٢٢ - ٥٦٥.

٧- المصدر نفسه؛ ٥٦٨ - ٥٩٢.

٨- المصدر نفسه؛ ٤٦٠ - ٤٦٢.

من الروايات الموضوعة عند أهل السنة من باب المثال<sup>(١)</sup>.

كانت هذه محاولة الأُميين، وهي محاولة كبيرة بيد أنها تركّزت في العميق الجدلي المذهبي، العاقل بمثل مناقشة روايات الطرف الآخر بالوضع حيث لا يوجد حاجز نفسي يمنع عن ذلك، بخلاف روايات الدات.

وقد أحببنا أخذ تجربة الأُميين، سطرة سريعة، بوصفها نموذجاً أبرر لدرس الموضوعات شيعياً من الراوية المذهبية.

وتوجد إلى جانب تجربة الأُميين تحارب أخرى معاكلة، أبرزها تحرية الشيخ محمد حسن المظفر (١٣٧٥هـ)، ففي بحثه الأول في كتابه «دلائل الصدق لنهج الحق»، وهو كتاب معروف يقع في سياق السجال المذهبي، يبحث المظفر عن قيمة روايات أهل السنة، وجدوى البحث السندي حولها، ويرى أن علماء الحرح والتعدين السنة كانوا من المطلعون بهم حتى عند أهل السنة أنفسهم، بمن فيهم أمثال أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، والترمذي، وابن حبان، والذهبي، وابن حزم و...<sup>(٢)</sup>

ثم يناهش المظفر الصعاح السنة في جمعها، واشتمالها - برأيه - على الكفر، وتدلّيس أكثر رواياتها، وحرّج أكثرهم<sup>(٣)</sup>.

وهنا، يستعرض المظفر - بإسهاب - أسماء الصعاح في كتب الحديث السنة، لهومن من شأنها، هيدكر ٢٦٦ رايماً، مشيراً إلى تصوّر تصنيفهم في كلمات علماء أهل السنة<sup>(٤)</sup>، ثم يختم قائلاً: «... وقد فانتا الكثير، لأساً إنّما أردنا الكشف عن أحوال صعاحهم في الجملة»<sup>(٥)</sup>.

### الأخبار الدخيلة، مشروع محمد تقي التستري

بعد كتاب «الأخبار الدخيلة» لـ محمد تقي بن محمد كاظم التستري (١٤٠٥هـ) أول كتاب - على ما يبدو - يعالج شيعياً موضوع النوصع داخل مصادر الحديث الشيعية، فقد أنهى التستري المجلّد الأول من كتابه عام ١٣٦٩هـ<sup>(٦)</sup>، أي قبل ما يقرب من خمسة وخمسين عاماً، فيما أنهى المجلّد الأخير عام ١٤٠١هـ، وبذلك يكون قد سبق هاشم

١- المصدر نفسه: ٤٥٠ - ٤٦٤.

٢- محمد حسن المظفر، دلائل الصدق ١: ٧ - ٢٩.

٣- المصدر نفسه: ٤١ - ٥٩.

٤- المصدر نفسه: ٦١ - ٢٨٥.

٥- المصدر نفسه: ٢٨٦.

٦- محمد تقي التستري، الأخبار الدخيلة ١: ٢٦٦.



معروف الحسيني في كتاب المصنوعات، بل يتأكد ذلك بذكر الحسيني لكتاب الأخيار الدخيلة في كتابه الأنف الذكر<sup>(١)</sup>.

ولم يضع التستري نظرية في مسألة الوضع والوضايعين<sup>(٢)</sup>، كما حاوله هاشم معروف الحسيني، بل كان كتابه أشبه بملاحظات سجلها على روايات متفرقة، كان يواجهها أثناء بحثه العلمي، ثم عمد إلى جمعها في كتابه هذا، وربما لهذا لاحظنا وجود بعض نمادجه المشابهة للأخبار الدخيلة في كتابه: النجعة في شرح النعمة، كما وجدنا سوء تنظيم وترتيب فيه أيضاً، حيث جعل أصل الكتاب مجلداً واحداً، فيما حملت المستدركات ثلاثة مجلدات، في كل منها استدراك على تمام فصوله تقريباً.

علي آية حال، صدر كتاب الأحمار الدخيلة، وظهرت في الأوساط الشيعية قبله ومعه فكرة وجود الوضع في مصادر الحديث الشيعي، ولاحظنا بعض الكلمات المتفرقة حول هذا الموضوع، صدرت من شخصيات من الدرجة الأولى، فقد ظن الميرزا أبو الحسن الشمراني (١٢٩٣هـ) أن حُسن مرويات الشيعة موضوعة كما سيأتي<sup>(٣)</sup>، فيما أثار الإمام الحسيني (١٩٨٩م) نقداً لادعاً وعنيفاً على المحدث أنصاري وكتبه العديثة، حينما قال - بعد بيان ضعف غالب روايات المستدرک - «سائر كتبه مشحون بالقصص والعكايب الغريبة التي غالبها بالهرل أشبه منه بالجد، وهو رحمه الله شخص صالح متبع، إلا أن اشتياقه لجمع الصعاف والمراثي والعجائب، ومالاً بفضها العقل المستقيم والرأي المستقيم أكثر من الكلام النافع...»<sup>(٤)</sup>، كما أشار الطباطبائي في الميراث إلى الوضع، سيما في روايات أسباب النزول، رافضاً الأخذ بها، لشيوخ الدس فيها، وتسامح العلماء في أخذها ونقلها حسب رأيه، بل كان له موقف سلبي من ظاهرة المحدثين عموماً في الثقافة الإسلامية<sup>(٥)</sup>.

ومن هذا النوع النقد الذي سجله الدكتور علي شريعتي على مقاطع من دعاء الندبة، الذي صار له رواج كبير في الأوساط الشيعية في الفترة الأخيرة، حيث احتفل أن يكون من تأليف بعض رجال الكيسانية، نتيجة وجود عبارات تعيد احتفاء الإمام

١- هاشم معروف الحسيني، المصنوعات في الآثار والأخبار ١٥١ - ٢٤٢ - ٢٩١

٢- يعتقد التستري بحجية العصر المؤثوث، لا الثقة ومعيار المؤثوية عنه عمل الأصحاب والقضاء أو إعراسهم، راجع حوار مع صحيفة كهان فرهنگي العدد ١٢ : ٩

٣- أبو الحسن الشمراني، المدخل إلى عذب المهمل: ٤٤.

٤- الخميني، أنوار الهداية ١ - ٢٤٤ - ٢٤٥ وقد ذهب الخميني إلى عدم صدور روايات العيلة في الرتبة، بل احتفل دسها على لسان الأئمة من أهل البيت عليه السلام، وكذلك روايات بيع النصف ليعمل خمرأ و.

هاتفين تشويه صورته، فراجع له: كتاب البيع ٥ : ٢٥٤ - ٢٥٥.

٥- راجع، الطباطبائي، الميزان ٥ : ٢٧٣ - ٢٧٨ - ٢٧ - ١١ - ١١١ - ١١٢ : ١١٢ وله أيضاً: الشيعة، نص الحوار

مع المستشرق كوريان: ٧٥ - ٨٠.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

المهدي عليه السلام بندي طوى وجبل رضوى، وهو ما يطابق معتقد الكيسانية الذين يذهبون إلى الاعتقاد باختفاء محمد بن الحنفية هناك، وقد ردَّ عليه في رسالة جوابية مباشرة الشيخ محمد تقي التستري نفسه، مثبتاً وجود روايات صحيحة إمامياً باختفاء المهدي هناك، وذاكراً بعض الملاحظات التي لاقت ترحيب شريعتي نفسه<sup>(١)</sup>

وفي هذا السياق بعض الانتقادات المتفرقة كانتقاد السيد فضل الله خبر انتقاد الرهراء لعلي عليه السلام لما لم يقم للمطالبة بحقه صدَّ أبي بكر<sup>(٢)</sup>.

لكن مع ذلك، لم يحدث الأخبار الدخيلة ثقاة، ولم يشارك في تكوين وعي جديد، على خلاف بقية تيارات نقد السنة، بل وعى خلاف ما فعله هاشم معروف الحسني. هذا، وقد جعل التستري كتابه على أبواب ثلاثة هي:

الباب الأول: الأحاديث المحرَّفة، ويمني بها الأحاديث غير الموصوعة، غاية ما في الأمر أن الحديث قد ريد فيه أو نقص أو عُبِّر أو بدِّل لسهو أو غفلة، فهذا الباب غير مندرج في الموصوعات بالمعنى المصطلح أصلاً.

ويعدُّ هذا الباب أكبر أبواب كتاب الأخبار الدخيلة على الإطلاق، وقد جعله في اثني عشر فصلاً، نشير إليها سريعاً

الفصل الأول: أخبار تشهد بضرورة اذهب الشيعة بتحريرها، كبعض الروايات التي تشير إلى ثلاثة عشر إماماً<sup>(٣)</sup>.

الفصل الثاني: أخبار يشهد التاريخ بتحريرها<sup>(٤)</sup>

الفصل الثالث: أخبار يشهد السياق بتحريرها<sup>(٥)</sup>

الفصل الرابع: أخبار اختلط بعضها ببعضها الآخر سنداً ومنتناً<sup>(٦)</sup>، وقد علَّق التستري أواخر هذا البحث بالقول: «لو أريد استقصاء تحريفات الأسانيد وحلُّها لاحتج إلى كتاب مستقل»<sup>(٧)</sup>.

١- انظر من كلام شريعتي ورد التستري في صحيفة كيهان هرهكي، العدد ١٢ - ٢٠ - ٢١، ومجلة بصوس معاصرة، العدد ٣، ٢٤١ - ٢٤٨، وقد امتدح التستري إنصاف شريعتي في قبوله الرد في حوار مع الصحيفة نفسها، المصدر نفسه: ٧

٢- فصل الله، الدعوة ١ - ٣٥٥ - ٣٥٦

٣- محمد تقي التستري، الأخبار الدخيلة ١: ١ - ١٠، و ٢: ٢ - ٣، و ٤: ٢ - ٤.

٤- المصدر نفسه ١: ١١ - ١٧، و ٢: ١٥، و ٣: ٢ - ٤، و ٤: ٦ - ٦.

٥- المصدر نفسه ١: ١٧ - ١٨، و ٢: ٢٨ - ٥، و ٣: ٥ - ٦، و ٤: ١٥٥ - ١٥٥.

٦- المصدر نفسه ١: ١٨ - ٤٨، و ٢: ٢٩ - ٥٧، و ٣: ٦٢ - ٦٨، و ٤: ١٥٦ - ١٦١.

٧- المصدر نفسه ١: ٤٨

الفصل الخامس: أخبار حرّفت نتيجة تشابه خطّي أو لاتحاد شكل الكتابة أو لسقط جزئي<sup>(١)</sup>.

الفصل السادس: أخبار حرّفت لاشتمالها على أمرين تُسب حكم أحدهما للآخر أو حصل تقديم وتأخير<sup>(٢)</sup>.

الفصل السابع: أخبار حرّفت أساسيّتها بتبديل اسم الأب والابن ونحو ذلك<sup>(٣)</sup>.

الفصل الثامن: أخبار حرّفت بسبب النقل بالمعنى، مع عدم فهم المراد أو غيره<sup>(٤)</sup>.

الفصل التاسع: أخبار حرّفت لحصول سقط فيها أو زيادة<sup>(٥)</sup>.

الفصل العاشر: أخبار حرّفت لتوهم حديثين متشابهين واحداً، وعدم الدقة في النقل<sup>(٦)</sup>.

الفصل الحادي عشر: أخبار حرّفت بمرج كلام الراوي وصاحب الكتاب بالرواية والعبّر<sup>(٧)</sup>.

الفصل الثاني عشر: أخبار حرّفت عبر خلط العواشي بالمتون، وهو القسم الذي يرى التسخري كثرة سيما عند الكشي [صاحب كتاب معرفة الرجال]<sup>(٨)</sup>.

الباب الثاني: الأحاديث الموضوعية، ومباني الحديث عنها.

الباب الثالث: الأدعية والزيارات، وهي على نوعين: المحرّفة والمفتراة (الموضوعية)، وقد ذكر التسخري بعض النماذج البسيطة من الأدعية المحرّفة<sup>(٩)</sup>، كما لم يذكر في الأدعية الموضوعية سوى دعاءين اثنين فقط<sup>(١٠)</sup>.

وبهذا يتبيّن أن أغلب صفحات هذا الكتاب لا علاقة لها - كما قال رضا أسنادي - بمسألة الموضوعات، فمن يراجع عنوان الكتاب يظنّ للوهلة الأولى أنّه - بمجلّداته الأربعة - سرّد لموضوعات الحديث عند الشيعة، فيما لا يبلغ الحديث الموضوع من مجموع الكتاب

١- المصدر نفسه ١: ١٩ - ٥٩، و ٢: ٥٨ - ١١٥، و ٣: ٦٩ - ١٥١، و ٤: ١٦١ - ١٨٥.

٢- المصدر نفسه ١: ٥٩ - ٦٢، و ٢: ١١٥ - ١١٨، و ٣: ١٥٢ - ١٦٢، و ٤: ١٨٥ - ١٩١.

٣- المصدر نفسه ١: ٦٢ - ٧٠، و ٢: ١١٨ - ١٢٠، و ٣: ١٦٢ - ١٦٣، و ٤: ١٩١ - ٢١٢.

٤- المصدر نفسه ١: ٧١ - ٧٤، و ٢: ١٧٠ - ١٧٣، و ٤: ٢١٣.

٥- المصدر نفسه ١: ٧٤ - ٧٧، و ٢: ١٧٣ - ٢١٩، و ٣: ٢١٢ - ٢٧٩، و ٤: ٢١٤ - ٢٥٨.

٦- المصدر نفسه ١: ٧٧ - ٧٩، و ٢: ٢١٩ - ٢٤٠، و ٣: ٢٨ - ٢٩١، و ٤: ٢٥٩ - ٢٩٧.

٧- المصدر نفسه ١: ٧٩ - ٨٥، و ٢: ٢٤٠ - ٢٤٧، و ٣: ٢٩٢ - ٢٩٨، و ٤: ٢٩٨ - ٣٠٥.

٨- المصدر نفسه ١: ٨٦ - ٨٨، و ٢: ٢٤٧ - ٢٥٢، و ٣: ٢٩٩ - ٣٠٥، و ٤: ٣٠٥ - ٣٠٩.

٩- المصدر نفسه ١: ٢٤٧ - ٢٦٢، و ٢: ٢٥٧ - ٢٥٨، و ٣: ٢١٨ - ٢١٩، و ٤: ٣١٥ - ٣١٧.

١٠- المصدر نفسه ١: ٢٦٢ - ٢٦٦.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

سوى الربع فقط، إن لم يكن أقل، مما يدعو لتسهيل ملاحظة أساسية على المشروع أنه موهم جداً، لا يتناسب عنوانه مع موضوعه ومضمونه<sup>(١)</sup>.

وإذا رصدنا مجموع روايات هذا الكتاب للاخطأها نبلغ حوالي ١٢٠٠ رواية، فيما عدّ في الأحاديث الموصوعة ٤٠ حديثاً فقط، بل بعض هذه الروايات الموصوعة سنّي غير شيعي<sup>(٢)</sup>.

نعم، هذا النوع من الجهد إن لم يكشف عن كثرة ظاهرة الوضع فسيبيّن للباحث حجم الأخطاء الكثيرة الواقعة في أسانيد روايات ومتونها، أي يكشف عن ثغرات في الموروث الحديثي، وبالتالي يؤكد القراءة الواقعية التي نظّر لها من قبل الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) في قراءة الموروث الحديثي

أما الجهود التي بذلها التستري في الموضوعات، مهما كانت نسبتها إلى مجموع الكتاب، فتتخلّص في فصل كبير في الجزء الأول من الكتاب، مع بعض المستدركات الطمينة جداً في الملاحق الأخرى، وهي على قسمين: الأحاديث الموصوعة، والأدعية الموصوعة. وسوف نحاول الإطّلال على جهد التستري - بإختصار - عبر ذكر صنات من النوعين معاً، لكي نطل على طسعة تناوله لهذا الموضوع التكرار سبباً

## الأدعية المفتراة

ونذكر منها رواية واحدة دالة وهي - على ما جاء في الأخبار الدخيلة -: «أخبرني جماعة عن ابن عباس قال: مما خرج على يدي الشيخ الكبير أبي جعفر محمد بن عثمان بن سعيد رضي الله عنه من الناحية المقدسة ما حدثني به حيدر بن عبد الله قال: كتبت من التوقيع الخارج إليه بسم الله الرحمن الرحيم، ادع كلّ يوم من أيام رجب: اللهم إني أسألك بمعاني جميع ما يدعوك به ولاية أمرك المأمون على سرّك، المستبشرون بأمرك، الواصفون لقدرتك، المعلنون لعظمتك، أسألك بما نطق بهم من مشيتك، فجعلتهم معادن لكلماتك، وأركاناً لتوحيدهك وآياتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كلّ مكان يمرّك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها، إلّا أنهم عبادك وحلقك فتقها ورتقها بيدك، بدوها منك وعودها إليك، أعضاء وأشهاد ومناة وأدواء وحفظ ورواد - إلى - وفاقد كلّ مفقود - إلى - وملائكتك المقربين وبهم الصافين [و] الحاميين، وبارك لنا في شهرنا هذا المرجب المكرّم وما بعده من أشهر الحرم...

١- رضا أسنّادي، نسخي دربارہ الأخبار الدخيلة، مصدر سابق، ١٦، ١٨.

٢- المصدر نفسه: ١٨.

أقول [أي التصري]: ويدلّ على وضحه أمور:

الأول: قوله: «بما نطق فيهم من مشيئة»، فأي معنى لنطق مشيئة فيهم؟!  
 الثاني: قوله: «التي لا تعطيل لها في كل مكان» هذا الموصول واقع على أي شيء، هل على «ولادة أمرك» مثل «المؤمنون - إلى - المخلصون» فلا يستقيم اللفظ بل والمعنى أيضاً، أو على «وآياتك ومقاماتك» فلا يستقيم المعنى بل واللفظ أيضاً.  
 الثالث: قوله: «لا فرق بينك وبينها، لا أنهم عبادك وخلقتك» فإنه يقتضي تساوي الملائكة - فهم المرادون من قوله: «وآياتك» - وإن كان اللفظ قاصراً عنه، لأن الملائكة لم يكونوا مقاماته تعالى بل يكون لكل منهم مقام منه تعالى، قال تعالى حاكماً عنهم: ﴿وما منا إلا له مقام معلوم﴾ مع الله تعالى في جميع صفاته تعالى بغير عنوان العالقية والمخلوقية، فيكون نظير أن يقال: فلا كالمسلطن غير أنه ليس له سلطنة، أي أنه مثله في كماله سوى سلطنته، وهو كفر محض.

وأما قوله: «أعصاه»، فظاهره أنهم يعصاه لله تعالى وهو أيضاً كفر، ويمكن أن يتكفّ له بأن المراد أن الملائكة بمصهم أعضاء بعض كأعوان ملك الموت.  
 كما يتكفّف لقوله «وأشهاد» بكونهم شهداء على بني آدم، ولقوله: «وأدواد» وقوله: «وحفظة» بأنهم يحفظون بني آدم ويهدقون عنهم البلاء.  
 ولقوله: «مناة» بتكفّف أكثر بآنة وصف صحيح من «ممي له» أي قدر، أحداً من قوله تعالى: ﴿والله يبرأ منكم﴾.

ولقوله: «ورواد» بأنه من قولهم «علامة رائدة» أي طوافة في بيوت جاراتها، أي الملائكة الطوافون على الناس، والآفة كما ترى.

الرابع: قوله: «وفقد كل مفقود» فإن معناه أنه تعالى لم يجد ما فقده، وهو كسر، فإن معنى «فقد الشيء» ذلك، قال تعالى: ﴿قالوا - وألبوا عليهم - ماذا تفقدون قالوا لنفقد صواع الملك﴾ ولو كان بلفظ «رواجد كل مفقود» كان له معنى مناسباً.

الخامس: قوله: «وبهم الصافين» هكذا في المصباح الصغير والإقبال وفي أصل المصباح «وبالهم الصافين»، والظاهر أصحبه لأن «الصافين» بمت ظاهراً، وكيف كان، فأي معنى للهم منا، التهم إلا أن يكون جمع البهمة، وعن أبي عبيدة: «البهمة الفارس الذي لا يدري من أين يؤتى من شدة بأسه...»، ويكون المراد الملائكة المجاهدين مع الكفار.

السادس: قوله: «وأصلح لنا حبيثة أسرارنا» فإن الإصلاح إنما يكون للفساد، فلو كان «وأصلح ما ضد من حبيثة أسرارنا» كس صحيحاً، كما أن لو كان «وأحسن خبيثة

أصرارنا» أيضاً كان له وجه.

السماع: قوله: «وبارك لنا في شهرنا هذا، المرجب المكرّم وما بعده من أشهر الحرم» فلم يصف هذا الشهر بالحرم ووصف ما بعده، مع أنه الحرم دون ما بعده، فما بعده شعبان وشهر رمضان وشوّال، وليس واحد منها من الحرم، بل الحرم بعدها: ذو القعدة وذو الحجة ومحرم.

وإنما حقّ الكلام أن يقال: «وبارك لنا في هذا الشهر الحرم وفي باقي الأشهر الحرم»، مع أن قوله: «أشهر الحرم» بالإضافة لا وجه له، قال تعالى: ﴿منها أربعة حرم﴾، اللهم إلا أن يقال إن في مثله يصح الوصف والإضافة باعتبارين.

هذا مع أن العبر ضعيف بابن عيّش، فقال النجاشي: سمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضمّمونه فلم أرو عنه وتجنّسته.

مع أن خير بن عبد الله الذي روى عنه ابن عيّاش، عن محمد بن عثمان، ليس له اسم في الرجال.

وبالجملة لو لم يكن في الدعاء إلا فقرم «إلا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبادك وخلقتك» لكفى دليلاً على وضعه. مع أنك قد عرفت اشتغاله على فقرات آخر مكرات ذوات أعلام وتكلمات مع ضعف منده، ولم أر من تعرض له بالتكلم فيه، وإنما نقله الإقبال عن الشيخ، واليعازر عن الإقبال بلا بيان<sup>(١)</sup>.

### الأحاديث الموضوعة

وقد ذكر التستري في هذا القسم فصلاً أربعة هي:

١ - جملة من الروايات التي جاء فيها أن جماعة مثل محمد بن زيد بن مروان ادّعوا مشاهدة الإمام المهدي عليه السلام، وهو يمثل حوالي الستين صفحة، سرد فيها جملة قصص وروايات في رؤيا الإمام المهدي عليه السلام اعتبرها موضوعة<sup>(٢)</sup>.

وقد استخدم التستري في مناقشة هذه الروايات، طريقة نقد الأفكار التي جاءت فيها، سواء كانت فقهية كما في الرواية الأولى أو غيرها، ولم يسجل التستري على الروايات ملاحظة أو اثنين، بل خصّص لكل رواية بحثاً طويلاً ومناقشة مفصلة، جمع فيها الشواهد الكثيرة على وضعها، ولولا خوف الإطالة لنقلنا كلماته<sup>(٣)</sup>.

١ - التستري، الأخبار الدخيلة ١: ٢٦٣ - ٢٦٥.

٢ - المصدر نفسه: ٨٨ - ١٥٢.

٣ - راجع على سبيل المثال، المصدر نفسه ١: ٩٧ - ١٠٢.

ومن أبرز الأحاديث الموضوعة في هذا العصل قصة الجزيرة العسراء، وخبر مدائن أبناء المهدي، وهي قصة طويلة رواها صاحب البحار<sup>(١)</sup>، وتردّت أحداثها في العشرة الأخيرة بمد أن ألف أحدهم كتاباً في ذلك، كما روى الثانية المحدث النوري في جنة المأوى<sup>(٢)</sup>.

ويعلق التستري على القصيتين بكلمات موجزة، حيث يقول: «وجه وضع الأول بالخصوص، اشتماله على أن حمتان بن ثابت من القرّاء في موضعين، مع أنه إنما كان شاعراً، وإنما كان أخوه زيد بن ثابت من القرّاء مع أن باقي من عدّه لم يكن جميعهم من القرّاء، وإنما القاري منهم ابن مسعود وأبيّ ثم جمع أبي سعيد الخدريّ مع أبي عبيدة وأنصرا به بلا وجه، حيث إن أبا سعيد كان إمامياً ويأتي من ذكر من معاندي أمير المؤمنين عليه السلام».

واشتماله على أنه لم ير لطماء الإماميّة عندهم ذكراً سوى حمسة: الكليني وابن بابويه، والمرتضى، والطوسي، والمحقق، فبعد فتح باب العلم عليهم بحضور النائب العاص بامر صدر عنه عليه السلام عندهم وأنه يرور قبة عليه السلام في كل جمعة، ويجد ورقة مكتوب فيها جميع ما يحتاج إليه في المحاكمة وكور (أي سمع حديثه، وحده رأى شخصه، أي حاجة كانت لهم إلى هؤلاء الخمسة الذين كان باب العلم عليهم مسدداً مع أن لكل منهم فتاوى غير فتاوى الآخرين مع أن للكليني مسئلاً، ولابن بابويه مسئلاً، والطوسي مسئلاً، وللمحقق مسئلاً<sup>(٣)</sup>.

ولم يمدّ فيهم المفيد، وجامعيته في المقه والحديث والكلام معلومة، غفوه امن النديم نارة في متكلمي الشيعة، وأخرى في فقهاء الشيعة، ولحاجته مع العامة وهداية جمع منهم به وعجز جميعهم عنه قال الخطيب البغدادي الناصبي في وفاته: «إلى أن أراح الله العباد والبلاد منه في سنة كذا»، ونقل عن عبيد الله الحنّاف المعروف بابن النقيب أنه جلس للتهنئة لما مات المفيد، وقال: ما أبالي أي وقت مت بعد أن شاهدت موته وقد نقل الطبرسي أن العجة عليه السلام كتب إليه كتاباً في بعضها: «لأخ السديد والوليّ الرشيد الشيخ المفيد»، وفي بعضها: «إلى منهم الحق ودليله سلام عليك أيها الناصر للحق والداعي إليه بكلمة الصديق - إلى أن قال - : أذن لنا في تشريفك بالمكاتبة»، وحكى القاضي نور الله التستري أنه وجد مكتوباً على قبره بخط العجة عليه السلام.

١- المصدر نفسه ١: ١٢٨ - ١٤، وانظر الملاحظات عليه ١: ١٤٦ - ١٥٢.

٢- المصدر نفسه ١: ١٤٠ - ١٤٦، وانظر الملاحظات عليه ١: ١٤٧ - ١٥٢.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشرعي

يوم على آل الرسول عظيم  
تليت عليك من الدروس علوم

لا صوت الناعي بفقدك إنه  
والقائم المهدي يفرح كلما

هلم لم يكن في بلاد أولاده عليه السلام ذكر منه، لو كانت لها ولهم حقيقة.  
ووجه وصح الثاني بالخصوص اشتماله على أنهم أقاموا سنة ثمة مترقبين ورود  
الجمعة عليه السلام؛ لأنهم زعموا أنها سنة ورود وأن ابن دربهان وحسان أقاما لرؤيته، مع  
مخالفة ذلك لجميع الأخبار حتى العبر الأول، حتى تضمن أن من كان من ولده عليه السلام وله  
النبابة الخاصة عنه عليه السلام في صلاة الجمعة لم يسمع صوته، وإنما كان أبوه يسمع صوته  
وجده فقط اختص برؤية شخصه.

ووجه وضعهما عموماً عدم سند معتبر لهما، أما الأول فقد عرفت اعتراف المجلسي  
به، وأما الثاني وإن نقله النوري عن النيسابوري والسيلي وأجرائري، ونقل إشارة علي بن  
طاووس إليه، إلا أن كلها ينتهي إلى الأنباري، وأنه كان عند ابن هبيرة الوزير وحده  
شخص لم يعرفوه بذلك، فلو نقل ذلك عنه جميع بني آدم لما خرج عن كونه خبر رجل  
واحد شاذ بلا شاهد.

ولعل الناقل في الخبرين أحد أعداء الشيعة، وسع مثل ذلك لهم ليعطل بذلك  
حقهم، ومن أين أن الناقل لم يكن كيعقل (عبد عبيد الله بن زياد) لما جاء إلى مسلم بن  
عوسجة وقال له: إني امرء من أهل الشام أعم الله علي بحب أهل البيت وحب من  
أحبهم وتياكي له، مع أنه كان عيناً من مولاة والعدوي جد في كل ما قدر به على إصرار  
عدوه، قال تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَحَاشَ لِلَّذِينَ  
وَكَفَرُوا آخِرَةَ أَفَلَهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ آل عمران: ٧٢

وتضمن الأول أن عدد أمراء جنده ثلاثمائة، وتضمن الثاني أن مسافة ملك  
ولده عليه السلام مسيرة سنة، وأنهم أكثر من جميع أهل الأرض، فإذا كان أعوانه بهذه الكثرة لم  
لا يظهر ويدفع المخالفين، ولم لم يرو ذلك في خبر ولا أثر عن الأئمة عليهم السلام، مع  
وصفهم عليهم السلام من أولهم إلى آخرهم له وجميع خصوصياته، وصنفت العامة كتباً في  
أحواله عليه السلام من طرقهم فضلاً عن الخاصة؟ ولم لم يرد ذلك في كلام أحد من العلماء  
قبل هؤلاء بل ورد في كلامهم ما يدل على خلاف ذلك؟...<sup>(١)</sup>

٢ - روايات تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام، حيث يراها موضوعاً معتبراً على  
الإمام عليه السلام، ويذكر روايات كثيرة منها، مع مناقشتها<sup>(٢)</sup>، وتعد هذه المحاولة من المحاولات

١ - المصدر نفسه: ١٤٦ - ١١٨.

٢ - المصدر نفسه ١: ١٥٢ - ٢٢٨.



الأولية الجادة في نقد كتب الروايات التفسيرية.

وكان نموذج نذكر بعض ما قاله التستري هنا: «ومنها ما فيه: وأما الطوفان الذي أرسله الله على القبط، فقد أرسل الله على قوم مشركين آية لمحمد ﷺ إن رجلاً من أصحابه يقال له: ثابت بن الأفلح قتل رجلاً من المشركين في بعض تلك المغازي، فتذرت امرأة ذلك المشرك المقتول لتشرب في حفرة رأس ذلك القاتل الضمر، فلما وقع بالمسلمين يوم أحد ما وقع، قتل ثابت هذا على ربوة من الأرض، فانصرف المشركون، واشتغل النبي وأصحابه بدفن أصحابه، فجاءت المرأة إلى أبي سميان، فسألته أن يبعث رجلاً إلى مكان ذلك المقتول ليحز رأسه، فيؤتى به لنفي ثديها فتشرب في حفرة حمراء، وقد كانت البشارة أنها بقتله، أنها بها عبد لها فأعنته وأعطته جارية لها، ثم سألت أبا سميان فبعث على ذلك المقتول مائتين من أصحابه العدد في خوف الليل ليحزوا رأسه فبأتوا لها به فذهبوا، فجاءت ربح فخرجت الرجل إلى حدود، فقبموه ليقطعوا رأسه، فجاء من المطر وابل عظيم، ففرق المائتين، ولم يوقف لذلك المقتول ولا لواحد من المائتين غير ولا أثر، ومنع الله الكافرين مما أرادت، فهذا أعظم من الطوفان آية لمحمد ﷺ».

أقول: مما يوضح حمله أن العاصمة والعامة اسمسوا الصعابة ولم يدكروا فيهم هذا الاسم. واستقصوا مقتولي أحد وثم يدكروا فيهم هذا الذي قال، وإنما سمع الواضع بشيء فوضع ما وضع، فزوت العامة والعاصمة أن «عاصم بن ثابت بن أبي الأفلح» لا «ثابت بن الأفلح» ويقال لعاصم: «حمى الدبر» قتل رجلين - لا رجلاً - من المشركين «مساهع بن طلحة وكراب بن طلحة» في أحد - لا عروة قبل أحد - فتذرت أمهما - لا امرأة المقتول - أن تشرب في حفرة رأسه، فقتل عاصم في عزوة الرجيع - والرجيع كانت بعد حمراء الأسد وحمراء الأسد كانت بعد أحد - لا في أحد - قتل عاصم مع جمع بنو لحيان - حي من هذيل - وأرادوا رأس عاصم ليبيموه من أم المقتولين - لا أبو سفيان - فمنعتهم الدبر (بالفتح فالسكون أي النحل) - لا الرّيح - فلما حالت الدبر بينهم وبينه قالوا: دعوه حتى نمنى فتذهب عنه، فبعث الله الوادي فاحتل عاصم فذهب به وحده - لا مع المشركين الذين أرادوا قطع رأسه - وقد كان عاصم أعطى الله عهداً أن لا يمس مشركاً في حياته ولا يمس مشرك أبداً في حياته، فمنعه الله بعد وفاته مما امتنع منه في حياته...

ومنها ما فيه، قال النبي ﷺ: وإن صلاة في مسجد هذا أفضل من ألف صلاة في ما سواه، إلا المسجد الحرام والمسجد الأقصى، يمي مكة وبيت المقدس. أقول: مما يوضح جعله اشتماله على أن المسجد الأقصى أفضل من مسجد المدينة،

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

كمسجد مكة، وهو خلاف أخيارها، فإنها تدلُّ على أنَّ المسجد الأقصى كمسجد المدينة تعادل الصلاة فيه ألف صلاة في غيره، ومسجد مكة تعادل الصلاة فيه مائة ألف صلاة، رواه السكوني عن الصادق عليه السلام، وروى الكافي عدم أفضليته من مسجد الكوفة<sup>(١)</sup>.

وقال التستري: «ومنها ما فيه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً - الآية﴾ قال الإمام: كان موسى بن عمران يقول لبني إسرائيل، إذا فرَّج الله عنكم وأهلك أعداءكم أتيتكم بكتاب من ربكم، يشتغل بأوامره ونواهيه ومواعظه وعبره وأمثاله، فلما فرَّج الله عنهم أمره عز وجل أن يأتي للميعاد ويصوم ثلاثين يوماً عند أصل الجبل، وظنَّ موسى أنه بعد ذلك يعطيه الكتاب، فصام موسى ثلاثين يوماً، فلما كان في آخر الأيام استاك قيل الفطر، فأوحى الله تعالى إليه يا موسى: أما علمت أن خلوف هم الصائم أطيب عندي من ريح المسك، صم عشرًا آخر ولا تستك عند الإفطار، ففعل ذلك موسى، فكان وعد الله تعالى أن يعطيه الكتاب بعد أربعين ليلة، وهذه عشرون ليلة وعشرون يوماً تمت أربعون - إلى آخر ما فيه -

أقول: يشهد لوصفه أولاً، أن قوله تعالى لموسى: «أن خلوف هم الصائم عندي أطيب من ريح المسك» إنما كان لتركه مناجاته تعالى في حال الصوم بتوهم أن خلوفه لا يناسب مناجاته تعالى لا لما ذكره روى الكافي صحيحاً عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام: «أوحى تعالى إلى موسى ما بمنعك من مناجاتي؟ فقال: يا رب أجلك لخلوف هم الصائم، فأوحى إليه: لخلوف هم الصائم أطيب عندي من ريح المسك».

وثانياً: إن الاستيائك أمر معدوح، فكيف ينهى تعالى موسى عليه السلام عنه؟ روى الصدوق مسنداً عن ابن منان، عن الصادق عليه السلام قال: «في الصواك اثنتا عشرة حصة هو من السنة، ومطهرة للضم، ومجلاة للبصر ويرضي الرحمن، ويبقي الأمنان، ويذهب بالحضر، ويشدُّ اللثة، ويشهي الطعام، ويذهب بالطمع، ويريد في الحفظ، ويصاعف الحسنات وتفرج به الملائكة»...

وثالثاً: إن خلوف هم الصائم من تركه الأكل والشرب، ولا يربله إلا الطعام والشراب لا الصواك.

ورابعاً: أنه لو فرض أن استيائك موسى أطول صيامه الثلاثين كان عليه أن يعيد الثلاثين لا عشرًا آخر.

وخامساً: أنه كيف يمكن أن يشتبه على أحد أربعين ليلة وعشرين ليلة ولو كان

مستضعفاً عاماً.

وسادساً: أنَّ عابدي العجل الدين هتوا كانوا سبعين ألماً جميع بني إسرائيل، لا مستضعفيهم فقط، ولم يذكر في القرآن ولا في العبر أنَّ أحداً منهم اتبع هارون. وسابعاً: إنَّ علة إقتناهم هي ما رواء القمي - مرفوعاً - : أنَّ الله تعالى أوحى إلى موسى أنَّ أنزل عليكم التوراة وفيها الأحكام التي يحتاج إليها، إلى أربعين يوماً - وهو ذو العقدة وعشرة من ذي الحجة - فقال موسى لأصحابه: إنَّ الله قد وعدني على أن ينزل عليَّ التوراة والألواح إلى ثلاثين يوماً، فأمره أن لا يقول لهم إلى أربعين يوماً فتصيق صدورهم...». ويشهد لما رواء القرآن فهنا وإن قال تعالى: ﴿وَإِذْ وَاَعْلَنَّا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، ثُمَّ أَخَذْنَاهُ الْعَجَلَ مِنْ بَعْدِهِ﴾، إلَّا أنه قال في موضع آخر: ﴿وَوَاَعْلَنَّا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَخَذْنَاهَا بِعَشْرِ لَيْلَةٍ مِّمَّاتٍ رَبَّهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ - لا ما ذكره<sup>(١)</sup>.

٣ - سرد هذه التسري جملة روايات حصل فيها تغيير ونقص وزيادة أو حوِّروا معناها الاستماري إلى حقيقي<sup>(٢)</sup>.

ومن نماذج هذا الباب قول التسري: «ومنها ما رواء الخطيب في تاريخ بغداد - في عنوان محمد بن إسحاق بن مهران المعروف بشاموخ [عند روايته مسنداً، عن أبي الربيع، عن جابر قال: قال النبي ﷺ: «إِذَا رَأَيْتُمْ مَعَاوِيَةَ يَحْطُبُ عَلَىٰ مَنبَرِي هَاقِلُوهُ، فَإِنَّهُ أَمِينٌ مَأْمُونٌ».

أقول: إنَّ أصل الخبر ما رواء نصر بن مراحم في صفينه عن الحسن البصري قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا رَأَيْتُمْ مَعَاوِيَةَ يَحْطُبُ عَلَىٰ مَنبَرِي هَاقِلُوهُ»، قال الحسن: فحدثني بعضهم قال: قال: أبو سعيد العدري: فلم يفعل ولم يفلح».

فترى بدّل قوله في الخبر «هَاقِلُوهُ» بقوله «هَاقِلُوهُ» من القبول وراد قوله «هَاقِلُوهُ» أمين مأمون» شاهداً لما بدّل، حشره الله معه.

ومنها ما رواء الطبري - في أيام القاسمية - إنَّ سعد بن أبي وقاص بعث إلى أسفل الفرات عاصم بن عمرو، فصار حتّى أتى ميسان فطلب غنماً أو بقراً، فلم يقدر عليها، وتحصّن من في الأفدان وغلّوا في الأجام، ووعّل حتّى أصاب رجلاً على طبع أجمة، فسأله واستدّله على البقر والغنم فحلف له وقال: لا أعلم وإذا هو راعي ما في تلك الأجمة، فصاح منها ثور: «كذب والله وما نحن أولاء» فدخل هاستاق الثوران..

١- المصدر نفسه ١: ١٨٠ - ١٨١. وراجع سندها في لأخبار الموصومة ٢، ٢٥٢ - ٢٥٦، و٢: ٥ - ٢١٨، و٢: ٢٠٩ - ٢١٤.

٢- المصدر نفسه ١: ٢٢٩ - ٢٣٢.

### نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

أقول: وحيث إن الراوي له «سبع» فلا غرو منه، فإنه أستاذ الجمل، لكن الحمار لم يعلم أن صيغة الثور تدلُّ بالدلالة المظنية التي لا دلالة فوقها على وجود الثيران ثمة وكذب الراعي؛ وقالوا: إن رجلاً طلب من صديق له إعارته حماره فقال له: ليس حماري في البيت فتفق الحمار من البيت، فقال الرجل لصديقه ما كنت أنتظر منك رد حاجتي، فقال الصديق: وأنا ما كنت أنتظر منك تقديم نهيق حماري علي فولي وتكذيبي بتصديقه.

وأما ما قاله في ديل خبره شاهد لجعله «بأن هذا الخبر بلغ الحجاج في زمانه فأرسل إلى نمر ممن شهدا أحدهم بدير بن عمرو، والوليد بن عبد شمس، وراهر فسألهم فقالوا: نعم نحن سمعنا ذلك ورأيناه واستقناها، فقال: كذبتهم...».

فليس فرص عدم جملة تقول: إن الموام لا يستثبتون الأمور فتري أنهم يدعون مشاهدة كثير من حوارق العادات لم لهم به عقيدة ولا أصل لها أصلاً، والدليل على ذلك قولهم: «سمعنا ذلك ورأيناه» فمن رأي شيئاً بعينه لا يحتاج أن يقول قسلاً. إني سمعته...»<sup>(١)</sup>.

#### ٤ - أحبار متفرقة لاحظ عليهم السبيري جملة ملاحظات<sup>(٢)</sup>

ومن نماذج هذا القسم قول السبيري: «ومنها ما في عيون المعجرات مسنداً عن سليم، عن أبي ذر: رأيت السيد محمد أو قد قال لأمير المؤمنين عليه السلام ذات ليلة: إذا كان غد أقصد إلى جبال البقيع، وقف على بشر من الأرض، فإذا برغت الشمس فسلم عليها، فإن الله تعالى قد أمرها أن تجهيك بما هيك فلما كان من الغد خرج أمير المؤمنين عليه السلام ومعه أبو بكر وعمر وجماعة من المهاجرين والأنصار حتى وافى البقيع ووقف على بشر من الأرض، فلما أملمت قريباها قال عليه السلام: «السلام عليك يا خلق الله الجديد المطيع له»، فسمعوا دويّاً من السماء وحوايه قائل يقول: «وعليك السلام يا أول يا آخر يا ظاهر يا باطن يا من هو بكل شيء عليم».

فلما سمع أبو بكر وعمر والمهاجرون والأنصار كلام الشمس صعدوا، ثم أفاقوا بعد ساعات، وقد انصرف أمير المؤمنين عليه السلام عن المكان، فوافوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع الجماعة وقالوا: أنت تقول عليّ بشر مثنا، وقد حاصته الشمس بما خاطب الباري نفسه، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: وما سمعتموه منها؟ فقالوا: سمعناها تقول: «السلام عليك يا أول» قال صدقت هو أول من آمن بي، فقالوا: سمعناها تقول: «يا آخر» قال: صدقت هو آخر

١ - المصدر نفسه ١: ٢٢٠ - ٢٢١.

٢ - المصدر نفسه ١: ٢٢٢ - ٢٤٦.

الناس عهداً بي، يفسلني ويكفني ويدخلني قبري، فقالوا: سمعناها تقول: «يا ظاهر»، قال: صدقت ظهر علي كله له، فقالوا: سمعناها تقول: «يا باطن»، قال: صدقت بطن سرّي كله له، قالوا: سمعناها تقول: «يا من هو بكل شيء عليم» قال: صدقت هو العالم بالعلال والحرام والفرائص والسنن وما شاكل ذلك، فقاموا كلهم وقالوا: «نقد أوقعنا محمد في ملخياء»<sup>(١)</sup>، وخرجوا من باب المسجد.

قال التستري: «أقول: هو من أخبار الغلاة الذين وصموا أن صوت الرعد هو صوت علي عليه السلام في السماء، وهو من الأخبار التي دسّها أصحاب المعيرة في كتب أصحاب الباقر عليه السلام أو أصحاب أبي الخطاب في كتب أصحاب الصادق عليه السلام، وجعلوا لها أسانيد كما مرّ عن يونس بن عبد الرحمن عن الرضا عليه السلام.

ولو كان للخبير أصل لم لم يذكره شيخنا يوم الشورى. وقد كان عليه السلام عدّ مناقبه ذلك اليوم لإتمام الحجة على الناس، كما روى بذلك العامة والخاصة، وما في الخبر - على مرض صحته - من أظهرها ولو كان لصار أشهرها.

مع أن ما ذكره في معنى الظاهر والباطن غير صحيح، فإنه على ما هتمر علم النسي وسره هما الظاهر والباطن لا هو عليه السلام قتيلاً كقولهم.

كما أن قوله «يا خلق الله الجديد» غلط، فإن كل يوم تطلع فيه الشمس يوم جديد تقول في الدعاء: «اللهم وهذا يوم حادث جديد وهو علينا شاهد عتيد»، وأمّا بضم الشمس فليس خلقاً جديداً ولا يعلم بدء خلقها غير خالقها.

كما أن قوله: «بما خاطب به الباري نفسه» أيضاً غلط، فإن الله تعالى لم يخاطب نفسه بالأول والآخر، والظاهر والباطن، والعليم بكل شيء بل وصف نفسه بها وصفاً خبيراً: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم».

مع أنهم عليه السلام لم يكونوا يرضون أن يوصموا بما وصف به الباري تعالى وإن كان وصفهم بمعنى آخر، وكانوا يتعاشون عن ذلك جداً لئلا يصير شبهة للناس ومستحسناً للغلاة.

وكان النبي صلى الله عليه وآله يقول لأمر المؤمنين عليه السلام: «لولا أن تقول طوائف من أمّتي هيك ما قالت النصارى في عيسى بن مريم لقلت هيك مقالاً لا تدر في طريق إلا أخذ الناس

تراب ذلك الطريق تيمنا به»...»<sup>(١)</sup>.

الملاحظات على تجرية التستري<sup>(٢)</sup>

أولاً: إن الكتاب غير مرتب أندأ، فقد كان الجزء الأول منه هو الأصل، عيما ثلاثة مجلدات تحت عنوان المستدركات، والمفروض إعادة ترتيب الكتاب<sup>(٣)</sup>

ثانياً: جزمه أحياناً بالوضع، رغم أن المعطيات التي يقدمها ليست سوى احتمال<sup>(٤)</sup>.

ثالثاً: إتهامه بالعنوان مالا يتصحه الكتاب، كما أشرنا سابقاً<sup>(٥)</sup>.

رابعاً: الكثير من المعطيات التي قدمها المؤلف لإثبات الوضع لا تميد شيئاً، وهذا نقاش مضموني<sup>(٦)</sup>.

خامساً: إنه يحكم بالوضع عند ضعف السند، أو مخالفة رواية لروايات أخرى، وهذا غير منطقي.



١- المصدر نفسه ١: ٢٢٩ - ٢٤٠.

٢- يشير آية الله الصافي الكلبايكاني المعاصر في رثه على الأخبار الدخيلة إلى ما يوحى بأن الحركة الثقافية النقدية كانت تتخذ مثل الأخبار الدخيلة مستنداً لها، وهذا ما له دلالة مهمة، راجع، النقود الممليفة، موقع الصافي الكلبايكاني على الانترنت وهو كتاب يلاحق مفردات الأحاديث التي أوردها التستري وينقد فهمه لها وينقده.

٣- أمثادي، معني دربارہ الأخبار الدخيلة، مصدر سابق: ١٨.

٤- المصدر نفسه.

٥- المصدر نفسه: ١٦.

٦- المصدر نفسه: ١٩؛ ولريد من الاطلاع، انظر: مهدي حسينيان قمي، مجلة علوم حديث: ٦: ١٢٩ -

١٢٥، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣،

## نقد السنة

### وهركة تهذيب الأحاديث الشيعية

**مدخل:** محاولة الميرزا أبي الحسن الشعراني في إبداء ثقافة التحفظ من الحديث بمالغ الميرزا أبو الحسن الشعراني (١٢٩٣هـ). أحد العلماء البارزين في عصره، مسألة الروايات والأخبار في كتابه «المدخل إلى عذب المنهل» ورسائله في الدراية، وينتقد فيه نظرية الأخباريين في اليقين بالنصوص الحديثية، والمملت فيه أنه يعتقد أن من بين كل ألف حديث هناك خمسون حديثاً كادياً، لا ضيقاً<sup>(١)</sup>، ويترقى الشعراني في موضع آخر ليقول: إن أحاديثنا يُظن بعدم صدور بعضها<sup>(٢)</sup>، إلا أنه يحاول - مع ذلك - التأيي بروايات المقة عن حكم قاصر عن هذا النوع، فيذهب للقول بصدور أكثرها، انطلاقاً من عدم الداعي إلى الكذب فيها من جهة وشدة الاهتمام بها من جهة أخرى<sup>(٣)</sup> ولكي يؤكد الميرزا الشعراني نظريته هذه يجمع نقاط ضعف الروايات، مما أتى العلماء قبله على ذكرها وهملتها - كما استعرضنا سابقاً - الحركة الأصولية بعد سقوط الأخبارية، ليمرّز بذلك الموقف<sup>(٤)</sup>، مستشهداً بأن أكثر علمائنا صرّحوا بوجود الأخبار المكذوبة الكثيرة في مصادر الحديث<sup>(٥)</sup>.

ويستحضر الشعراني نماذج من الروايات المجمولة منها: ١ - أخبار عدد أيام رمضان وأنه لا ينقص أبداً. ٢ - أخبار سهو النبي. ٣ - أحاديث طهارة الخمر المخالفة لإجماع المسلمين. ٤ - أحاديث تعريف القرآن. ٥ - كتاب التفسير المنسوب للإمام العسكري<sup>(٦)</sup>. ويواصل الشعراني في حملته النقدية ليحطال بها كتاب الاستبصار للطوسي.

١- الميرزا الشعراني، المدخل إلى عذب المنهل: ٢٧؛ ويعلق عليه محقق الكتاب وهو الشيخ رضا استادي المعاصر بأن فيه مبالغة.

٢- المصدر نفسه: ٤٤؛ والشيخ استادي نفس الملاحظة لسابقة عليه.

٣- المصدر نفسه: ٥٤.

٤- المصدر نفسه: ٢٨ - ٥٥.

٥- المصدر نفسه: ٢٨.

٦- المصدر نفسه: ٢٩ - ٤٢.

## نظريّة القسنة في الفكر الإسلامي الشعبي

حيث يقول: إن هذا الكتاب يحتوي على ١٢٠ باب، وأكثر أبوابه - إن لم يكن جميعها - يوجد فيه حديث لا يمكن حمله على وجه مجوز صدوره عن المعصومين، إلا بتكلف يرجح عليه احتمال عدم صدوره في العقل<sup>(١)</sup>.

وحتى يهدئ نسبياً من روع قارئه يكتب يقول: «لا يجوز الطلوع في تصحيح الأحاديث، بحيث يلزم منه هدم الدين رأساً، إذ لولا الدين لم يكن حديث»<sup>(٢)</sup>.

ويحاول الشعراني ردّ الوجوه التي تقدم لدعم وثاقة الأحاديث وهي - كما يذكرها :-  
١ - إن علماءنا بدّلوا جهوداً جبارة، وهي محل تقديرنا، طأين تذهب جهودهم!  
يرد الشعراني بأنّها مقدّرة، لكنّها لوحدها لا تكفي، لأنّ مشكلة الحديث تكمن فيه قبل تدوينه وصدوره في كتاب مشهور، ولا يُستَم أن الكتب جميعاً آنذاك كانت معتبرة عندهم جميعاً<sup>(٣)</sup>، فالأصول والكتب الأخرى، عبر الأصول الأربعمئة، كانت أصعافاً مضاعفة عن الأصول الأربعمئة<sup>(٤)</sup>، كما أن العلماء كانوا محتتمين فيما بينهم في الموقف - آنذاك - من مصادر الحديث الأولى<sup>(٥)</sup>.

ليس هذا فحسب، بل إننا لا ندري حجم عنايتهم بكتب الأصول الحديثية، فهل كانوا يأخذون بها جميعاً أو يأخذون بأكثر رواياتها<sup>(٦)</sup> ذلك أنه عندما يقال: إن هذا الكتاب صحيح لا يعني ذلك صحة تمام رواياته، إذ وصف الصحة يمكن أن يجمع سقوط بعض الروايات ولو القليلة فيه عن الاعتبار، إذ ذلك مما يعدّ حلاً بسيطاً<sup>(٧)</sup>.

٢ - إن المعروف أن الأحاديث هدّئت منذ عصر الرضا عليه السلام فلا داعي لإثارة الشكوك حولها.

ويرد الشعراني: أولاً: إن تهديبها جاء عن اجتهاد، لذا فهو ليس عملاً حاسماً يمكن الرجوع إليه معياراً مسلماً، إذ اجتهاد البعض ليس حجة على غيره من المجتهدين. ثانياً: إنّ الوضعيين إنّما تزايدوا عصر الرضا عليه السلام، إذ قبل هذا العصر كانوا أقلّ عدداً ونشاطاً.

ثالثاً: إن حركة تهديب الحديث هذه من مطلع القرن الثالث الهجري، لم تكن تعني معو الحديث السقيم وإعدام وجوده في الحياة الثقافية وفي الكتب والمصنّفات، لأنّ ذلك لم

١- المصدر نفسه: ٤٣ - ٤٤.

٢- المصدر نفسه: ٤٢.

٣- المصدر نفسه: ٤٦.

٤- المصدر نفسه: ٤٦ - ٤٧.

٥- المصدر نفسه: ٤٩.

٦- المصدر نفسه: ٤٧.



يكن ممكناً بعد انتشار الكتب، وإنما كانت تعني التثبيته وتكوين وعي يرفض هذه الأحاديث ويأخذ بغيرها، وهذا لا يفرض عدم وجود حديث كاذب بقي في الكتب بعد هذا العصر<sup>(١)</sup>.

٣ - إن الأئمة عليهم السلام كانوا موجودين ذلك العصر مما يستدعي تحسّن حال الحديث، وجواب الشمراني أنّ وجود الأئمة عليهم السلام لا يعني رجوع تمام الشيعة إليهم في أمر الأحاديث وإنما يعني رجوع البعض، وظهور حركة تصحيحية من جانبهم عليهم السلام لا أكثر<sup>(٢)</sup>.

ورغم أنّ السجّال الذي احتوى عليه ما يقرب من ربع الكتاب يصلح أن يكون سجّالاً مع الأخباريين، إلا أنّ الشمراني جعله دعماً له على موقفه من وجود الوضوح والمكذوب في الحديث اليوم بنسبة عالية تقارب خمس الأحاديث الشيعية.

### المساهمة الشيعية للعربية في نقد السنة، مشروع هاشم معروف الحسني

لعلّ محاولة السيد هاشم معروف الحسني العاملي (١٤٠٣هـ) في نقد السنة المحكية هي المحاولة الوحيدة الأساسية التي عرفتها الأوساط الشيعية العربية<sup>(٣)</sup>، وهي محاولة تقع في قلب المؤسسة الدينية، حيث كان الحسني عالماً فريثاً مدرسياً، كما كان باحثاً إسلامياً أبعصاً، ويعرف كل من يطالع مصنّعاته معروف الحسني أنّه كان نقاداً حريشاً تشبه شخصيته في هذا المجال شخصية عاملي آخر هو الشيخ محمد جواد مغنية (١٩٧٩م)، فقد كانا نقادين للأوضاع المكرية السائدة، وكانت لديهما لغة حادة وفاسية أحياناً.

وقد كانت هذه الجراءة سبباً في تنبيههما مواقف نقدية تخالف المألوف وتؤلّب عليهما الأوصاع المحيطة، لكن رغم ذلك استمرّ في حركتهما هذه دون وجل أو قلق، ويبدو أنّ همّ التقريب بين المذاهب الإسلامية من جهة، وحاجة الشيعة في بلاد الشام في تلك الفترة للاعتراف أكثر فأكثر بهم قوّة تضارع بقية القوى... من العوامل الأساسية التي حفّت هاشم معروف الحسني على نقد السنة المحكية عند الشيعة، إذ لاحظناه يركّز - أكثر ما يركّز في نقده - على روايات المضائل والمثالب والكرامات والمآجر، وهي الروايات عينها التي أوقعت أكبر الخلاف بين المسلمين في وجهات النظر.

وتشير كلمات هاشم معروف الحسني إلى أنّ حركة شيعية في زمانه، يبدو في

١ - المصدر نفسه، ١٩.

٢ - المصدر نفسه، ٥٩ - ٥٣.

٣ - يذكر الشيخ حبيب آل إبراهيم العاملي في كتاب التهمة، ٥١٠، أنّه لدى مروره بهمداد قاصداً جيل عامل عام ١٢٥٠هـ تشاهى إلى سمعه أنّ جماعة من أهل العلم يقولون بأروم ترك الحديث لتفرقة المسلمين، والمودة إلى القرآن، وأنّه ألقى خطاباً في رفض مقالاتهم، مما يشير إلى وجود كلام داخل الوسط العربي العراقي آنذاك حول الموضوع.

الستينات والسبعينات من القرن العشرين، كانت قد أخذت بالتبلور في المنطقة العربية، وأنَّ تصميماً قد اتحد لتشر بعض الكتب الشيعية ذات الطابع المذهبي، فضلاً عن، مما دفع بالحسني لنقد هذه الكتب نقداً عنيفاً، سيما وأنه أشار إلى أنَّ هذه الكتب أخذت تطبع في بيروت بلد الطوائف والأديان<sup>(١)</sup> في إشارة واضحة لإرادته الحدَّ مما من شأنه أن يلهب الأوضاع ضدَّ الشيعة في لبنان، في تلك الفترة التي كانت البلاد إما تتجه إليها نحو حلول الحرب الأهلية أو أنها دخلتها فعلاً وانعرج الوضع على أشده.

في السياق اللبناني، وفي سياق الحرب الأهلية، وفي سياق وضع الشيعة في العالم العربي، أعتقد أنه لا بدَّ من فهم تجربة معروف الحسني، وهي من أقدم تجارب تهذيب الحديث والدعوة إلى تصميته.

ينطلق هاشم معروف في محاولته من مبدأ أساسي وهو مرجعية السنة وعدم كفاية القرآن الكريم<sup>(٢)</sup>، بل يقرَّ بالسنة المحكية الموحدة بين المسلمين، فهو يرى أنَّ ما آلفه السنة والشيعة في الحديث «يمكن الاستفادة منه، والاعتماد عليه إلى أبعد الحدود، ما دام ينتهي في واقعه إلى مصدر واحد، وهو الرسول الأعظم ﷺ»<sup>(٣)</sup>، بل يزيد إلى الاعتقاد بأنه كان بالإمكان لو «تجرَّد الباحثون إلى طلب الحق الاستفادة من كتب الحديث واستملائها لخدمة الدين، سنةً كانت أم شيعية...»<sup>(٤)</sup>.

ويقرَّ الحسني بالجهود الصعمة التي بذلها المحدثون من الطرفين، لكنه - مع ذلك - يتحسّر على عدم تحقق الغاية المرجوة من الجهود التي بذلت، ويرجع ذلك في رأيه إلى عاملين هما:

الأول: الانحياز واللاموضوعية في التعامل مع الأحاديث، حيث سقط الكثيرون في أسر الفزعاءات التي كانوا يميلون إليها، ولم يأخذوا بما تعطيههم إياه الأمانة العلمية عبر عرض الأحاديث على قواعد نقد السند والمتن.

الثاني: اهتمام العلماء بأخبار الأحكام دون غيرها من العقديات والتاريخيات، مع أنها أولى بالنقد والتصفية، ذلك أنها قد تكون أهمَّ منها وأكثر شمولاً وأعمَّ تأثيراً<sup>(٥)</sup>.

ورغم نقده الشديد لمصادر الحديث الشيعي، يذهب الحسني إلى أنَّ المحدثين الشيعة بذلوا جهوداً مضنيةً وجادة لتصفية الحديث عن الموضوعات وما دسَّه المرتقة

١- هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ٩ - ١٠.

٢- المصدر نفسه: ٧، ١٢، ودراسات في الحديث والمحدثين، ١٢ - ١٤.

٣- هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين، ٧.

٤- المصدر نفسه: ٨ - ٩.

٥- المصدر نفسه: ٥٦ - ٥٧، وانظر له: الموضوعات في الآثار والأخبار: ٨٧.

والمنحرفون، ورغم ذكره أن البخاري كان أول سني ميّز صحيح الحديث عن غيره<sup>(١)</sup>، لكنه كان يعتقد بأن الشيعة قد سبقوا البخاري في هذه المهمة الشاقة<sup>(٢)</sup>.

إنه يثني على الشيعة سيما علماء مدرسة قم القدماء في وفقتهم الشجاعة ضد العلو والفساد والتروير<sup>(٣)</sup>، فيما يدعو باللائمة على الطبقة الأولى من الصحابة بفنورها عن تدوين الحديث، الأمر الذي فسح المجال للفساد والوضع برأيه<sup>(٤)</sup>، مما استغلّه الأمويون وبنوا عليه سياستهم في جمل الحديث<sup>(٥)</sup>.

من هنا، يبدأ الحسيني رحلة النقد، يبدأها من التعريض بحركة نقد الحديث المذهبية، يريد بذلك أن يصحّح حركة نقد السنة، وكأنه يعرّض بأمثال الشيخ الأميني (١٩٧٠م)، حيث ركّز جهوده في معالجة موضوع الوضع والفساد على المصادر السنية، لينقدها في سياق مذهبي، إن معروف الحسيني يطالب حركة نقد السنة بالإحلاس والصراحة مما في نقد الروايات المجهولة، رافضاً لاتهامات المتبادلة بين الشيعة والسنة في هذا المضمار<sup>(٦)</sup>.

ويمتدح الحسيني بحثاً حول نشوء ظاهرة الوضع، ويختلف مع الصورة النمطية التي رسمها بعض علماء أهل السنة، والتي تقضي بتحميل الشيعة مسؤولية وضع الأحاديث، إذ يرفض هذه المزعومة بشدة، محملاً الأمويين مسؤولية ذلك<sup>(٧)</sup>، ومصرحاً بأن القصّاصين لعبوا دوراً كبيراً في ذلك، لا فرق بينهم بين الشيعة والسنة<sup>(٨)</sup>.

على أية حال، موضوعات الأحاديث ما زالت جاثمة على صدر السنة الشريفة، مليئة بها كتب الحديث، السنية منها والشيعة من هنا يبدأ معروف الحسيني نقده.

### منهج هاشم معروف الحسيني في نقد الحديث

يشرع السيد هاشم معروف الحسيني في نقد الحديث وهو واثق - كما يقول - من أنه «سوف يتعرض لعمليات قاسية من بعض حضوية الشيعة والمتأخرين بالدين»<sup>(٩)</sup>، ولعلّه

١- الحسيني، دراسات في الحديث والمحدثين ١١٦، حيث ينقل تقاض محدثي السنة على ذلك.

٢- المصدر نفسه: ٢٠.

٣- الحسيني، الموضوعات: ٢٨ - ٢٩.

٤- المصدر نفسه: ٢٢.

٥- المصدر نفسه: ٨٦ - ٨٧.

٦- المصدر نفسه: ٨٥ - ٨٦، ولاحظ دراسات في الحديث والمحدثين ٢٨٥.

٧- الحسيني، الموضوعات: ٩٠ - ١٥٢.

٨- المصدر نفسه: ١٥٣ - ١٧٦.

٩- المصدر نفسه: ١٠.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

لذلك اعتمد منهجاً، سعى فيه للتوازن، حيث لم يحاول قراءة مصادر الحديث الشيعية على حدة بالنقد والتقعيد، إنما سعى لنقد الحديث في شقيه الشيعي والسني، وإن وجدناه في كتاب الموضوعات أكثر تركيزاً - في نقد الروايات - على المصنفات الشيعية<sup>(١)</sup>.

أمّا عن مقولة المنهج عنده في رصد ابوصبح فكانت على الشكل التالي:  
 أولاً: إنَّ صحّة السند لا تمنع من ردّ الرواية<sup>(٢)</sup>، إذاً فالمعيار السني ليس هو المعيار الوحيد، بل لابدّ من نقد المتن أيضاً، ولهذا نقد بعض الروايات رغم إقراره بصحتها السندية، اتكالاً على فكرة الدسّ والكذب عن الثقات أنفسهم.

فمن أمثلة ذلك قوله: «وجاء في مختصر بصائر الدرجات عن جماعة منهم أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر الباقر، أن علياً عليه السلام كان يقول: أنا صاحب الرحمات والكرات، وصاحب الصلوات والنفقات والندوات المعجيات، وأنا قرن من حديد، وأنا أسماء الله الحسنى وأمثاله العليا، وصاحب الجنة والنار، وإني إياها الخلق جميعاً، وأنا بارز الشمس ودابة الأرض، وأنا الذي علّمت علم المنايا والملايا والمصايا وفصل الخطايا والأنساب وأنا صاحب المصطفى والمهيمن، وأنا الذي سخرت لي السحاب والربعد والبرق والظلم والأنوار والعمال والبحار والنجوم والشمس والقمر، وأنا الذي أهلكت عاداً وثمود وأصحاب البري وقروناً بين ذلك كثيراً، وأنا صاحب مدين ومهلك فرعون ومنحي موسى، إلى غير ذلك من الصفات التي وصف بها نفسه على حدّ زعم الرواة لهذه الرواية، تلك الصفات التي لا تتفق بغير الله سبحانه ولا تجوز على غيره كائناً من كان، وتأويل بعضها وإن كان ممكناً، إلّا أن البعض الآخر يابى عن التأويل مثل قوله، أنا بارز الشمس وأنا الذي أهلكت فرعون وأنحييت موسى بن عمران، وإني إياها الخلق وصاحبهم، وأنا صاحب الكرات والرحمات والندوات المعجيات ونحو ذلك.

ومن الغريب أن الرواة لهذه الرواية كلّهم من الموثوقين والممدوحين، إذا استثنينا أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومن العاثر أن تكون الرواية من جملة الموضوعات التي دسّها الوضاعون في كتب الموثوقين من أصحاب الصادق وأبيه الباقر عليه السلام، كما تشير إلى ذلك رواية الإمام الرضا عليه السلام التي جاء فيها: أن أصحاب أبي الخطاب يدسّون - إلى يومنا هذا - في كتب أصحاب الصادق، فلا تقبلوا عليها خلاف القرآن، فإنّنا إذا حدثنا لا نحدث إلا بموافقة القرآن والسنة، إن كلام أحرنا مصدّق لكلام أولنا، وكلام أولنا مصدّق

١- نقد موضوعات المثاب الشيعية في المصدر نفسه ١٨٢ - ١٩٦، وموضوعات المثالب السنية في المصدر نفسه: ١٩٦ - ١٩٩، ونقد موضوعات المضائل الشيعية في المصدر نفسه: ٢٠٠ - ٣٠٢، وموضوعات المضائل السنية في المصدر نفسه: ٢٠٢ - ٣١٩، وهذا ما يؤكد تركيزه الأكبر على المصادر الشيعية.  
 ٢- المصدر نفسه: ٢٩١.

لكلام آخر، وإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فرددوه عليه، فإن مع كل قول منا حقيقة وعليه نور، فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذلك من قول الشيطان»<sup>(١)</sup>.

ثانياً: لاحظنا في تطبيقات الحسيني النقدية أنه يشرع غالباً بنقد المتن، فيلاحظ مدى حرافته وأسطوريته، كما يلاحظ مدى مخالفته للقرآن الكريم، ثم يذقل إلى السند، فيركز في رصده لرجال السند على وجود علة أو كدابين، نص العلماء على ذلك فيهم، فهو لا يبدأ من السند ثم المتن، بل وجدناه غالباً على العكس من ذلك.

ومن نماذج ذلك، تعليقه على رواية للمفضل بن عمر بالقول: «لقد اشتملت هذه الرواية على بعض الأمور البعيدة عن منطق الإسلام وأسلوب الأئمة، وبخاصة التعبير عن الغفاء الثلاثة بالشياطين، هذا التعبير الذي لم يقصد منه إلا الإساءة إلى الإمام الصادق، وإيجاد فجوة بينه وبين من لا يؤمن بمثل هذه الأساطير ولا يرضى بالإساءة إلى العلماء الثلاثة، ولم يكتف بكل ذلك، حتى نسب إلى الإمام عليه السلام أنه يحتل عرش الرب ومعه المفصل وحيثمة، في حين أن الإمام قد لمس المفصل وحذر أصحابه من مكروه ودسائسه في أكثر من مناسبة، ووصفه بالشرك والكفر، وتكلم تحلو رواية من مروياته من العلوي الإمام أو المألوفة فيما يحدث به، لذلك فقد عذب المؤلفون في الرجال من الصغفاء المتروكين، مع وجود بعض المرويات عن الإمام الصادق عليه السلام في الثناء عليه، وأقل ما يوجب ذلك التوقف في أمره والعذر من مروياته»<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: إن الضعف السدي لا يعني سقوط الرواية عن الاعتبار، إذ قد تحمها قرائن خارجية وغيرها تدعم الوثوق بها، فترتفع لدرجة الصحة<sup>(٣)</sup>.

رابعاً: مبدأ ندرة وجود التواتر اللغطي في مصادر الحديث الشيعية، ويرى ذلك عقيدة أكثر المحدثين، على خلاف التواتر المعنوي<sup>(٤)</sup>.

خامساً: مبدأ وقوع الوصف من جانب بعض الشيعة على لسان أئمتهم سيما في روايات التجريح بالصحاب والطفاء، ويرى الحسيني أن النصوص السلمية الشيعية تنمي ثقافة السب واللعن بحق الطغاة ورموز الصغابة، ومن هذا المنطلق يتعامل تماماً حذراً مع النصوص الواردة على هذه الطريقة، ويرى فيها رائحة الوضع<sup>(٥)</sup>.

سادساً: مبدأ رفض أخبار قاعدة النعام في أدلة السنن، إذ يراها الحسيني من

١- المصدر نفسه: ٢٨٢ - ٢٨٤.

٢- المصدر نفسه: ١٨٦.

٣- المصدر نفسه: ٤٠.

٤- المصدر نفسه: ٤٨.

٥- راجع، المصدر نفسه: ١٨٠ - ١٨٢.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

صنع القصاصيين والوعاظ، ويفسر البلوغ فيها بانبلوغ الموجب لأطمئنان النفس بصدور الرواية لا مطلق البلوغ<sup>(١)</sup>، من هذا نجد الحسني متحفظاً جداً من أي رواية تحاول أن تعظم ثواباً على عمل يعسر، كما تجده بالغ التحفظ من الروايات التي تدفع الإنسان للاستهانة بالعمل، سيما بعض روايات الربارة<sup>(٢)</sup>، ومن هذا المنطلق وجدنا له وفقات عديدة.

فلدى تعرضه لإحدى روايات الطينة يناقشها بمثل ذلك، يقول: «... قلت: يا ابن رسول الله ما صنع بطينتنا؟ قال **طَيَّبَ**. حَقَّ اللهُ أَرْضاً سَبِيخة حَبِيئة مَنَتَّة وَهَجَرَ مِنْهَا ماءَ أَجَاجاً مَالعاً أَسناً، ثُمَّ عَرَصَ عَلَيْهَا وَلَايَةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فَلَمْ تَقْبَلْهَا، وَأَجْرَى عَلَيْهَا ذَلِكَ الْمَاءَ سَبِيخة أَيَّام، ثُمَّ بَضِبَ عَلَيْهَا، فَأُخِذَ مِنْ كِدْرَةِ ذَلِكَ الطِّينِ الْمُنَشَّخِ الْخَبِيثِ فَخُلِقَ مِنْهُ أَثْمَةُ الْكُفْرَةِ وَالطُّفَاةُ وَالْفُجْرَةُ، ثُمَّ عُمِدَ إِلَى بَقِيَةِ ذَلِكَ الطِّينِ وَمَرَجَهُ بِطِينَتِكُمْ، وَلَوْ تَرَكَ ذَلِكَ الطِّينَ وَلَمْ يَمْرَجْهُ بِطِينَتِكُمْ مَا عَمِلُوا: **بَدَأَ عَمَلُ الصَّالِحِ، وَلَا تَشْهَدُوا الشَّهَادَتِينَ، وَلَا آدَوْا إِلَى أَحَدٍ أَمَانَتَهُ، وَلَا فَعَلُوا شَيْئاً مِنْ نَوَاحِيَاتٍ، وَلَا احْتَسَبُوا شَيْئاً مِنَ الْمَحْرَمَاتِ، ثُمَّ مَرَجَ الطِّينَتَيْنِ بِالْمَاءِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي، فَمَا تَرَاهُ مِنْ مُبِينَتَا وَمَحَبَّتِيَا مِنْ رَبِّ، وَلِوَاطِدٍ، وَخِيَاةٍ، وَشَرِبَ لِلْحَمْرِ، وَتَرَكَ لِلصَّلَاةِ، وَبَقِيَةُ الْوَاحِيَاتِ، فَهِيَ كُلُّهَا مِنْ عَدُوَّتِنَا النَّاصِبِ وَسُنْعِهِ وَمَرَاغِهِ الَّذِي مَرَجَ بِطِينَتِهِ، وَمَا تَرَاهُ مِنَ النَّاصِبِ مِنَ الرُّهْدِ وَالْعَادَةِ وَالْمَوَاطِنَةِ عَلَى أَعْمَالِ الْعَبِيرِ وَالْوَاحِيَاتِ، فَذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ طِينَةِ الْمُؤْمِنِ، فَإِذَا غُرِصَتْ الْأَعْمَالُ عَلَى اللَّهِ سَبِيحَانَهُ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَنَا عَدْلٌ لَا أَجُورُ، وَمَنْصُفٌ لَا أَظْلَمُ، وَعَزِيزٌ وَجَلَالِي وَارْتِفَاعُ مَكَانِي لَا أَظْلَمُ مُؤْمِناً بِدَبِّ مَرْتَكِبٍ مِنْ سُنْعِ النَّاصِبِ وَطِينَتِهِ، هَذِهِ الْأَعْمَالُ الصَّالِحَاتُ كُلُّهَا مِنْ طِينَةِ الْمُؤْمِنِ، وَالْأَعْمَالُ الرَّدِيئَةُ الَّتِي أَتَى بِهَا الْمُؤْمِنُ تَلْحَقُ النَّاصِبُ؛ لِأَنَّهَا مِنْ طِينَتِهِ وَكُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِهِ وَجَوْهَرِهِ، ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿مَقَادِ اللَّهُ إِلَهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِلَهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾، وَمَعْنَى الْإِمَامِ - كَمَا يَرَعَمُ الرَّاوي - يَقْرَبُ هَذَا الْمَعْنَى، وَيَسْتَدِلُّ عَلَيْهِ بِآيَاتٍ مِنَ الْقُرْآنِ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ، لَا يَمِيزُ مِنْهُ أَكْثَرُ مِنْ هَذَا الْمَقْدَارِ، وَرَوَاهُ فِي الْكَافِي أَيْضاً بِهَذَا النِّصِّ.**

وهذه الرواية تحالف نصوص القرآن الكريم الذي حمل كل إنسان سيئات أعماله، وفي الوقت ذاته تدل على أن جميع ما يأتيه الإنسان من خير أو شر إنما (هو) من لوازم الطينة التي خلق منها، وليس له اختيار في شيء من أموره، هذا بالإصافة إلى أن الرواة بين مجهول الحال وبين متهم في عقيدته والكذب على لأئمة **عليهم السلام**.

١- المصدر نفسه: ١٧٢ - ١٧٣.

٢- المصدر نفسه: ١٧٢ - ١٧٥.

وروي عن الحسن بن موسى عن أحمد بن عمر عن يحيى بن أبان عن شهاب أنه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم أحد أحداً، فقلت: أصلحك الله، وكيف ذلك؟ قال: إن الله تعالى خلق أجراً بلغ بها تسعة وأربعين جزءاً، ثم جعل الأجزاء أعشاراً، فجعل كل جزء تسعة أعشار، ثم قسمه بين الخلق، فجعله في رجل عشر جزء وفي آخر عشرة جزء حتى بلغ به جزءاً تاماً، وفي آخر جزء وعشرة جزء، وفي آخر جزء وعشرين جزءاً، وفي آخر جزء وثلاثة أعشار الجزء حتى بلغ به جراًين تامين، ثم بحساب ذلك حتى بلغ بأرضهم تسعة وأربعين جزءاً، فمن لم يجعل فيه إلا عشر جزء لم يقدر أن يكون مثل صاحب العشرين، وكذلك صاحب العشرين لا يكون مثل صاحب الثلاثة أعشار، وكذلك من تم له جزء لا يقدر أن يكون مثل صاحب الجزأين، وأضاف إلى ذلك: لو علم الناس أن الله تعالى خلق هذا الخلق على هذا لم يلم أحد أحداً.

وهذه الرواية ترفع عن الإنسان مسؤولية أعماله، لأنه يصبح مسيراً لتلك الأجزاء التي أودعها الله فيه، وكما لا يجوز لأحد أن يلوم أحداً على سوء تصرفاته، لا يصح من الله - وهو العادل الرؤوف الرحيم الذي لا يجور ولا يظلم أحداً - أن يحاسب ويماقب ما دام الإنسان مرتبطاً بما أودع الله فيه من الأجزاء وأعشار الأجزاء، وليس بإمكانه أن يتخطاها، هذا بالإضافة إلى أنها تدعو إلى اليأس والركوّة وعدم التطلع إلى الأفضل

على أن الرواية لهذا الحديث بين من هو مجهول الحال، وبين من هو منهم في دينه وعقيدته<sup>(١)</sup>

سابعاً: تأسيس موقف نقدي من كتاب الكافي، وهي مهمة رئيسية، كان بلورها الحسيني في كتابه: دراسات في الحديث والمحدثين.

يرفض الحسيني بشدة القول في كتاب صحيح البخاري، ويرى أن روايات هذا الكتاب لو عرضت على قواعد الحديث والرجال لكان الضعيف فيها أكثر من الصحيح<sup>(٢)</sup>، كما يرفض في الجانب الشيعي القول في كتاب الكافي للكليني، إذ يعتقد أن العلامة العلي (٧٢٦هـ) كان كسر هذه الهالة المدهنة حول هذا الكتاب، كما يؤكد أن أكثر من ثلثيه ضعيف السند عند العلامة المجلسي (١١١١هـ)<sup>(٣)</sup>.

ولكي نرصد موقفه من كتاب الكافي نسجل النقاط التالية:

١- المصدر نفسه: ٢٢٧ - ٢٢٨.

٢- المصدر نفسه: ٤٢.

٣- المصدر نفسه: ٤٢ - ٤٤.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

١ - يعتقد الحسني أن الكافي أورد «نحواً من اثنين وتسعين روايةً تتضمن تفسير أكثر من مائة آية بعلي والأئمة من ولده <sup>(١)</sup>»، وأكثرها بعيدة عن مداليل الألفاظ وأسلوب القرآن<sup>(٢)</sup>.

إن الحسني بهذا النص لا يواجه كتب الكافي محسب، بل يواجه سيلاً من ثقافة شيعية في هذا المجال، يجدر فهمها. كما يؤكد على أسلوب القرآن وانسجامه مع الروايات الواردة، وهذه كلها عناصر منهجية أساسية كان لها دور في موقفه من مصادر الحديث الشيعي سيما الكافي.

٢ - يذهب معروف الحسني إلى أن الكليني قد درس الروايات سنداً ومقتناً معاً، وأنه لذلك احتاج إلى فترة عشرين عاماً لكتابة كتابه، ولكي يعطي - كما يقول الحسني - هذه النتائج الفنية بالموائد في مختلف المواضع<sup>(٣)</sup>. تحرّى - كما يراه معروف الحسني - أقصى ما لديه من جهد لتصنيف الأحاديث الصحيحة عن غيرها<sup>(٤)</sup>.

لكن رغم احترامه العظيم للمؤلف ولؤلؤ يذهب الحسني إلى أن الكليني روى عن الفلاة وبعض المنحرفين. بشهادة كتب المراجع وأحوال الرواة. بل يرى أنه «لم يوفق لدراسة متون بعض الأحاديث دراسة علمية بقصد التمييز، ومقارنة مصنفاتها مع منطق أهل البيت وأسلوبهم الذي يتفق مع العلم والعقل ومنطق الحياة. ولو فعل ذلك لوجد التزاماً عليه أن يمتنع بعض تلك الروايات. مع العلم بأنه قد دَوّن في الكافي إلى جانب تلك الروايات أقوالهم المتكررة وتوصياتهم بأن يحرصوا أحاديثهم على كتاب الله، وأنهم لا يحدثون إلا بما ثقّله العمول، ويتفق مع الكتاب<sup>(٥)</sup>».

ولكي يؤكد معروف الحسني كلامه بالشواهد والأرقام يذكر واحداً وأربعين اسماً من الرواة المتهمين أو المنحرفين، ومن بينهم المصّل بن عمر وعيره، واصماً هذا العدد بالبصير<sup>(٥)</sup>.

ويحمل معروف الحسني على مؤلفي الحديث، ويعطينا بصاً دالاً على شكل تصور الأحاديث المنحرفة برأيه إلى الوسط العلمي فيقول: «وبعد التتبع في الأحاديث المنتشرة في مجاميع الحديث، كالکافي والوافي وغيرهما، نجد أن الملاة والحقّادين على الأئمة والهداة لم يتركوا باباً من الأبواب إلا ودخلوا منه؛ لإفساد أحاديث الأئمة والإساءة إلى سمعتهم.

١ - هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين ٣١٤.

٢ - المصدر نفسه: ١٣١.

٣ - المصدر نفسه: ١٢٧.

٤ - المصدر نفسه: ١٩٢ - ١٩٣.

٥ - المصدر نفسه: ١٩٣ - ٢٠١.



وبالتالي رجعوا إلى القرآن الكريم لينفثوا - عن طريقه - سموهم وفسادهم، لأنه الكلام الوحيد الذي يتحمل ما لا يتحمله غيره، فمسرّوا مئات الآيات بما يريدون وألصقوها بالأئمة الهداة زوراً وتضليلاً.

وآلف علي بن حسان، وعمّه عبدالرحمن بن كثير، وعلي بن أبي حمزة البطائني كتباً في التفسير، كلها تخريف وتحريف وتصيل، لا تسجم مع أسلوب القرآن وبلاغته وأهدافه.

وليس بمريب على من ينتحل السدع أن يكون في مستوى المخرفين والمهوشين، إنما الغريب أن يأتي شيخ المحدثين، بعد جهاد طويل بلغ عشرين عاماً في البحث والتقيب عن الحديث الصحيح، فيحشد في كتابه تلك الروايات الكثيرة، في حين أن عيوبها - متناً وسنداً - ليست خفية بنحو تخفى على من هو أقل منه علماً وخبرة بأحوال الرواة، وجاء العلماء والمحدثون من بعده فاحتصنوا الكافي ومروياته، لأنه ينظر فريق لم يتحمل الروايات الصحيحة، وينظر الفريق الأكثر جمع كمية كبيرة من الروايات الصحيحة إلى جانب الروايات المكذوبة على أهل البيت، والعريضان مسؤولان عن موقفهم هذا منه»<sup>(١)</sup>.

إن الحسن بن الحسين بصر على عدم تبرئة المحدثين والنقاد الشيعة من مسؤولية الوضع والدمس، معتبراً أن هذا التهاون الذي حصل، أعطى العرصة لغيره للتقصاض عليها<sup>(٢)</sup>.

كانت هذه خلاصة مكثمة لموقف معروف الحسني من كتاب الكافي، وأعتقد أن مجرد وضعه له في مصافح البحاري ليقدمها معاً له دلالاته العميقة.

ثامناً: ورغم أن معروف الحسني قد سخط الأصواء على الكافي، إلا أن مشروعه لم يكن يركّز على هذا الكتاب، بل تمحور بشكل أكبر حول جملة كتب أخرى، لاحظناه بشيخها نقداً وملاحقةً وتفنيداً وهذه الكتب هي: مشارق أنوار اليقين للحافظ رجب البرسي (٨١٢هـ)، وقصاء أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد تقي التستري<sup>(٣)</sup>، وشجرة طوبى لمحمد مهدي الحائري المازندراني، ومختصر البصائر، وكتب السيد هاشم البحراني (١١٠٧هـ)، ومعالم الرضى في معارف الشاة الأولى والأخرى، ومدينة المآجر و..

١- المصدر نفسه: ١٧٨.

٢- هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار ٢٥٢.

٣- خلاف التستري ومعرف الحسني في المهج والمبشقات، كما ألتقا في مطاوي البحث، يؤكد الخلاف حول كتاب قضاء علي عليه السلام للتستري نفسه، وإن كان هذا الكتاب هو أول ما ألتقه التستري، كما ينص على ذلك في حوار مع صحيفة كيهان فرهنگی، السنة الثانية، العدد الأول، ٥، وأمل تطوراً في فعله النقدي قد حصل عبر السنين، وراجع موقف الحسني من هذا الكتاب في الموضوعات ٢٧٦، ٢٧٨.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي القديم

إن هذا النمط من الكتب التي حملها الحسني محور دراسته ومركزها، تدور موضوعاته حول قصايا الكرامات، والمعاجز، والمناقب، والمثالب، والمطاعن و... أي تلك الموضوعات ذات الحماسية البالغة بين المسلمين. ويسجل الحسني مواقف حادة جداً من هذه الكتب، ونحن لكي نطلع القارئ نذكر له بعضها:

أ - يقول: «إن ما يؤبه البصري في كتابه من الأحداث التي يدعي إقرارها بولادة الإمام وعمره من أئمة الهدى والرهراء <sup>عليهم السلام</sup> كنه من موضوعات القصاصيين وأعداء الإسلام الذين لم يستطعوا أن يثبتوا في وجه الزحف الإسلامي المتصاعد يوماً بعد يوم، فدخلوا فيه مرغمين، وأدخلوا معهم هذا النوع من الميبيات والقرايب والأساطير؛ ليصنعوا منها منفذاً إلى التشكيك به وإبراره بشكل أسطوري يريد المتشكك تمقيداً، وصمماً الإيمان ريباً وتخليلاً».

وبشيء من الإيجاز، فإن كتب البصري والبرسي وأمثالهما ممن جمعوا الحديث على علته ومصائبه قد مكنت أعداء الإسلام من بث سمومهم، ورؤيتهم بأسلحة الهدم والتعريب والتشويش على الإسلام والتشيع الذي لم يعتمد في حجة من جهاته على غير المحسوس من سيرة أهل البيت، وعلمهم الموروث وتصعباتهم المتواصلة في سبيل الله وخير الناس أجمعين.

وإني إذ أترك معالم الرغص إلى غيرها من كتب الحديث، لا لأني لم أجد فيها محلاً للتشكيك والريب أكثر مما نقلته عنها، فإن أكثر مروياتها لو عرست على أصول علمي الرجال والدراية لا يثبت منها إلا القليل في وجه النقوض والانتهاكات الموجهة إليها، وإنما أتركها لأقدم في كتابي بمادج في مختلف المواضيع من الموضوعات في غيرها من مجاميع الحديث.

وفي الوقت ذاته أريد أن يهيم عيرب أن جميع مؤلفاتنا في الحديث تخضع للنقد والتجريح حتى الكتب الأربعة، ولا نصفها بالصحة كما وصف عيرنا سنة من مجاميعهم، بالرغم من أنها مشحونة بالموضوعات والأساطير<sup>(١)</sup>.

ب - وفي نص آخر يقول: «وعلى أي الأحوال، فالأمر في هذه الرواية سهل بعد أن كانت من مختارات الشيخ رجب البرسي المعروف بالعلو والإفراط في الصفات التي وصف بها الأئمة، كما يبدو ذلك من كتاب مشارق أنوار اليقين الذي روى فيه المراثيب، وأعطى للأئمة جميع خصائص الخالق، وروى فيه قصة رواج عبدالله من أئمة وحملها

بالنبي ﷺ، وكيف اضطرب العالم، وظهرت فيه الكرامات والمعجزات من اللحظة التي اتصل فيها عبدالله بأمنة، حتى بقية مراحل حملها لحظة فلحظة، وما رافق ذلك من العواطف الكونية والمعاجات التي لم يعرف البشر لها تفسيراً، ولا سمع بنظيرها في أخبار الأمم السالفة»<sup>(١)</sup>.

ج - وقال في نص ثالث: «هذه الرواية من مرويات ابن شهر آشوب، وحاله معروف في الاعتماد على الروايات الضعيفة، وبخاصة إذا كانت في المناقب، كما هو الحال في غيره من المحدثين الذين جمعوا كل ما سمعوه مهما كان مصدره ومضمونه، على أن أحد الرواة لها، وهو يزيد بن قنبر، لم أعثر له على ذكر بين رواة الشيعة والسنة.

وحاء في كتاب برهة الأبصار عن أصحاب التواريخ - على حدّ تفسيره - أن رسول الله ﷺ كان جالساً وعنده جنّي يسأله عن قضايا مشككة، فأقبل أمير المؤمنين عليه السلام فتصاغر الجنّي حتى صار كالمصمور، ثم قال أجري يا رسول الله، قال ممن أجبرك، قال: من هذا الشاب المقبل، فقال له النبي: وما ذلك، قال الحنّي: أتيت سمينة نوح لأغرقها يوم الطوفان، فلما تناولتها صرختني هذا فقطع يدي، ثم أخرج يده المقطوعة، فقال النبي: وهو ذلك، وأصاف إلى ذلك أن لحنياً كان لها أماً عند رسول الله ﷺ، فلما أقبل أمير المؤمنين استعاث به الجني، وقال أجري يا رسول الله من هذا الشاب المقبل، قال: وما فعل بك، قال تمرّدت على سليمان، فأرسل إليّ تقريّن من الحن فطلب عليهم، فحاءني هذا المارس فأسرني وجرحني، وهذا مكان بصرية إلى الآن لم يندمل.

ويكفي هذه الرواية عيباً أنها من مرويات برهة الأبصار الذي حشد فيه مؤلفه كل ما لذّ له وطاب من المراسيل والمكرات والمجاهيل وصعاف الأحاديث

وروي في معالم الرافض عن الشيخ رجب البرسي مؤلف كتاب مشارق الأنوار في أسرار أمير المؤمنين المشعون بالملو والأخبار المكذوبة على علي وبنيه عليه السلام...»<sup>(٢)</sup>.

د - وفي نص شديد آخر يقول: «لقد سطر البرسي هذه الكلمات التي يكرّرها في أكثر المواضع، وهو يحسب أنه قد أقتع المشككين وأراح الشبهة من أذهان الجاحدين، وإن دلّت تعليقاته على شيء فإنها تدل على إسرافه في الملو، وإعراطه في الأحد بكل ما سمع وما رأى بدون تحقيق في الأسايد، ولا تدبّر في المصامير، ولا تفكير في أخطار هذه الأساطير... [ويعد نقله لرواية يقول:]

وهذه كغيرها من الأساطير التي ما أرسل الله بها من سلطان، وأينما اتجهت في

١- المصدر نفسه: ٢٢٢ - ٢٢٤.

٢- المصدر نفسه: ٢٢١ - ٢٢٢.

### نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

كتاب «المشارك» للبرسي لا تقع العين إلا على أمثال هذه الفرائب التي تقمر ولا تقرب، وتمرق ولا تؤلف، وتمد أعداء الشيعة بأشد الأسلحة فتكاً في التشيع لأهل البيت عليه السلام <sup>(١)</sup>.

هـ - ويحمل على كتاب معالم الزلعي فيقول: «ولو لم يكن في معالم الزلعي من المكتوبات غير هذا الحديث لكهاها وصمة وعاراً، على أن الأحاديث المكذوبة فيها لا تقل عن الأحاديث التي يمكن التفاضل عن عبورها، وعلى أي الأحوال فالعارفون من الشيعة وعلمائهم لا يمتثلون بهذا الحديث وأمثاله من المنكرات، ولا يتأذى ذلك مع وجود هذا النوع من الأحاديث بين الرويات المنسوبة إليهم وفي بعض محامهم، لأن أكثر المؤلفين في الحديث قد حشدوا في محامهم كل ما وقعوا عليه من الرويات، وتركوا للباحث حرية النقد والاختيار، ويجد المتتبع في محام السعة، بل وفي صراحهم، أعرب من هذا الحديث وأبشع» <sup>(٢)</sup>.

و - وينتقد البحراني وغيره فيقول: «وروى السيد هاشم البحراني في كتابه نزهة الأبصار جملة من الأساطير حول مولد النبي وعلي والزهاء والأئمة الكرام عليهم أفضل الصلاة والسلام، كلها من صنع الملا وأعداء الأئمة والإسلام، بدافع التشيع عليهم والتشويه لآثارهم الحيرة التي كانت تستقي ما بقي على وجه الأرض إنسان من أفضل ما يمدّه الإنسان في هذه الدنيا من خير وتعاليم لبيتي الإنسان».

وبذلك وحده قد استحقوا التقديس والتعظيم وأنصحبوا فوق مستوى الناس أجمعين، لا بتلك العيبات والأساطير التي تلمعها حشوية الشيعة كالبحراني والبرسي وصاحب جامع الأخبار والشيخ حسن بن سليمان الحلي (توفي بعد ٨١٢ هـ) الذي احتصر بصائر الدرجات لسعد بن عبدالله الأشعري وغيرهم ممن آلف في الحديث، ودون كل ما سمعته أذناه ورأته عيناه، من غير تحقيق في متونها وأسانيدها، ولا تفكير في معاسدها، بالرغم من أن الأئمة أنفسهم قد أنكروا تلك الأحاديث، ولموا كل من يحدث عنهم بما لا تقبل المقول ولا تبركه الأوهام والأفهام.

وسلام الله على الإمام زين العابدين الذي قال لجماعة سمعهم يتحدثون عنه وعن آيائه بمثل هذه العيبات والأوهام، قال: «حببوا إلى الناس ولا تيمصونا إليهم، لعن الله من قال هينا ما لم نقله في أنفسنا، لما ذكر في كتاب الله وسب من رسول الله، وولادة طيبة، هكذا قولوا إلى الناس، أي لا تحدثوا عما بأكثر من ذلك، واخرجوا العيبات جانباً وردوها على من جاءكم بها» <sup>(٣)</sup>.

١- المصدر نفسه: ٢٩٩.

٢- المصدر نفسه: ١٨٨ - ١٨٩.

٣- المصدر نفسه: ٢١٧.

ز - ويطال نقد معروف الحسني العلامة الأميني لانتقاده - أي الأميني - موقف محسن الأمين من البرسي، يقول الحسني: «ولم أحد من وضع البرسي وكتابه من المعاصرين في قصص الاتهام وحذر من اقتبائه وقراءته سوى البعثة حجة الاسلام المفطور له السيد الأمين في كتابه «أعيان الشيعة»، ولكنه ومع الأسف الشديد تعرض لهجمات عنيفة قاسية من الشيخ الأميني في المجلد السابع من عديده، من غير أن يقدم - ولو دليلاً واحداً - على براءة البرسي مما نسب إليه، سوى بعض المرويات التي يعتمد عليها البرسي نفسه، بالإضافة إلى بعض التشويهات والألفاظ لعارغة، مع أن أكثر المترجمين للبرسي قد اتهموه بالغلو والعبط والحلط، ومع ذلك فقد اتجه الأميني للسيد الأمين وحده، ولا بد وأن يكون لذلك سرٌّ لا يعنينا تحديده في هذا الكتاب.

ولا أريد بذلك أن أدافع عن السيد الأمين، فالسيد أرفع شأناً من أن يرسل كلامه بدون قصد وتدبر كما يدعي الشيخ الأميني في عديده، ففي كتاب المشارق عشرات الشواهد على ثبوت البرسي لأراء العلامة التي لا تتفق مع لتشيع السليم، ويسدو من تحيزه للبرسي أنه لم يتدرس مشارق الأنوار، ولم يعمس النظر في أساطيره ومروياته، ولو أنه أعمس النظر فيها لوقف منها نفس الموقف الذي وقفاً السيد الأمين وغره من الباحثين الذين لا يهمهم إلا إحقاق الحق ومعاربة البدع»<sup>(١)</sup>

وقد كان السيد محسن الأمين حمل على البرسي حملة عنيفة في الأعيان، على الفلو، واهتمامه بعلم الأعداد والحروف لإثبات إمامة الأئمة، مما يراه الأمين غير معيد، بل ظنون وتحركات، متهماً كتبه بالتسحيح والتتميق و<sup>(٢)</sup>

وقد كان الشيخ الأميني، انتقد الأمين على موقفه هذا، وذهب إلى أن كل ما أثبتته البرسي مما اتهم فيه بالغلو كان دون مرتبة الغلو، وغير درجة النبوة<sup>(٣)</sup>، وقد ردّ الأميني على اتهام محسن الأمين للبرسي باحتلاق ادعية وريارات، معتبراً أن لكل إنسان أن يخاطب الله تعالى بما شاء، مادام لا يقصد نورود ولا التشريع<sup>(٤)</sup>، ولكي يدافع عن البرسي في قصبة الغلو في الفصائل، استأنف الأميني بحثاً حول هذا الموضوع، ليؤكد مما لا أهل السنة بالحلماء والصحاب، سيما أبي بكر، مستعرضاً شواهد طويلة، شملت مئات الصفحات<sup>(٥)</sup>.

١- المصدر نفسه: ٢٩٢.

٢- الأمين، أعيان الشيعة ٦ : ٤٦٦.

٣- الأميني، الفدير ٧ . ٥٠ - ٥٤.

٤- المصدر نفسه: ٥٤.

٥- المصدر نفسه: ٩١ - ٤٤٣.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

وكانت كتب البرسي قد أثارت تحفظاً وحناءاً في الوسط الشيعي قبل انتقادات الأمين ودفاعات الأميني، فقد نصّ المجلسي في مقدمة البحار قائلاً عن مصادر كتابه: «وكتاب مشارق الأنوار، وكتاب الأمين للحافظ رجب البرسي، ولا أعتمد على ما يتفرّد بنقله، لاشتمال كتابيه على ما يوهم العبث والخط والارتفاع...»<sup>(١)</sup>.

كما ذكر صاحب طرائف المقال أنّ البرسي ربما ينسب إلى العلوي، وهو يرى منه<sup>(٢)</sup>. وهكذا كان كلام الحر العاملي في أمل الأمم<sup>(٣)</sup>، وغيرهم<sup>(٤)</sup>.

هذا، وللبرسي كتب كثيرة بعضها انتخبه من كتاب مشارق أنوار اليقين<sup>(٥)</sup> الذي يعدّ الأكثر حساسية من بين كتبه تقريباً.

تاسعاً: في مواجهته للروايات يقبل هاشم معروف الحسني باستخدام منهج التأويل، بيد أنّه يشترطه بإمكان حصول الرواية للتأويل<sup>(٦)</sup>. وهذا الشرط هام جداً وأساسي بالنسبة لمشروع كمشروع هاشم معروف الحسني، ذلك أنّ الإفراط في التأويل، وهو منهج استخدمه بعض العلماء، يمنع مطلقاً - ربما - عن ردّ أي رواية، مهما كانت نادية معالمة للعقل أو الكتاب أو التاريخ القطعي، وهناك شواهد كثيرة جداً على ذلك، من هنا لاحظنا إشارة الحسني إلى موضوع إمكان التأويل من جهة، وأساليب الفرار من جهة أخرى، ذلك أنّ التأويلات المفرطة يمكن مواجهتها ببرهانتين القامحتين، فإذا جعلنا الأسلوب العام القرآني أساساً، حال ذلك دون ممارسة تأويلات تحييج المؤول للمساس بأسلوب القرآن.

عاشراً: إنّ المادة الرئيسية التي يركّز معروف الحسني بقده عليها هي روايات المصائل، والمطاعن، حيث يراها - مع روايات التهذيب والترغيب - من الروايات البالغة الحد الأقصى من الدس والافتراء<sup>(٧)</sup>.

ولهذا خصّص الفصل الرابع من كتابه الموضوعات، والذي يقلّ حجمه عن نصف الكتاب بقليل<sup>(٨)</sup>، لرصد هذا النوع من الروايات، وهو وإن كان يرى أنّ أحبار المصائل

١- المجلسي، بحار الأنوار ١ - ١٠.

٢- البروجردي، طرائف المقال ٢ : ١٦٢.

٣- الحر العاملي، أمل الأمم ٢ - ١١٧.

٤- راجع: المامقاني، تنقيح المقال ١ : ٤٢٩ وأقنصي رياض العلماء ٢ - ٣٧.

٥- انظر مثلاً: الكتوري، كشف الحجب والأستار : ٤٨٩.

٦- الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين ٢٩٢ - ٢٩٤ - ٣٠٦. وله أيضاً الموضوعات: ٢٨٣ - ٢٨٤.

٧- الحسني، الموضوعات: ١٧٦.

٨- المصدر نفسه: ١٧٧ - ٣١٩، أي إلى آخر الكتاب.

الموضوعة لا تقل عند لسنة عما عند الشيعة<sup>(١)</sup>. غير أن نظره يتركز أكثر على المصادر الشيعية، كما أشرنا من قبل.

إن معروف العسني يمتد بأن الغلو في تقديس الصعابة أدخل على السنة النبوية مجموعة من الخرافات والمكذوبات، ليست سوى وصمة هار على السنة الشريفة، وإن نظر إليها أهل السنة اليوم نظرة تقديس واحترام<sup>(٢)</sup>، وهكذا الحال عنده في روايات الغلو في أهل البيت عليهم السلام، لكنه يبقى حذراً من أن تفهم خطوته خطأ، ولهذا سجل في حاشية كتابه نصاً هاماً يبدو فيه - ممأ - معالم الجرأة والاحتياط، معالم العذر والإقدام، معالم النقد والتشديد.

إنه يقول: «وعلى أي الأحوال، فإني إذ أقف من بعض الروايات في علي والأئمة من ولده هذا الموقف، وأرجح أن تكون من صنع الفلاة والحاكمين والزيادة الذين اندسوا في صفوف الشيعة، لا أتردد لحظة في أن علياً وأبناء الأئمة بإمكانهم أن يصنعوا المعجزات التي تتسمّر على غيرهم من الناس، وقد صنعوا - بإذن الله - شيئاً من ذلك، لا لأن الله سبحانه قد فوّض إليهم أمور العباد وأمدهم بالقُدرة على كل شيء، ولا لأنهم يعلمون ما كان وما سيكون إلى قيام يوم الدين، بل لأنهم لم يخطئوا الله كما يجب أن يُعرف، وعبدوه مطاعين كما يجب أن يُعبد، وبذلوا في سبيله فوق ما يمكن أن يتصوره إنسان من أبناء هذه الدنيا، فاستجاب لهم كما استجابوا له، وأمدّهم بعلوم من عنده لم يسوق لأحد سواهم من الناس...»

وأعود لأكرّر بأن هذه الروايات التي نقشتها عن بعض محدثي السنة، كما وآتها لا تعبّر إلا عن رأي المغالين في حلقاتهم وأوليائهم، وكذلك بعض الروايات الشيعية في علي وبنية الأئمة الأطهار، فإنها لا تعبّر عن رأي الشيعة، وبمحصها يتنافى مع أصول الإسلام والتشيع، أقول ذلك وأنا واثق من أن عدداً كبيراً من الشيعة، بل ومن المغممين في النجف الأشرف وغيرها ممّن لا يفهمون الأئمة على واقعهم، ولا يدركون سرّ عظمتهم وخلودهم إلا عن طريق القبيبات والأوهام، لا يرصيهم ذلك، وسوف يفضبون، ولكني لا أستوحش من ذلك، ما دمت واثقاً بأن ما أقوله وأكتبه يرصّي الله سبحانه، وينزّه الأئمة عليهم أفضل الصلاة والسلام عما ألتصق بهم زوراً وبهتاناً والله من وراء القصد، والهادي إلى سبيل الرشاد<sup>(٣)</sup>.

١- المصدر نفسه: ٣٠٢ - ٣٠٣.

٢- العسني، دراسات في الحديث والحديثين ١٠٤.

٣- العسني، الموضوعات: ٤١٨ - ٤١٩.

## مشروع محمد باقر البهبودي وتهذيب الكتب الأربعة

الشيخ<sup>(١)</sup> محمد باقر البهبودي امّام عصر، درس عند الإمام الخميني، والسيد البروجردي، والسيد الخوئي، والإمام محسن الحكيم، عالم متخصص في الحديث وتصحيح وتحقيق المتن التراثية، صحّح كتاب الميراث في تفسير القرآن في حياة مؤلّفه العلامة الطباطبائي، كما حقّق حوالي ٤٥ مجلداً من كتاب بحار الأنوار للمجلسي<sup>(٢)</sup>.

في بداية الثمانينات من القرن العشرين، أصدر البهبودي كتابه: صحّيح الكافي في مجلدات ثلاثة، قال فيه: إنه استوعب ضمنه تمام روايات الكافي، أصولاً وفروعاً وروضة، العائنة على وصف الصّحة، ومن أصل ما يقرب من ١٦١٩٩ حديثاً، وضع البهبودي ٤٤٢٨ حديثاً فقط، أي أريد من الربع بقليل، مما أثار صعّة في أوساط المؤسسة الدينية آنذاك. وقد صدر الكتاب في بيروت تحت هذا العنوان، إلّا أنّه لما أريد إصداره في إيران، تمّ تغيير اسمه بعد صدوره إلى «زبدة الكافي». ومن الواضح أن هذا العنوان أقلّ وطأة من الأوّل، ذلك أنّ زبدة الكافي أو «كريده كافي» باللغة الفارسية، والذي يعني «مختار الكافي»، لا يدلّ سوى على انتخاب المؤلّف لبعض الروايات ورعيته في جمعها دون المسامح ببقية الروايات الأخرى، أمّا عنوان صحّيح الكافي فهي - تلقائياً - الحكم بالصّحة على بقية الروايات، وأنّها ليست بصحيحة.

ويذكر البهبودي أن رجال دين ضلّوا على صاحب المطبعة لتغيير اسم الكتاب<sup>(٣)</sup> بل تطوّر الأمر أن استدعي البهبودي إلى منزل آية الله منتظري الذي كان آنذاك خليفة للإمام الخميني، وجرى التداول في الموضوع، ويخسر الشيخ جعفر السبحاني إلى أن منتظري انزعج من المشروع، وانفق مع البهبودي على سحب الكتاب كلياً حتى من بيروت<sup>(٤)</sup>، الأمر الذي بقاء البهبودي مؤكّداً أنّ حواراً مع منتظري كان حول مقدّمة صحّيح الكافي، حيث اعتبرها منتظري حادثة يفترض تعديلها، الأمر الذي فعله البهبودي كما يقول.

- ١- الشيخ البهبودي معاصر يسكن مدينة طهران حالياً، وهو أستاذ جامعي أيضاً، غير أنّه مع دراساته في العوزة العلمية غير ممّتم بعمّة علماء الدين.
- ٢- راجع حوار صحيفة كيهان فرهنگي منه، العدد ٣١، عام ١٩٨٦م، والذي حمل عنوان: «با استاد محمد باقر بهبودي در عرصه روايت ودرابست حديث» ٤.
- ٣- حوار صحيفة كيهان فرهنگي، مصدر سابق: ٥، ويذكر البهبودي لتأكيد ذلك، أن الطبعة الفارسية الأولى للكتاب عنوانها على الغلاف «كريده كافي» إلّا أنّ العنوان داخل الكتاب بقي «ترجمه صحّيح كافي»، مما يؤكّد وجود صعق في هذا الموضوع، راجع المصدر نفسه وانظر الملحق رقم (١) من هذا الكتاب.
- ٤- السبحاني، صحيفة كيهان فرهنگي، عدد ٩، عام ١٩٨٦م، رسالة نقدية على حوار البهبودي: ٣٦ وانظر الملحق رقم (١) من هذا الكتاب.



إلا أن مكتب المنتظري لم يفسح له مجالاً لإعادة لقائه به، فأبقيت المقدمة على ما هي عليه<sup>(١)</sup>.

ويرى البهيوذي أن حملات النقد هذه كانت بسبب تصميمه لكتابه بـ «صحيح الكافي»، إذ إن هذه التسمية أدت - في نظره - إلى تساؤل الناس عما يرويه العلماء والخطباء، ومدى صحته وسلامته، سيما وأن بعضهم صنّف في روايات أصول الكافي فقط هبلت الآلاف، ولما نشر صحيح الكافي أصيب بإحراج، فأخذ يمارس صغفراً...<sup>(٢)</sup>

لكنّ البهيوذي لا يوافق أن في خطوته هذه توهيماً للكيني، إذ فعل ما يشبه ذلك الشيخ حسن صاحب منتقى الجمان (١٠١١هـ)، ونشرت مدينة قم كتابه بدعم من آية الله البروجردي، كما كانت للسيد أبي القاسم الحوئي مواقف نقدية للكافي، فلماذا يمدّ صحيح الكافي توهيماً ولا يعد منتقى الجمان كذلك رغم أن الأخير لا يرى في الكافي سوى ٢٠٠٠ رواية صحيحة، أي حوالي نصف ما صحّحه البهيوذي<sup>(٣)</sup>.

أمّا لماذا أقدم البهيوذي على مشروع من هذا النوع في الفترة التي كانت تشهد فيها إيران والحياة الشيعية تحولاً كبيراً. تمثل في استتار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩م<sup>(٤)</sup>

والجواب - فيما تحدثنا به - البهيوذي نفسه - بتمثل في حصول تطوّر في وعي المحاطب، وثقافة المتلقّي، فلم يبق محاطباً معاطب المسعد والصوق، وإلا لما احتجنا لصحيح الكافي، بل عدا متقماً معكراً فهماً وفاقداً مصطلحاً مسؤولاً مستقماً، لهذا ينبغي إعادة تكوين خطاب جديد له، الأمر الذي لا يتم إلا عبر تصفية ثامة للأحاديث والروايات الموجودة في مصادر التراث، ليس الكافي محسوب، بل تمام الكتب الأربعة، فالبهيوذي كان عمله على تمام الكتب الأربعة، لا على الكافي فقط، ولهذا يذكر أن كتابه لاهي رواجاً كبيراً بعد صدوره دون أن يسجل على رواية واحدة منه أي نقد أو تجريح<sup>(٥)</sup>.

ولمنا نعرف خطوة في العصر الحديث شبيهة بعمل البهيوذي، لكن نصاً للسيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) يدلنا على أن مشروعاً، له نحو شياخة بهذا المشروع، كان قد بدء العمل به في العراق في سبعينات القرن العشرين.

والذي يدلّ على وجود مشروع نصّ رسالة خطية للشهيد الصدر إلى السيد كاظم

١- البهيوذي، كهان فرهنكي، العدد ١١، عام ١٩٨٦م، آخرين كلام در عرصه روايت ودر ايت حديث: ١٣١ وانظر الملحق رقم (١) من هذا الكتاب.

٢- حوار صحيفة كهان فرهنكي، مصدر سابق: ٥.

٣- المصدر نفسه، والبهيوذي، آخرين كلام، مصدر سابق: ٣٠، ٣٣.

٤- البهيوذي، حوار صحيفة كهان فرهنكي، مصدر سابق: ١٦، وله أيضاً صحيح الكافي، المقدمة، يج: وله أيضاً، آخرين كلام، كهان فرهنكي، العدد ١١، ١٩٨٦م- ٢٩.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

الحائري المعاصر (أبو جواد) يقول له فيها بالنص الحرفي: «... من جملة المواضع التي شرعنا فيها تكليف بعض تلامذتنا الأكفاء للتوفر على تصنيف مجموع روايات أهل العصمة عليهم السلام إلى أقسام، وفعلاً يوشع بالقسم الأول، وهو ما يطلق عليه اسم: صحيح أهل البيت، ويشتمل على روايات يتوفر فيها أولاً: صحة السند على جميع المباني الرجالية والأصولية المتعارفة، ثانياً: عدم شذوذ المتن وعدم كونه مخالفاً للمشهور المتين من علماء الإمامية، ثالثاً: عدم وجود أي تحفظات تحاه المتن نابعة من الحساسية والدوق الإسلامي. أو من وجود بعض المحاذير الإعلامية، وهذا القسم سوف يكون غذاءً روحياً صائباً وعطاءً تربوياً متقناً، ويمكن تقديمه إلى الأمة كمنهاج تربوي، مصنوعة الصعقة إلى حد كبير، وكواجهة فكرية لدراسة أهل البيت وطهارتها ونقاها. وقد كمل الآن العمل في مسودات هذا القسم على يد المكلفين به، وبقي فقط دوري في الملاحظات النهائية...»<sup>(١)</sup>.

وهذه الرسالة كما يلوح من بعض فقرات تعود إلى حوالي عام ١٩٧٨م، لكن المشروع متعطل جداً كما يظهر من سبق عبارة الشهيد الصدر. على أية حال هذا المشروع لا نعرف عنه اليوم شيئاً، أين المسودات؟ ومن هو الذي كلف بالمشروع؟ الله العالم<sup>(٢)</sup>.

## بنية مشروع تهذيب الحديث

أما كيف شاد اليهودي مشروعه؟ وما هو السبيل الذي سلكه للقيام به؟ يدلنا اليهودي - في أكثر من موضع - على ضرورة أن نهمم مواقفه في الحديث والرجال من كتابه «معرفة الحديث»<sup>(٣)</sup>، إن لبنة التعتية لمشروع «صحيح الكافي» تكمن في ذلك الكتاب بالدرجة الأولى، ثم تتلوها خطوات أخرى في غيره.

وإذا أردنا تحليل الرسالة الأساسية لهذا الكتاب وجديها تقوم على:  
أولاً: عدم جدوائية تقسيم الحديث إلى صحيح، وحسن، وموثق، وضعيف، ذلك أن هذا التقسيم استخدمه أهل السنة منذ القرن الثاني الهجري، فيما لم يأخذ به الشيعة، وسب تركهم الأحاد به - من وجهة نظر اليهودي - عدم فعاليتها في مواجهة طبيعة ظواهر الدس والتزوير والجعل والعلو الذي كان صارهاً بأطبائه في المجتمع الشيعي آنذاك، إنه محاولة خجولة، لا تستطيع التمييز بين الثابت من الحديث وعيره<sup>(٤)</sup>.

١- محمد رضا النعماني، شهيد الأمة وشاهداها ١ ١٣٥ (قسم الوثائق والمستندات).

٢- ثمة تناقل شفاهي يتحدث عن أن الشيخ زهير الحسني، المقيم حالياً في طهران، هو الشخص الذي كلفه الصدر بهذا العمل، وأنه كانت تساعده مجموعة، قيل إن من بينها السيد أحمد الشباني.

٣- اليهودي، آخرين كلام ٣٠.

٤- راجع: اليهودي، معرفة الحديث: ٢.

وبتحليل هذا الموقف الأساسي من اليهودي، يعرف أنه لم يرفض تقسيم الحديث للسبب عينه الذي انطلق منه بعض الأخباريين سابقاً، بل لسبب معاكس تماماً. فالأخباريون رفضوا تنويع الحديث لليقين بصدور الروايات، فيما يخبرنا اليهودي أن الإمامية رفضت التقسيم لعدم جدوائيته في تحصيل وثوق بالروايات، ومعنى ذلك أن المعايير السندية غير كافية لتصفية النصوص عن الجمل والغلط... بل لابد من اتباع طريق آخر لتحصيل ذلك.

ثانياً: والسبيل الآخر الذي يراه اليهودي يتمثل في معايير الجرح القائمة على ثنائي نقد السند والمتن معاً. وقد سرد اليهودي جملة معايير في كتابه هذا، اعتبرها ذات جدوى لتمييز صحيح الروايات عن فاسدها<sup>(١)</sup>.

ثالثاً: من هم الضعفاء في أسانيد الأحاديث؟

إن الجواب الذي يقدمه اليهودي لهذا السؤال يمتاز عن سائر علماء الرجال الشيعة، ذلك أنه يخصص فصلاً كاملاً لهذا الموضوع، ويولي تحديد الوضاعين والكذابين أهمية فائقة، وقد بلغ عددهم عنده رقماً عالياً، وصل إلى ١٥٠ راوياً ضعيفاً<sup>(٢)</sup>، ولا يعني الضعيف عنده مجرد المجهولية إذ كثيراً ما يسمي الكذاب والوضاع، والأمر المثير للانتباه أكثر في تصور اليهودي لخارطة الوضاعين و الضعفاء عموماً، أنه ذكر منهم أسماء ما كانت تتداول بهذه السمة من قبل أو كان المعروف وثاقهم أو كانت روايتهم كثيرة بحيث يؤدي تضعيفهم إلى مشكلة توثيقية واسعة. ومن هؤلاء أحمد بن محمد بن خالد البرقي<sup>(٣)</sup>، وأبو حمزة الثمالي<sup>(٤)</sup>، وحابر بن يزيد الجمعي<sup>(٥)</sup>، وأبو الجارود ريار بن المنذر<sup>(٦)</sup>، وسهل بن زياد الأديمي<sup>(٧)</sup>، وعمار بن موسى الساباطي<sup>(٨)</sup>، ومحمد بن خالد البرقي<sup>(٩)</sup>، ومحمد بن عيسى البقطيني<sup>(١٠)</sup>، والمعلّى بن خنيس<sup>(١١)</sup>، والمفضل بن عمر

١- المصدر نفسه: ٦٧ - ٩٧.

٢- المصدر نفسه: ٩٩ - ٢٢٩.

٣- المصدر نفسه: ١٠٥ - ١١٠.

٤- المصدر نفسه: ١٢١ - ١٢٢.

٥- المصدر نفسه: ١٢٧ - ١٢٨.

٦- المصدر نفسه: ١٤٤ - ١٤٥.

٧- المصدر نفسه: ١٥٣ - ١٥٤.

٨- المصدر نفسه: ١٧٩ - ١٨٠.

٩- المصدر نفسه: ٢٠٢ - ٢٠٣.

١٠- المصدر نفسه: ٢١٩ - ٢٢٣.

١١- المصدر نفسه: ٢٢٩.

الجعفي (١) و...

رابعاً: إن المشكلة عند اليهودي لا تكمن في الروايات التي نقلها لنا الصنفاء والكذابون، بل حتى في روايات الصادقين والموثوقين، والسبب في ذلك عنده، أن هناك ظاهرة رأت رواجاً في القرون الهجرية الأولى، وتمثلت في قيام الوضّاعين بدسّ أحاديث عن لسان الثقات، ليبقى المتمد سليماً، وهو ما يؤدي إلى رزعقة الثقة بروايات المؤمنين الصادق العادل، ولهذا أفرد اليهودي في كتابه فصلاً خاصاً سماه «الموضوعات على الثقات»<sup>(٢)</sup>، عالج فيه - بتفصيل سبي - هذه الظاهرة، التي تمتع الطريق على نقد الخبر الواحد الصحيح سنداً، سيما على أساس النقد المتني.

هذه الخطوات الأربع التي خطاها اليهودي، بوصفها بنية تحتية، في كتابه: معرفة الحديث، شكّلت المعتمد الذي سمح له - وفق رأيه - بدخول تجربة صحيح الكافي، وقد لاحظنا أن اليهودي يركّز كثيراً على مسألة الوضع والوضّاعين، ويهتم بهما أيهما اهتمام، وقد شاهدنا في مجمل كتابه ودراساته وحوارته، أنه يكثر من استخدام هاتين المردتين، كما يحذر من هاتين الظاهرتين على الدوام.

لذلك كان المدخل الذي نظر فيه اليهودي في مقدمة صحيح الكافي قائماً على ظاهرة الوضع والوضّاعين أولاً وعملية نقد المتن ثانياً، فقد تحدّث هناك - شارحاً مبررات مشروعه - عن ظاهرة الوضع من جانب الغلاء والزبالة، وكشف عن ولادة نصوص الوضع آنذاك والتي من بينها بنظره: نصوص القدر والتقصيص والجبر، ونصوص تحريف القرآن، والحث على تجويده وتحسين الصوت بتلاوته و... إيماداً للباس عن روحه ومعناه، وكذلك نصوص المعبرات الحرافية، ونصوص الترغيب في العزلة والزهد والتصوّف<sup>(٣)</sup>.

ولم يكتف اليهودي بهذا المقدار مع اعتباره من فعل حركتي العلو والريادة، بل أضاف إليه طوائف ومجموعات أخرى من الروايات، من نوع نصوص العبادات والصلوات المخرعة، والأدعية المصطنعة، وما فيها من ثواب هائل تشمل الناس عن مغرى العبادة وروحها، وكذا أحاديث السماوات والأرضين، ولشمس والقمر، والنجوم والكواكب، وظواهر الطبيعة، كالطوفان، والنار، والزلزال... مما فسرته الروايات بأمر حرافية لا تقترب من العلم ومن حقائق الحس والتجربة، وكذا الحال في روايات خواص العقاقير والأدوية، ونصوص التعاويذ، والطلسمات، وروايات دفع الأمراض والآفات<sup>(٤)</sup>، بل يرى اليهودي أن

١- المصدر نفسه: ٢٢٩ - ٢٣٢.

٢- المصدر نفسه: ٢٤٩ - ٢٧٢.

٣- اليهودي، صحيح الكافي ١: و، ز (المقدمة).

٤- المصدر نفسه: ج؛ وراجع حوارته مع صحيفة كهس هرمكي، مصدر سابق: ٧.

مقارنة الروايات الطبية الموجودة في مصادر الحديث مع الطب القديم ومصنفاته مما أتى من اليونان وغيرهم لا تدع مجالاً للشك في أنها اقتباس، أريد عبره إضفاء صورة شرعية دينية على قضايا طبية بشرية، فالكلمات والنصوص متشابهة<sup>(١)</sup>.

ولكي يرسم لنا البهبودي التطور التاريخي لظاهرة الوصع، كأنه يجيب بها عن سؤال: أين كان العلماء والنقاد والمفهاء...؟ يؤكد أن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري كان من أوائل من واجه ظاهرة الوصع في الحديث في مدينة قم في القرن الثالث الهجري، وأن تشدد الأشعري أدى إلى حركة انسحاب وتقهقر، سرعان ما تلاشت - حركة الانسحاب - باختراع روايات قاعدة التسامح في أدلة السنن، والتي تؤكد أن من بلغه ثواب على عمل فعله كان له أجره حتى لو لم يقله النبي ﷺ، مما أعاد حركة الوصع وشرعها، وكفّ معاول النقد التي كان يبدوها النقاد والمتحفظون عن أن تمس روايات العبادة والزهد والأخلاق...<sup>(٢)</sup>.

يقول البهبودي، «وكلما قام النقاد والمحققون لردّ هذه العادية، وكشف هذه الأرملة الصالحة، لم ينجح كفاحهم وقيامهم في وجه المبطلين، وشاع أسطورات الرنادقة، وترهات العلاء شيئاً فشيئاً في جميع المعارف وشتى مسائل الدين القويم»<sup>(٣)</sup>.

لكن هذا لم يوقف حركة التقيد والمواجعة، فقد رأى البهبودي أن الشيخ المعبد (١١٣هـ) قد رفض أحبار الأحاد؛ ليضع حداً لبحال القائمة، بيد أنه لم ينجح مع الأسف، كما سعى المضائري (١١١هـ) بالقيام بنقد معمق للتمنع والمحطوطات، لتمييز سليمها عن باطلها، لكن القوم هبوا في وجهه، واتهموه بمعاملة السلف، قتلهم وأجهزوا عليه<sup>(٤)</sup>.

وبعد، لم يتوان الفجاشي عن نقد الأصول والمصادر والرجال، بيد أنه كان محتاطاً، كأنه تعلم من المضائري أن لا يواجه هذا المدّ الكبير، ولذلك لم يعرف الشيعة كتابه إلا بعد وفاته<sup>(٥)</sup>.

ويبدو الحال قد استسلم لذلك الطريق، فلم - عند البهبودي - القيام، يقول في نصّ دالّ: «فعلى ذلك، اللازم على كلّ محقق يريد إراحة الباطل عن حريم الحق، والمحتوم على كلّ ناقد أوجب على نفسه إماتة البدع عن صحائف المذهب، أن يسبر الجوامع الحديثية وينقدها على هذا الخطة العنية المباركة، لا يخاف لومة لائم في ذات الله».

١- البهبودي، حوار صحيفة كيهان فرهنكي، مصدر سابق، ص ٧.

٢- البهبودي، صحيح الكافي ١: ج (القدمة).

٣- المصدر نفسه: ط.

٤- المصدر نفسه: ط - ي.

٥- المصدر نفسه: با، وانظر الملحق رقم (١) من هذا الكتاب.

## نظرية السعة في الفكر الإسلامي الشيعي

هاتباعاً لهذه الخطّة، وإحياءاً لأهدافها المقدّسة التي هي أمنية كل مسلم حرّ، قمتُ بأعباء الأمر منذ سنين، أستعدّ لهذه المهمة، هالفت - أولاً - تأليفاً واسعاً ومستنداً جامعاً في معرفة الرجال المجروحين، وصحائفهم الموضوعية، وأصولهم المروّرة، لتكون حطّتي في ردّ الحديث وقبوله مصوّرة أمامي، أسير في ضوئها على بصيرة أنا ومن اتبعني، وقدّمت له بحثاً ضافياً أوفى وأوعب من هذا البحث الذي مرّ عليكم ملخصاً في تاريخ الحديث وبشائعه وتدوينه وسيره على مرّ الزمن، بمرفّ لك ضرورة الاعتبار بهذه الخطّة الأصلية [قصدته مثل مشروع «معرفة الحديث»].

والذي تحصل لي بعد المسير والتحقيق، وبعد ذلك المباحث العميقة، أنّ الصحيح إنّما يكون من حيث السند والمتن معاً؛ بأن يكون سند الحديث عازياً عن الرجال المتروكين، ومتن الحديث خالياً عن الوهم والاضطراب والتحليل<sup>(١)</sup>.

والى جانب التركيز على مسألة الوضع، أثار اليهودي فكرة أخرى بالغة الحساسية والخطورة، وقد أحدها بعد حوالي العقد والنصف الشيخ محمد آصف محسنی الأحماسي وزاد فيها وطورها، وتتمثل المكرة في أنّ المخطوطات الشيعية الحالية تؤكّد أنّ كتب الحديث الواصلة إلينا من قنل عصر العلامة المجلسي (١٧٩١ هـ) قليلة جداً، ومعنى هذا الكلام أنّ هذه الكتب لم تصل إلى المجلسي بتناقل الأجيال المتعاقبة عبر نظام الإجازات، وإنما كانت وجادة، أي أنّ المجلسي وجدها في مكان ما ثم روجها، ومن ثم لا دليل يؤكّد أنّ ما عثر عليه المجلسي عند زيد أو عمر أو في سوق الكتاب هذا أو ذاك، في الهند أو في إيران، هو النسخة التي تنسب فعلاً إلى صاحبها، وللتدليل على ذلك، يلاحظ بكثرة تمهيد المجلسي عن مصادر كتاب البحار بأنّه وجدها: «وجدته في نسخة»، إداً فليس هناك اتصال، ولا تواتر، ولا دليل على صحة النسبة، فمصادر البحار أغلبها أو جميعها لا اعتبار لها، حتى لو كتب في كتب التراجم والرجال أنّ نقل كتاب كذا فلا يدلّ ذلك على أنّ الكتاب الذي وصل إلى المجلسي هو عنه النسخة أو مطابقها مما كان عند المؤلف<sup>(٢)</sup>، وهذه قضية شديدة التأثير في مجمل المخطوطات الشيعية الحديثة، بل هذا هو الحال حتى مع الكتب التي عرضت على الأئمة، فليس الكتاب الموجود بين أيدينا هو الذي عرض على الإمام عليه السلام حتى نتأكد من صحته، بل لعلّ نسخة أخرى مختلفة تمام الاختلاف هي التي

١- المصدر نفسه: يب - بج، والجدير ذكره أن اليهودي يدّعي أنّه رأى الإمام الصادق عليه السلام في المنام، وأنّه أعطاه جائزة على عمله هذا، فراجع، كيهن هرنسكي، المجلد ١١، ١٩٨٦، أخرين كلام ٢٣.

٢- أصل الفكرة يبعدها العام - دون ذكر بحار الأنوار - ذكره مصطفى الصمعي في تحريرات في الأصول ١٧: ٤٢ - ٤٣.

لفصل السادس: مشروع نقد السنة في الوسط الشيعي الحديث  
عرضت، فلا مجال للتأكد من صحة الكتاب ونسخته العالية<sup>(١)</sup>.

### الملاحظات النقدية على مشروع تهذيب الأحاديث الشيعية

شهدت الساحة الشيعية العلمية في الثمانينات من القرن العشرين بعض الجدل حول مشروع محمد باقر البهبودي، وكان أبرز من انتقده الشيخ جعفر السبحاني<sup>(٢)</sup>، والأستاذ محمد جاودان<sup>(٣)</sup>، والسيد محمد جواد الشيبيري الزنجاني<sup>(٤)</sup>، و...<sup>(٥)</sup>  
وسوف نحاول رصد طبيعة الانتقادات التي سجلت على المشروع من جانب التيار المدرسي، هذا المشروع الذي خست اليوم ضوؤه، ولم يعد حياً نابضاً، بسبب ظروف عديدة، لعل أبرزها الضغط الشديد على صاحب المشروع، وعدم ترحيب المؤسسة الدينية به.

### أما أهم الملاحظات الناقدة فهو:

الملاحظة الأولى: إن ضعف الحديث لا يعني عدم مطابقته للواقع، فعمل الراوي صادق، ونحن نجهل حاله، وبناء عليه، فلا ينبغي طرح الخبر الضعيف مطلقاً، كما فعل البهبودي، حيث حذف من كتابه كل الأخبار الضعيفة حداً تاماً، إلا ما أدراه، لعل قرائن متفرقة تؤيد حديثاً ضعيفاً فتعمل فيه الوثوق، بل لا أقل من كون الحديث الضعيف قد يتوحي الحديث الصحيح ويدعمه<sup>(٦)</sup>.

الملاحظة الثانية: إذا كان هدف البهبودي مجرد بيان الروايات الصحيحة من الكافي، لكان بإمكانه أن يردف الكتاب بملحق، يورد فيه أرقام الروايات الصحيحة ومواضعها، وهذا معناه أنه لم يرد الكشف عن الصحيح من الكافي، بل أراد أن يهجر بقية أجزاء هذا الكتاب الشريف<sup>(٧)</sup>، إن هدفه حصران روايات الشيعة بأي وسيلة ممكنة، ولو كانت باطلة<sup>(٨)</sup>.

١- البهبودي، آخرين كلام، كيهان فرهنكي، العدد ١١، ١٩٨٦م، ٣٢، ٣٣ - ٣٤.

٢- راجع نقده في صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ٩، ١٩٨٦م.

٣- راجع نقده في صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ٨ و ١٠، عام ١٩٨٦م.

٤- وهو ابن أحد مراجع التقليد اليوم في مدينة قم، ويعرف هو ووالده - السيد موسى - بالتحصن الوفير في علوم الرجال والحديث، راجع نقده في صحيفة كيهان فرهنكي العدد ١٠، ١٩٨٦م.

٥- لاحظ الدكتور مجيد مفارق، في كتابه «بؤوس بر تاريخ حديث شيعة» ١٤٨؛ والسيد حسن الحسيني آل مجدد، مجلة علوم الحديث، العدد ٢، ١٤١٨ هـ وغير ذلك.

٦- جعفر السبحاني، رسالة نقدية لصحيفة كيهان فرهنكي، العدد ٩، ١٩٨٦م؛ ٣٤؛ ومحمد جاودان، باري ديكر در عرصه روايت ودرآيت حديث، كيهان فرهنكي، العدد ١٠، ١٩٨٦م؛ ٣٨.

٧- جعفر السبحاني، رسالة نقدية، مصدر سابق؛ ٣٤.

٨- السبحاني، المقدمة على الجامع للشرائع؛ ص.

## نظرية السفة في الفكر الإمامي الشيعي

**الملاحظة الثالثة:** إن العلماء والفقهاء - حتى بعد التقسيم الرباعي للحديث مع ابن طاووس - لم يهجروا الأخبار غير الصحيحة من الحسن والموثق، فلتراجع مصنفاتهم وليتأكد من ذلك، وهذا معناه أن عدم انصاف رواية بوصف الصفة بالمعنى المصطلح للكلمة لا يبرر تركها أو عدم الاحتياج عليها<sup>(١)</sup>.

**الملاحظة الرابعة:** لقد وقع البهودي في خلط واشتباه عندما حسب كل رواية غير صحيحة مجمولة وموضوعة، فهناك فرق واضح بين الموضوع والضميف، فقد يطابق الضميف الواقع فلا يكون موضوعاً، وقد يحالف الصحيح الحقيقة فيكون مجمولاً، كما أن الحديث المجمول قد يكون ضميفاً وقد يكون صحيحاً أحياناً، فتسرع البهودي في نعت الأحاديث بالوضع في غير محله<sup>(٢)</sup>.

**الملاحظة الخامسة:** إن مجرد تشابه رواية ما مع مصدر آخر شرعي لا يعني وضعها وجعلها، ومعه فتشابه رواية طيبة مع الطب القديم لا يدل على أنها موضوعة، لاحتمال استخدام الإمام عليه السلام تعابير مشابهة لما كان سائداً و<sup>(٣)</sup>.

**الملاحظة السادسة:** إن الصورة التي رسمها البهودي عن الكليني غير دقيقة فأولاً: لا يوجد دليل تاريخي يثبت أن الكليني أتى الكافي من بين ٢٠٠٠٠٠ حديث، بل هذا إيهام بعدم قوة الحديث الشيعي.

ثانياً: إن رعم البهودي حجرة الكليني من م نقط رأسه إلى الكوفة، ومنها إلى بغداد، وهيها إلى النعمي السني من المدينة لمشر الكافي وأنه كان خائفاً من قومه وأهل ملته كله افتراض في افتراض، لم تشهد عليه أية وثيقة تاريخية أو حديثة على الإطلاق، ولبدلنا عليها البهودي لو كانت.

ثالثاً: إن ادعاء عدم شهرة الكليني في عصره، وأنه إنما عُرف بعد وفاته عبر كتابه الكافي، ادعاء شخصي لم يقم عليه أي شاهد، بل العلماء جميعهم يتحدثون عن مكانته وشخصه وموقعه آنذاك<sup>(٤)</sup>.

١- محمد جواد الشيبيري، نكاهي به مصاحبه در عرصه روايت ودرآيت حديث، صحيفة كيهان فرهنگي، العدد ١٠، ١٩٨٦م؛ ١١٢ وجمهر السبعاني، رسالة نقدية، مصدر سابق ٣٤.

٢- محمد جوادان، باري ديكر، مصدر سابق ٢٨ ومحمد جواد الشيبيري، نكاهي به مصاحبه، مصدر سابق ١١٦ هذا وقد كان علماء الدراية قد حذروا سابقاً من التسرع في نسبة الوضع للحديث، فراجع على سبيل المثال: المامقاني، مقياس الهداية ١ : ٤٠٥.

٣- محمد جواد الشيبيري، نكاهي به مصاحبه، مصدر سابق ١٦.

٤- راجع في مجمل هذه الملاحظة: جمهر السبعاني، رسالة نقدية، مصدر سابق ٣٥ ومحمد جواد الشيبيري، نكاهي به مصاحبه، مصدر سابق ١١ ومحمد جوادان، باري ديكر، مصدر سابق ٢٨، ٣٩.



الملاحظة السابعة: الذي نلاحظه من كلمات اليهودي أنه يريد أن يجعل عمله مشابهاً لعمل العلامة المجلسي، لكن هذه المقاربة خطأ أكيد، ذلك أن المجلسي أتى بجميع نصوص الكافي مثلاً في «مرآة العقول» ثم مَحَصَّها وفحصها وحاكمها، أمّا اليهودي فحذفها وأقصاها، وأي تشابه بين التخرينين<sup>(١)</sup>.

الملاحظة الثامنة: لقد اعتمد اليهودي في تضييف الرجال على كتاب ابن الفصائري كثيراً، وعلى أساسه أطاح بالكثير من الروايات، مع أن هذا الكتاب نفسه غير معلوم النسبة إلى الفصائري، ومن ثم لا يمكن الاتكاء عليه<sup>(٢)</sup>.

ويحاول مجيد معارف أن يدافع عن اليهودي في هذه الملاحظة الواردة عليه، فيعتقد أن اعتماده كان على مصادر الرجال سيما النجاشي، وأنه - أي اليهودي - نادراً ما اعتمد على رجال ابن الفصائري، وقد لاحظناه يعتمد على ابن الفصائري فيما نقله عنه العلماء، كالنجاشي وابن طاووس والعلامة العتي والإمام الخوئي، وتقلهم موجود، فقد نقل النجاشي عن ابن الفصائري شفاهاً في حوالي عشرين موضعاً من رجاله<sup>(٣)</sup>.

الملاحظة التاسعة: إن مشروع صحيح الكافي وسائر الكتب الأربعة - وفق الملاحظات السابقة من إمكان أن يكون الخبر الضعيف مفيداً ولو أحياناً - لن يكون له من جدوى، ذلك أن الباحث لن يجد نفسه مستفيداً عن أصل كتاب الكافي، لدراسة موضوع من الموضوعات، ومن ثم فوجود صحيح الكتب الأربعة كمدّة مسان<sup>(٤)</sup>.

الملاحظة العاشرة: إن الاستشهاد لظاهرة الوضع بقصة ابن أبي العوجاء - كما فعله اليهودي في مقدمة صحيح الكافي - لا محلّ له فيما نحن بصدد، ذلك أن الرجل المذكور إنما وضع ودمسّ أحاديث عديدة في كتب أهل السنة، لا في مصادر الحديث الشيعية الأولية، والوجه في ذلك، أنه كان ربيباً لحمد بن سلمة المعروف، فيكون قد دسّ الحديث في الوسط السني، هأَي معنى لذكره شاهداً على الوضع وظاهرته المتفشية في الأوساط الشيعية، كما زعم اليهودي<sup>(٥)</sup>، بل إن استدلاله بهذا الخبر ليس سوى استدلال بخبر

- ١- جعفر السبحاني، رسالة نقدية، مصدر سابق، ٢٤. هذا وقد ذكر اليهودي أن صاحب البصار كان هدفه إحياء المؤلفات الشيعية، فراجع الحوار السابق ص ٤.
- ٢- مجيد معارف، پژوهش در تاريخ حديث شهة، ٤٨٧. وقد وقع جدل طويل في كتاب ابن الفصائري، بين مثبت صحة الاعتماد عليه وبين رافض، فراجع الخوئي، معجم رجال الحديث ١ - ١٠٢ - ١٠٣ والكلباسي، سماء المقال ١ : ٩ - ٦٥؛ والرسائل الرجالية ٢ - ٢٧١ - ٤٦٦.
- ٣- مجيد معارف، پژوهش در تاريخ حديث شهة، ٤٨٨، وهامش رقم ١ من صفحة ٤٨٨.
- ٤- جعفر السبحاني، رسالة نقدية، مصدر سابق، ٢٤.
- ٥- المصدر نفسه، ٢٥؛ وله أيضاً: المقدمة على الجامع نشرائح ١ - ٢.

رجل فاسق، وهو غير صحيح<sup>(١)</sup>.

الملاحظة الحادية عشرة: إن نعت اسهودي أخبار «من بلغ» بالوصع، وهي المستند الشرعي لقاعدة التسامح في أدلة السنن، ليس له من مبرر، فلماذا لا يمكن أن يتفضل الله سبحانه على عبده بثواب على عمل صدر منه عن صدق نية وحسن سريرة عندما عرف أن عليه ثواباً وأجرأ؟ أهمل أدركنا المصالح الواقعية والملاكات الحقيقية للتشريعات الإلهية حتى نعد ذلك أمراً مستكراً، فنصف رواياته بالوصع<sup>(٢)</sup>، لقد اعتمد البهودي في تقويمه للنصوص على وجهة نظر شخصية دنية<sup>(٣)</sup>.

إن استنكار حديث ليس مبرراً لنقده، بل لابد من الاطلاع على جهود العلماء في نطاق موضوع الحديث، فلمل هناك تفسيراً منطقياً توصلوا إليه يزيل حالة الاستنكار هذه<sup>(٤)</sup>.

الملاحظة الثانية عشرة: إذا أردنا رصد حال أخبار «من بلغ»، لوجدناها مشهورة بين الأصحاب شهرة عظيمة، بطرق عديدة، في مصادر كثيرة، الأمر الموجب للوثوق بها والركون إليها، علاوة على ذلك تتساءل: ليس هو الرنديق أو المعالي الموحود في أسانيد قاعدة التسامح؟

فإننا بحثنا في تمام الأسانيد فلم نثر على رجل اتهم بالقلو أو الرندقة في أي منها، حتى نصدق البهودي بأن هذه الروايات من وضع الرندقة أو العلاء، والشخص الوحيد الذي قيل فيه كلام هو محمد بن سنان، بيد أنه وارد في أحد طرق هذه القاعدة، فيمكن التحلي عن الرواية التي ورد فيها هذا الرجل، والأخذ بجملته الروايات الأخرى<sup>(٥)</sup>.

هذه أبرز المناقشات التي سجلت على مشروع تهذيب الحديث للبهودي، ونختتمها بملاحظة نقدية سجلها الدكتور مجيد معارف، تحتصر في أن مشروع البهودي - مع امتداح خطوته وتقديرها - أدى واقعاً إلى حذف بعض روايات أهل البيت حتى وفق معايير القدماء أنفسهم التي يعمل بها البهودي، وهو أمر لا بد من عدم التقاضي عنه<sup>(٦)</sup>.

١- السبحاني، المقدمة على الجامع الشرائع: ١.

٢- السبحاني، رسالة نقدية: ٢٥.

٣- حسن الحسيني آل المجتهد، حديث التسامح في أدلة السنن سنداً ودلالة، مجلة علوم الحديث، العدد ٢٧٢.

٤- المصدر نفسه: ٢٧٥، ٢٨٥ - ٢٨٦.

٥- مجيد معارف، پژوهش در تاریخ حديث شيعه: ١٨٩.

## كيف دافع اليهودي عن مشروع تهذيب الحديث؟

لاحظنا أن مجمل الانتقادات المدونة التي سجلت على الشيخ اليهودي تركزت على مقدمته على صحيح الكافي، وكتابه: معرفة الحديث، والحوار الهام والجامع الذي أجرته معه صحيفة كيهان فريهني عام ١٩٨٦م.

كما لاحظنا أن أبرز ناقد مشروعته كانوا ثلاثة: الشيخ جعفر السبحاني، والعبد محمد جواد الشبيري الزنجاني، والأستاذ محمد جوادان، حيث نشر الثلاثة مقالاتهم النقدية التي ما تزال تعدّ أهم مرجع جامع لحصيلة الموقف المدرسي من تجربة اليهودي، نشرها في الأعداد التي لقت الحوار مع اليهودي في كيهان فريهني من العام نفسه.

وقد دافع اليهودي - بعد هذا النقد - عن مشروعته دفاعاً شاملاً. تناول فيه عصارة الانتقادات المسجلة عليه، وكتب مقالة في كيهان فريهني نفسها، بعد بالنسبة إلينا هنا هاماً جداً، لهذا نحاول استخلاص دفاعه وعرضه لاستكمال المشهد واكتمال الصورة. ويجب - بدايةً - أن نقر بأن الانتقادات التي سجلت على اليهودي كانت متفاوتة من حيث هدوء الخطاب وعنفه وشدة، فنقد السيد حسن الحسيني آل المجدد كان عنيفاً جداً وفاسياً للغاية، ويبدو أن قسوة النقد وشدة دفت اليهودي للإفصاح عن أسفه وانزعاجه وتألمه من خصومه<sup>(١)</sup>.

على أية حال أبرز ملاحظات اليهودي على نقدية تتمثل فيما يلي:

أولاً: لماذا اتهمنا بطرد الروايات وإسقاطها ولم ينتهم الشيخ حسن صاحب كتاب منتقى الجمان (١٠١١هـ)؟ ولماذا حارب مشروعيتي بينما طبعت الحوزة العلمية في قم كتاب منتقى الجمان<sup>(٢)</sup>؟

ثانياً: إن اقتراح الشيخ السبحاني بوضع فهرس ملحق بكتاب الكافي توضح صحيحه من غيره، اقتراح يمكن أن ينفع لو أجري قبل مائة عام، أما اليوم فنحن بحاجة إلى تقديم خطاب للشباب، وما قد طبع صحيح الكافي مرات كثيرة جداً، ولم يورد أحد عليه أي إشكال أو نقد في أي رواية منه<sup>(٣)</sup>.

ثالثاً: إن ما قيل من أن غير الصحيح يمكن أن يمد أحياناً، بل عمل به القدماء والعلماء حتى بعد رواج التوقيع الرباعي للحديث، فلا يصح حذفه، كلام لم يطلع صاحبه

١- اليهودي، حوار صحيفة كيهان فريهني، مصدر سابق، ٦، وهكذا كان الشيخ جعفر السبحاني في مقدمته على الجامع للشرائع: ٢، ٣.

٢- اليهودي، آخرين كلام در عرصه روايت ودر ايت حديث، كيهان فريهني، العدد ١١، عام ١٩٨٦م: ٣٠، ٣٣.

٣- المصدر نفسه: ٢٩.

### نظرية الصفة في الفكر الإسلامي الشيعي

على منهجي، فمتهجنا هو منهج القدماء، وأنا أعلم - كما يقول اليهودي - بكل حبر عدا الضعيف، والضعيف لا يعمل به أحد، وقد لوحظ أن ٦٠% من أحاديث الكافي من الأحاديث البالغة الضعف، وأن الباقي، عدا ما أدرجه اليهودي، له نتائج سلبية، فالمفترض حذفه<sup>(١)</sup>.

رابعاً: إن قصة كلمات ابن أبي العوجاء قبل إعدامه ليست بأجنبية عن الحديث عند الشيعة، ذلك أن ابن أبي العوجاء يذكر في كلامه عنه أنه أخطر - بثرويراته - الصائمين وصوم المفطرين، وهو موضوع لا عين ولا أثر له في روايات حماد بن سلمة المختصة بأحاديث الصفات الإلهية، إضافة إلى أن اختلاف أول شهر رمضان من المشكلات التي وقع الشيعة أنفسهم فيها<sup>(٢)</sup>.

خامساً: أما الصورة التي رسمها اليهودي عن محمد بن يعقوب الكليني فهو يدايع عنها بالقول: لماذا لم يطرح الكليني كتابه في قم أو الري؟ ولماذا ترك الكوفة واحترار بغداد؟ ولماذا كان أكثر تلامذته من مدينة بغداد كما يلاحظ بدراسة أحوالهم؟ إن تحليل التاريخ هو الذي أدى إلى استنتاج قصة خوفه من المجتمع الشيعي، وليس من الضرورة أن يكون كل استنتاج تاريخي مستنداً على نص صريح في مصدر تراثي معروف<sup>(٣)</sup>. ثم إنه لم يعرف أحد من تلامذة ولا أساتذة الكليني إلا عبر كتابه الكافي، إذ منه استنتجت أسماؤهم، مما يدل على عدم وجود مصدر آخر في عصره يتحدث عنه<sup>(٤)</sup>.

سادساً: إن أخبار «من بلغ» كلها ضعيفة السند، وفق المعايير المتداولة، عدا رواية واحدة حسنة غير أن في سندها اضطراباً، أما من الناحية المضمونية فهي تخالف أصول المذهب الشيعي، إذ تسمح بالبدعة المحرمة إجماعاً، وهذا هو السبب الذي دفع إلى القول بوضعها<sup>(٥)</sup>.

سابعاً: إذا كانت مهمتي أنني - كما يقول اليهودي - أعملت وجهة نظري الشخصية في انتقاء الحديث، فإنني أسأل: ألم تكن معايير عامة المحدثين الذين صنفوا الكتب الحديثية معايير خاصة ثابتة عندهم قد لا تثبت عند غيرهم؟ ألم يكن للصدوق معايير التي ربما اختلف فيها مع الطوسي؟<sup>(٦)</sup>

١- المصدر نفسه.

٢- المصدر نفسه: ٢٠.

٣- المصدر نفسه: ٢١.

٤- المصدر نفسه: ٢٢.

٥- المصدر نفسه: ٢٠.

٦- المصدر نفسه: ٢٩.

كانت هذه الصورة التي كان عليها المشهد في الثمانينات أمام مشروع تهذيب أحاديث الشيعة، ويبدو أن النقد أخذ أثره؛ فقد تراجعت هذه المشاريع وكانت تضيع، إلا أنه بقيت بين الشيعة والأخرى مشاريع متفرقة تحدث قنبلة حيناً ودويماً حيناً آخر، كمشروع الشيخ محمد آصف محسنی الذي سنتكلم عنه قريباً، إن شاء الله تعالى.

### مشروع آصف محسنی لوسع عملية لتعريب «بحار الأنوار»

الشيخ محمد آصف محسنی القندهاري الأفغاني (مولود: ١٩٢٦م)، أحد المجتهدين الشيعة المعروفين المعاصرين، وهو واحدٌ من أبرز الشخصيات الشيعية الأفغانية اليوم، تقل في حياته بين أفغانستان، والعراق، وإيران، وبكستان، وكان جزءاً من حركة النضال ضد الاحتلال السوفياتي لأفغانستان في الثمانينات.

اهتم آصف محسنی بعلم الرجال، وتحصن فيه، كما تعلم في هذا العلم على آية الله الخوئي (١٤١٣هـ)، وكتب - منذ فترة بعيدة - كتابه المعروف بـ «بحوث في علم الرجال» الذي عرفت طبعته الرابعة عام ١٤٣٩هـ آراء هامة وأساسية.

والى جانب الاهتمام الرجالي والسياسي كتب آصف محسنی في علم الكلام كتباً عديدة، كان أشهرها كتابه الكبير «صراط الحق». وأصدر مجموعة كتب ذات مواضيع فكرية وثقافية وتبليغية وتوجيهية كثيرة يربو على الثلاثين كتاباً.

بعد عام ٢٠٠٠م، أصدر آصف محسنی كتاباً أثار صجةً نسبيةً في الأوساط العلمية الدينية، حمل الكتاب اسم «مشروع بحار الأنوار»، قال المحسنی: إنه كتبه استجابةً لطلب من أحد الأشخاص في مدينة لندن أن يكتب له حول عقيدة الرجعة الشيعية على ضوء الروايات المعتمدة سنداً، مما أحطّر في بال المحسنی أن يوسع دائرة الاستجابة، ليرصد مجمل كتاب بحار الأنوار من الزاوية السنية<sup>(١)</sup>.

ويهدف محسنی - كما تشهد بذلك مجمل بصوصه - إلى كسر مرجعية بحار الأنوار في الثقافة الشيعية المعاصرة، فقد غدا هذا الكتاب من أهم مراجع الخطباء ورجال المنبر الديني، سيما الحسيني، الذين يصنعون الرأي العام الديني، ويكوّنون بخطابهم الديني الثقافة الدينية العامة في المجتمع، بل تتحول أحاديث هذا الكتاب إلى عقيدة شيعية عندما ترى طريقها للمنبر الديني<sup>(٢)</sup>. إن هذه المرجعية المطلقة لهذا الكتاب الذي يعدّ آصف محسنی أكثر رواياته من غير المعتمد سنداً<sup>(٣)</sup> تنامت حتى، ليكاد الإنسان يخاف من أي

١- محمد آصف محسنی، مشروع بحار الأنوار ١: ٧.

٢- المصدر نفسه ١: ٢٦٤.

٣- المصدر نفسه ١: ٩.

عملية إصلاح<sup>(١)</sup>.

إن السياق الفكري والثقافي الذي يحيط مشروع أصف محسني النقدي يتمثل في التحفظ الشديد من نسبة الروايات غير الصحيحة إلى المصومين<sup>(٢)</sup>، إذ ينتقد ما يتداول على السنة علماء الدين وطلاب الشريعة من التسرع في نسبة الروايات إلى أهل البيت<sup>(٣)</sup>، غير مباليين بالضعف السني، وإذا كان الاهتمام من جانب الفقهاء متركزاً على الروايات الفقهية، فإن أصف محسني ينتقد شديداً الكتب الأخلاقية السائدة اليوم في الوسط الديني، والتي يراها مزحرفة بروايات متسوية، تقع كلها على الطرار الصوفي والمرفاني واليهودي، وهذه الكتب وثافتها هي المسؤولة - من وجهة نظر محسني - عن تراجع المسلمين وتخلهم<sup>(٤)</sup>.

وعليه، فلا فرق - عند أصف محسني - بين الروايات الفقهية وغير الفقهية من مثل السياسة، والمفاهيم، والأخلاق، إنه يعتقد أن هذه الروايات ولو لم تحسب هتية يجب أن تتوفر على شروط الاعتبار والعجبة، ومن ثم يفترض أن تكون صحيحة الإسناد، سالمة الطريق<sup>(٥)</sup>.

ومع اهتمامه بمصامين المصومين ونقدها المتني، كما يلاحظ من مطاوي كتاب المشرعة، إلا أن ثقافته الرجالية، وتحصنه منذ قديم الآيام بعلم الجرح والتعديل، جعل السند عنده - نقداً وتمحيصاً - ذا أولوية من هنا، وجدناه يركز في مشروعه على نقد أسانيد بحار الأنوار أكثر من الاهتمام بالمتن والمضمون، بل إنه ينصح بممارسة طريق في تقويم الأحاديث، يختلف عن الطريق الذي كان سار عليه أبو الفصل البرقي من قبل كما سنلاحظه لاحقاً، ذلك أنه يرى ضرورة الشروع من السند ونقده وتقويمه، فإذا ثبت بطلان سند الحديث ردّ ولم يؤحد به من حيث المبدأ، وأما إذا صحّ السند فخرج إلى العقل، فإن خالف العقل الحديث ردّ الحديث، والآن يرجع إلى القرآن، فإن خالف القرآن الحديث ردّ الحديث أيضاً، والآن أخذ به حينئذ<sup>(٦)</sup>، فالحركة من السند إلى المتن، على خلاف البرقي وأمثاله الذين كانت حركتهم من المتن إلى السند.

وعلى أساس التعرية السندية قام أصف محسني بتدوين كتابه الكبير «معجم الأحاديث المعتبرة» المؤلف من ستة مجلدات، على شبه العنونة التي خطاها البهيو في

١- المصدر نفسه: ١٠ - ١١.

٢- المصدر نفسه: ١٢.

٣- المصدر نفسه: ١٥.

٤- المصدر نفسه: ١٦.

٥- المصدر نفسه: ١٢١.

صحيح الكافي وغيره<sup>(١)</sup>، لكن معجم الأحاديث، المعتمدة ثم يجد طريقه إلى الطباعة كما حصل مع مشرعة بحار الأنوار، خصوصاً وأنَّ المحسني كان عدل في كتابي المشرعة والرجال - بطبعته الرابعة - عن الكثير من آرائه الرجالية، الأمر الذي أوجب ضعف الكثير من الروايات التي كان عدّها سابقاً من معجم الأحاديث المعتمدة<sup>(٢)</sup>.

### منهج آصف محسني في نقد بحار الأنوار

يرى الشيخ آصف محسني أنَّ كتاب وسائل الشيعة للحرّ الماملي أفضل من بحار الأنوار، وأنَّ كتاب جامع أحاديث الشيعة للسيد البروجردي أفضل من الوسائل<sup>(٣)</sup>، وعليه فيبحار الأنوار أدنى الموسوعات الحديثية الشيعة قيمةً عنده ويمكن تكوين صورة واضحة عن رؤية آصف محسني لبحار الأنوار عبر النقاط التالية:

**النقطة الأولى:** إنَّ البحث في مشرعة<sup>(٤)</sup> بحار الأنوار وتقويمه نقدياً بحث سندي بحث، أي أنَّه عندما يقال: الرواية غير معتبرة، يقصد بذلك أنَّها غير واضحة لشروط العجية السندية المقررة في علمي أصول الفقه والرجال وذلك لا يمنع من أن يكون لذكر الروايات غير المعتبرة فائدة، ذلك أنَّ تراكم لضعف ولو كانت ضعيفة - قد يؤدي أحياناً إلى حصول التواتر، بل قد يكون نصّ ضعيف واحد محتماً بقرائن وشواهد توجب اعتباره وتقويته<sup>(٥)</sup>، ومعنى ذلك أنَّ نقد روايات انصار في كتاب المشرعة ليس نقداً نهائياً، بل هو نقد نسبي، أي بالنسبة للسند وتقويمه من ناحيتي الرجال والأصول.

وبذلك يلقي آصف محسني الباب مشرعاً على عملية إعادة اعتبار نسبي لجملة من روايات بحار الأنوار، ولذلك وجدناه كثيراً ما يذكر ضعف أسانيد الروايات كلّها في باب من الأبواب، لكنه يقلل بقاسمها المشترك، انطلاقاً من عناصر مثل التواتر، أو استبعاد الكذب<sup>(٦)</sup>.

١- راجع أيضاً له بحوث في علم الرجال: ٤٨٩، ٥٢٨.

٢- للمريد انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٤٨٩.

٣- المصدر نفسه ٦: ٢٩٨ و ٢: ٢٩٨.

٤- أسماء المشرعة، لأنَّ به يستطيع الإنسان السير في كتاب البحار، كما تساعد المشرعة السفينة في التحرك في البحار.

٥- آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٩.

٦- على سبيل المثال فخط، راجع: مشرعة بحار الأنوار ١: ١٧٠ - ١٧١، لدى حديثه عن ضعف تمام روايات معانيه الميت لأهل البيت (عليهم السلام)، إذ قبلها لكثرتها وتعدّد مصادرها، و٢: ٣٢٨، حيث يصرّح بأنَّ كثرة الأسانيد ربما توجب اليقين بالصحة، إلى غير ذلك من السلاخ الكثيرة.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

من هنا، يمتاز مشروع أصف محسني عن مثل مشروع محمد باقر البهبودي، حيث حاول الأخير حسم الموقف في غير ما نقله في صحيح الكافي، ليرفضه دون عودة إليه، أما أصف محسني فترك الباب مفتوحاً لإعادة تصويب بعض النصوص الواردة في بحار الأنوار.

**النقطة الثانية:** يركّز أصف محسني نظره في نقد أسانيد البحار على السند الوارد في بحار الأنوار نفسه، معتزلاً بأن السند الذي يضيفه في باب من أبواب البحار لرواية ما، قد يكون له دليلٌ عنه للرواية نفسها موجود في بابٍ آخر من نفس البحار، كما قد يكون هناك سند معتبر للرواية عينها خارج بحار الأنوار كالكتب الأربعة<sup>(١)</sup>.

وعليه، فالتضعيف السندي لأصف محسني داخل مشروعه هو الآخر سببي، إذ ضعف سند في بحار الأنوار لا يخوّل تضعيف الرواية، ذلك أنه قد يكون لها سند صحيح في غيره، فتتأجج كتاب المشرعة غير نهائية.

وقد كانت روح هاتين النقطتين مورد نقد المترصين على المشرعة، إذ ذكروا أن المعارض ترجيح جانب اعتبار الرواية، ولو علّم أحد المباني الرجالية، دون تركها معلقة، بما يشير إلى صحتها<sup>(٢)</sup>. بل يواصل المنتقدون قندهم بالمول: إن أكثر علماء الشيعة اعتمدوا الخبر الموثوق وهذا هو مبرز المجلسي لإعمال الأسانيد، ومن ثم فلا يصح تناول روايات البحار من الزاوية السندية فقط للحكم عليها<sup>(٣)</sup>.

**النقطة الثالثة:** يميّز أصف محسني بين الصعّة السندية والصعّة الصدورية، فصعّة الحديث سنداً ليست عنده علةٌ تامةٌ لصدور الحديث وجهته ومثته، كما أن الضعف السندي ليس دليلاً على الكذب أو الوضع أو عدم الصدور، بل هو على أقصى تقدير دليل على عدم العجيبة لا غير<sup>(٤)</sup>.

وهذا فارقٌ آخر رئيس بين اتجاه البهبودي واتجاه أصف محسني، ذلك أن البهبودي كان أشدّ تركيزاً على الوضع وعدم الصدور، بينما لم يهتم أصف محسني كثيراً بموضوع الوضع والجعل والدس، بل ركّز نظره على السند، وكأنه رأى أن النقد السندي يمكنه أن يزيل من طريقنا أكثر تلك الروايات التي تحمل مصمونها غير منسجم أو مقبول، وأعتقد أن للثقافة الرجالية للمحسني دوراً كبيراً في تكوين مجمل الخطوط العامة التي حكمت

١- أصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٨، و ٢: ١٦٥.

٢- مهدي حسيني، دفاع اد روايات بحار الأنوار (نقد كتاب: مشرعة بحار الأنوار)، مجلة علوم حديث، العدد ٢٩: ٨٩.

٣- المصدر نفسه: ٩٠.

٤- محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٣٣.



مشروعه.

النقطة الرابعة: يعتمد أصف محسني في منهجه أن يذكر في كل باب أرقام الروايات الصحيحة فيه، بحيث يعلم أن الرقم الذي لا يذكره يكون ضعيفاً عنده، وذلك على أساس أن الروايات الصحيحة عنده هي الأقل، فتذكر تسهيلاً للاختصار، وهذا هي طريقة الكتاب من أوله إلى آخره، بل صرح باتباع هذه الطريقة المؤلف نفسه في المقدمة<sup>(١)</sup>.

لكن الملاحظ في منهجية الكتاب أن المؤلف لم ينف هذه الطريقة دائماً، فقد لاحظناه في بعض الأبواب يذكر الصحيح منها بالرقم، فيما يكتفي في أبواب أخرى بذكر أن غالب الروايات ضعيف، أو يذكر أحياناً أنه لم يعل غالبها ضعيف، مما يوحي بأن بعض الأبواب لم يحسم أمره.

ويبدي المؤلف في الكثير من الأبواب تعليقات متفرقة ومختلصة في الموضوعات الإسلامية المتنوعة من الفلسفة والكلام وحتى الفقه والأخلاق، وهو أمر مفيد، بيد أنه غير مربوط أحياناً كثيرة بهدف الكتاب الرئيسي إلا بمناسبة ما.

النقطة الخامسة: وهي من أهم نقاط المنهج النقدي على بحار الأنوار، وتتلخص في إصرار أصف محسني على أن أغلب مصادر البحث إنما وصل إلى العلامة المجلسي عن طريق الوحادة، وليس بالمتأولة، أي أنه عثر عليها في الأسواق، بل لعله لا يملك حتى كتاباً واحداً بالمتأولة، على خلاف صاحب وسائل الشيعة. وأكمل بالوحادة في حكم الخبر المرسل غير المعتبر عند المحققين<sup>(٢)</sup>، مما يعني ضعف روايات بحار الأنوار جميعها، وعلى الأقل أكثرها.

ورغم اعتراف أصف محسني بأن صاحب بحار الأنوار قد اعتمد في تدوين كتابه على ٤٠٠ مصدر شيعي، و ١٠٠ مصدر سني، إلا أنه يعتبر أن أكثرية المصادر التي رجع إليها، إنما رجع إليها في موارد محدودة، ومن ثم كانت أغلب روايات البحار مرجعها إلى مصادر محدودة من بين هذه المصادر الخمسمائة<sup>(٣)</sup>.

من هنا، يفرق أصف محسني بين صفة الطريق إلى كتاب ما بمعنى وجود نسخة منه عند المتأخر، وبين صفة نسبة النسخة المشوقة حالياً عند المتأخر إلى صاحبها ومصنمها، والأهم أن أصف محسني يعتبر أغلب ما جاء في فهرست الشيخ الطوسي ورجال النجاشي من النوع الأول<sup>(٤)</sup>، مما يهدد عدداً هائلاً من مصادر الحديث بالسقوط عن

١- المصدر نفسه ٢١ : ٧.

٢- المصدر نفسه ٢٢ : ٢٥.

٣- المصدر نفسه ٢١ : ٢١.

٤- المصدر نفسه ٢٢ : ٢٣ وله أيضاً: بحث في علم الرجال. ٤٩١.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

الاعتبار والقيمة، نعم أسانيد الشيخ الطوسي الواردة في مشيخة التهذيب والاستنصار يمكن الأخذ بها، لا تلك الواردة في كتاب القهرست<sup>(١)</sup>.

وبهذا تبين لنا ما كنا أضربنا إليه سابقاً، وسيتبين أكثر عما قريب، كيف أن آصف محسني قد طوّر الإشكالية - إشكالية المساواة والوجادة - التي كان أثارها من قبل محمد باقر البهبودي، وأضفى عليها طابعاً تخصصياً أكثر.

**النقطة السادسة:** انطلاقاً مما ذكرناه في النقطة الخامسة، أعلن آصف محسني عدم اعتبار الفسخ العالية أو تلك الواصلة إلى صاحب بحار الأنوار، لجملة من الكتب المشهورة اليوم، وقد حَقَّق أكثرها وصحَّح، وهذه الكتب هي:

أ - كتاب قُرب الإسناد للحميري، يراه محسني وجادة، فلا قيمة لنسخه العالية، وينقل عن السيد البروجردي أن روايات هذا الكتاب مؤيدة لا دالة<sup>(٢)</sup>.

ب - كتاب الاختصاص للشيخ المعبد، يشكك آصف محسني في نسبه إليه<sup>(٣)</sup>.

ج - كتاب قصص الأنبياء الذي ألّفه قطب الدين سميد بن هبة الله الراوندي، وأكثر فيه من النقل عن الشيخ الصدوق، غير معتبر، لعدم وصول أسانيده إلى الصدوق، وهو محل كلام ونظر<sup>(٤)</sup>.

د - كتب ومصنفات الحسين بن سعيد الأهوازي، إنما وصلت للمجلسي بالوجادة، فلا حجة فيها<sup>(٥)</sup>.

هـ - كتاب علي بن جعفر أحد أحفاد الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، فإن أسانيد هذا الكتاب كلها مرسلة<sup>(٦)</sup>، بل نسب آصف محسني هذا الأمر في كتاب علي بن جعفر إلى السيد علي السبستاني المعاصر<sup>(٧)</sup>.

و - كتاب المعاسن للبرقي، لا عبرة بما وصلنا منه للسبب عينه<sup>(٨)</sup>.

ز - تفسير علي بن إبراهيم القمي، غير معتبر أيضاً، بل يراه آصف محسني أشكل من غيره، حيث لا يعلم أصل نسبه إليه فلا يلخذ منه شيء<sup>(٩)</sup>.

١ - آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٤٩٤.

٢ - المصدر نفسه: ٥٠٤، وقد شكك في هذا الكتاب في مشرعة بحار الأنوار ١: ٢٦ - ٢٧.

٣ - آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ - ١٥، ٢٧ - ٢٠.

٤ - آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٢٥١ - ٢٥٨.

٥ - المصدر نفسه: ١٩٥، وانظر حول كتاب الرهد للحسين بن سعيد مشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ - ١٥.

٦ - آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ - ١٥، وله أيضاً: بحوث في علم الرجال، ١٩٢.

٧ - آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ١٩٤.

٨ - المصدر نفسه: ٤٩٨ - ٥٠١، وله أيضاً: مشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ - ١٥.

٩ - آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ - ١٥، وله أيضاً: بحوث في علم الرجال، ٥٠٤ - ٥٠٥.

ج - كتاب بصائر الدرجات للصغار، لم يصل منه نسخة معنعة لا للحر العاملي، ولا للمجلسي، فلا يعتمد عليه<sup>(١)</sup>.

ط - موارد أحمد بن محمد بن عيسى، حيث لا يراه أصف محسني ذا قيمة، لا للنسخة المطبوعة منه في العصر المتأخر، ولا لما نقله عنه المحدث النوري في المستدرک، ولا الحر العاملي في الوسائل، ولا المجلسي في البحار<sup>(٢)</sup>.

ي - أمالي الطوسي، حيث لم يصل لأحد من كبار المحدثين المتأخرين بسند صحيح<sup>(٣)</sup>.

ق - أمالي المفيد، حيث يقول عنه أصف محسني: «في الاعتماد عليه وجل»<sup>(٤)</sup>.

ولكي ينهي أصف محسني الموقف، يصرّح بأن ظاهرة الإجازات، التي يستفاد منها عادة لتصحيح تناقل نسخ الكتب عبر الأجيال، خالية تماماً من المناولة، وثمة - برأيه - شواهد عديدة على ذلك<sup>(٥)</sup>، ومما يشهد لذلك بقوة في بحار الأنوار أن المجلسي نفسه حاول قدر جهده في الفصل الأول والثاني من مقدمة بحاره أن يشت أسماء مؤلفي الكتب وصحة نسبتها إليهم، وما ذلك إلا لأنها لم تبلغه بطريق معتبر<sup>(٦)</sup>.

النقطة السابعة: اعتمد المؤلف بحكم توجهه الرحالية - على نظرياته في علم الرجال، وما راجعناها وتمحصناها وجدنا منه موقفاً نقدياً من بعض النظريات في هذا العلم، فهو مثلاً لا يقبل توثيقات كتاب كامل الرياص<sup>(٧)</sup> ولا كتاب تفسير القمي<sup>(٨)</sup>، ولا يقبل قاعدة وثاقة مشايخ النجاشي<sup>(٩)</sup>، ولا توثيقات الشيخ المفيد في الرسالة العددية<sup>(١٠)</sup>، كما يرفض بشدة يقينية الكتب الأربعة، ويقتض تمام القرائن والإثبات والعشرين التي ذكرها الحر العاملي في خاتمة الوسائل لاثبات صحة الكتب الحديثية<sup>(١١)</sup> مما أسلفنا

١- أصف محسني، بحوث في علم الرجال ٥٠١ - ٥٠٢ وله أيضاً، مشرعة بحار الأنوار: ١٤ - ١٥.

٢- أصف محسني، بحوث في علم الرجال: ١٩٦، ١٩٧ - ١٩٨، وله أيضاً، مشرعة بحار الأنوار ١ - ١١ - ١٥.

٣- أصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ١٥.

٤- أصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٥١١.

٥- المصدر نفسه: ٥١٠.

٦- أصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٢٢ - ٢٣.

٧- أصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٦٤ - ٦٩.

٨- المصدر نفسه: ٧٧ - ٨٠.

٩- المصدر نفسه: ٧٠ - ٧١.

١٠- المصدر نفسه: ١٦٢ - ١٦٦.

١١- المصدر نفسه: ٢٤١ - ٢٤٦.

الحديث عنه سابقاً...

وهذه المزعة التي فيها بعض التشدد في علم الرجال، سيما إشكاله المشهور على حدسية وإرسال التوثيقات الرجالية، والذي أشكله على السيد الخوئي<sup>(١)</sup>، لعبت بابتكاده دوراً في مواقفه المتحفظة في كتاب مشرعة بحار الأنوار.

**النقطة الثامنة:** يشكك آصف محسني في الروايات الطويلة مثل دعاء عرفة إلا إذا قام شاهد على تدوينها حال النكث بها. ومن هنا يطرح مبدأ الاحتياط في مثل هذا النوع من الروايات<sup>(٢)</sup>. كما يشكك في الروايات التي تتحدث عن حقة ما قبل النبي محمد ﷺ من تواريخ الأنبياء، مبرراً ذلك بانقطاع السلسلة، إلا إذا جاءت الرواية عن النبي محمد ﷺ<sup>(٣)</sup>. كما يذهب إلى ضعف أكثر روايات الطب أيضاً<sup>(٤)</sup>.

**النقطة التاسعة:** بعد هذه العاصفة التي أحدثها آصف محسني في مصادر الحديث ونسخها، يطرح التساؤل التالي: ما هي - إذاً - المعايير التي يفترض اتباعها لإثبات صحة نسبة كتاب ما إلى مؤلف ما، ومع ذلك صحة نسبة نسخة ما إلى المؤلف عينه بحيث يمكننا الاعتماد عليه شرعاً وعقلاً؟

يحاول آصف محسني الجواب عن هذا السؤال بتحديد الموضوع، إذ يرى أن تصحيح كتب القدماء مما وصل إلينا منها يتم بشروط أربعة هي:

**الشرط الأول:** عدم وجود خلاف في نسبتها لمؤلف ثقة.

**الشرط الثاني:** شهرة الكتاب بين العلماء إلى عصر الحر العاملي (١١٠٤هـ) ومحمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، بحيث يؤمن من الدين فيه أو التروير.

**الشرط الثالث:** وجود طريق صحيح للشيخ أبي جعفر الطوسي إلى هذا الكتاب.

**الشرط الرابع:** عدم وجود ادعاء في أوساط أهل النظر والتتبع بأن تعبيراً - عبر الزيادة أو النقص - قد حصل في الكتاب بمرور الأيام<sup>(٥)</sup>.

بهذه النقاط التسع يمكن تكوين صورة عن الاتجاه النقدي لبعض مصادر السنة والحديث عند الشيخ آصف محسني، لكن المنصر المهم الآخر أن نعرف - ولو عبر إطلالة موجزة - مديات عملية النقد والتعريب التي قام بها آصف محسني في كتاب بحار الأنوار.

١- المصدر نفسه: ٥٢ - ٥٣.

٢- آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٢٨٠ - ٢٨١، ٢٩١.

٣- المصدر نفسه ١: ٢٨١.

٤- المصدر نفسه ٢: ٢٠٨.

٥- محسني، بحوث في علم الرجال: ٥١٦ - ٥١٧، هذا وراجع تكراره لأبرز مقولاته في بحار الأنوار في المشرعة ٢: ٤٩٢ - ٤٩٥.

ولكي نضع القارئ في حجم الصورة النقدية بشكل أكثر تفصيلاً من مجرد القول بأن أكثر روايات البحار ضعيفة، نضع هذا الجدول التوضيحي، آخذين فيه بعض العينات فقط.

### عينات نقدية لأبواب بحار الأنوار

لتوضيح الجدول، نضع - من اليمين إلى اليسار - رقم الباب، ثم رقم مجلد البحار، ثم عنوان الباب وموضوعه، ثم عدد الأحاديث الموجودة فيه، ثم عدد المعتبر منها، وعلى تقدير عدم وجود خبر معتبر، ننصّ على أنه لا خير صحيح في هذا الباب ونمرر لكلمة حوالي (ح)، وذلك على الشكل التالي:

رقم الباب	رقم المجلد	عنوان الباب	عدد مجموع الأحاديث	عدد الأحاديث الصحيحة
١	١	فصل المقتل ودم الجمل	٤٣	١
٤	١	مداكرة العلم ومجالسة العلماء	٢٨	٢
١٠	٢	حق العالم	٢٠	٢
١١	٢	صعاب العلماء وأصحابهم	٤٠	٠
١٢	٢	كتمان العلم	٨٤	٢
١٩	٢	فصل كتابة الحديث وروايته	٤٧	٣
٢٦	٢	أن حديثهم صعب مستصعب	ح ١١٦	٠
٢٧	٢	البلّة التي من أظها لكم الأئمة بعض العلوم	٧	٠
٢٨	٢	أخبار أهل السنة والنهي عن الرجوع إليها	١٤	٠
١	٣	ثواب الموحدين وبيان وجوب المعرفة و	٢٩	٠
١	٥	في نفي الظلم عن الله سبحانه	١١٣	معظمها ضعيف
٢	١١	سجود الملائكة، وأيّ جنة، ومعنى الأسماء	ح ٢٠	٠
٤	١١	ترويض آدم ونسله وقصة هابيل وقاييل	ح ٤٠	٠
٧	١٣	نزول التوراة وعبادة المعجز	ح ٥٠	٢
١٠	١٣	قصة موسى والحضر	ح ٥٠	٣

## نظرية العسّة في الفكر الإسلامي الشعبي

١	٤٠٣	قصص زكريا ويحيى	١٤	١٥
٣	٥٦	فضل عيسى عليه السلام ومجراته	١٤	١٨
٥	٦٠ ح	ما عند النبي ﷺ من آثار الأنبياء وعرض الأعمال عليه	١٧	١٧
٥	١٢٠ ح	أحداث المعراج	١٨	٣
٨	٦٥	أحوال أقرباء النبي ﷺ	٢٢	٥
٢	٨٥	قصائد سلمان وأبي در والمقداد وعمار و...	٢٢	١٠
٢	٥١	كمية إسلام أبي در وقصائده	٢٢	١٢
.	٢٥	الإمامة لا تكون إلا بالنص	٢٢	٣
.	٥٠	أن أهل البيت هم من اصطفاهم الله وأورثهم الكتاب	٢٢	١٢
١	٢٠	الأمانة في القرآن هل هي الإمامة	٢٢	١٦
.	٤٢	أهل البيت أنوار الله وأنوار آية الطور	٢٢	١٨
.	١٩	رقعة بيوتهم ﷺ في حياتهم وبعد مماتهم	٢٢	١٩
.	٧٥	عرض الأعمال عليهم ﷺ وأهم الشهداء	٢٢	٢٠
٢	١٠٠	تأويل المؤمنين والمؤمنين بهم ﷺ	٢٢	٢١
.	٢٥	آلهم ﷺ السابقون، والأبرار والمعتقون	٢٢	٢٢
.	٢٢	لن العسّة والمسنن ولايتهم ﷺ	٢٢	٢٨
.	٤٦	بدو أرواحهم ﷺ وأنوارهم، وأهم نور واحد	٢٥	١
.	٢٢	أحوال ولادتهم ﷺ وانشقاق نظمهم	٢٥	٢
.	٧٤	الأرواح التي فيهم ﷺ، وأهم مؤيدون بروح القدس	٢٥	٣
.	٤٤	مراتب أفعالهم وأحوالهم ﷺ	٢٥	١٣
.	١٦	دعاء الأنبياء استجيب بالتوسّل بهم ﷺ	٢٦	٧

٨	٢٦	فضل النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ على الملائكة	٢٤	٠
٩	٢٦	أَنَّ الملائكة تأتيهم وتطأ فرشهم...	٢٦	(١)
١٠	٢٧	كتابة أسمائهم ﷺ على العرش	٢٨	٠
١١	٢٧	أَنَّ الجن حُدَّامهم ويظهرون لهم	١٦	٠
١٢	٢٧	أَنَّ عندهم الاسم الأعظم	١٠	٠
٧	٢٧	عدم قبول الأعمال إلا بالولاية	٧١	٣
١	٢٢	بيعة علي ﷺ وما جرى بعدها	١٢٢	٠
١	٢٥	ولادة علي وشهادته	٢٨	٠
٨٧	٢٩	حب علي وبهيمه و...	١٢٢	لعله ليس هناك رواية معتبرة
١٢٧	٤٢	كيفية شهادة علي ورضيه وفضله و...	٨٠ ح	٢
٣	٤٢	مناقب فاطمة ﷺ وفضلها ومعجزاتها	٨٠ ح	
١٢	٤٢	فضائل الحسين	٨٠ ح	٤
٢٤	٤٤	نواب البكاء على الحسين ﷺ	٢٧	٧
٥	٤٦	مكارم أخلاق السجاد ﷺ	١٠٠ ح	٧
١١	٤٦	أحوال أولاد وزوجات السجاد ﷺ	٩٠ ح	٥
٤	٤٦	معجزات الباقر ﷺ وكراماته	٩٠ ح	٠
٦	٤٦	مكارم أخلاق الباقر ﷺ	٥٠ ح	٩
٤	٤٧	مكارم أخلاق الصادق ﷺ وسيرته	١٢٠ ح	١٣
٥	٤٧	معجزات الصادق ﷺ وكراماته	٢٣٠ ح	٢
٢	٤٩	النص على الرضا ﷺ بالمصطفى	٤٨	٦
٣	٤٩	معجزات الرضا ﷺ	١٠٠ ح	١٧
١٢	٤٩	ولاية المهدي وعلة قبولها	٣٠	٤

١- راجع فيما تقدم. أصف محسن، مشرعة بحار الأنوار ١: ٢٣، ١٦، ١٥٩، ١٠، ١١، ٧٥، ٧٦، ٨٦، ٩٢، ٩٤، ٩٥، ١٠٢، ١٢٥، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٩٧، ٣٩٩، ٤١١، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٨، ٤٤٩.

١	٥١	ولادة السيدة <small>عليها السلام</small> وأمه	٤٠ ح	٢
٤	٥١	صفات السيدة <small>عليها السلام</small> وعلاماته	٢٢	٣
٥	٥١	الآيات المؤيدة بالقائم <small>عليه السلام</small>	٦٦	١
١٥	٥١	معجزات القائم <small>عليه السلام</small>	٧٠ ح	٦ ح
٢١	٥٢	التنحيص والنهي عن التوقيت و..	٥٠	٧ ح
٢٦	٥٢	يوم خروج القائم <small>عليه السلام</small> وأخبار الملك..	٨٤	١٠
٢٧	٥٢	سيرة القائم <small>عليه السلام</small> وأخلاقه وخصائص رمانه	٢١٤	١٢
١	٥٤	حدوث العالم وبدء الخلق	١٨٨	١٠
٢	٥٤	ما كان قبل خلق آدم <small>عليه السلام</small>	٤٦	١
٤	٥٤	القلم، واللوح، والكتابات المبين	٣٠ ح	١
١	٥٥	المرش، الكرسي، <u>أحمتهم</u>	٦٠ ح	٥
١٠	٥٥	علم النجوم وحلل المنجمين	٨٢	٤
٢٢	٥٦	الملائكة وصفاتهم و..	٨٠ ح	٤
٤٤	٥٨	حقيقة الرؤية و..	٧٥	٨
٢	٦٠	إبليس، خلقه و..	١٧٠ ح	١٥
٢	٦٣	التمر وفضله و..	٧٠ ح	٢
١٧	٦٤	شدة ابتلاء المؤمن	٨٨	١٢
١	٦٥	فضائل الشيعة	١٤٠ ح	٢
١٨	٦٥	الصمغ عن الشيعة وشفاة الأئمة <small>عليهم السلام</small> لهم	٩٧	٠
٢٢	٦٦	درجات الإيمان	٢٨	٠
٢٨	٦٦	جوامع الكارم و..	١٣٠ ح	٧
٩٤	٦٩	فضل الفطر والمفراء و..	٩٠ ح	٧
١٢٢	٧٠	حب الدنيا	١٤٠ ح	١٠
٢	٧١	صلة الرحم	١١٠ ح	١٨
٩٧	٧٢	إفشاء السلام و..	٥٠ ح	٢



٢	٥٠ ح	السواك	٧٢	١٨
(١) ٢	٩٠ ح	وجوب الأمر بالمعروف و	٩٧	١

وقد انتقينا الأبواب ذات الدلالة من حيث تعداد مجموع رواياتها، وتعداد ما هو الصحيح منها عند آصف محمدي، ويلاحظ القارئ أن مجموع روايات الأبواب التي انتقيناها يبلغ حوالي ٥٧٦٤ رواية، وأن الصحيح منها هو ٢٨٢ رواية فقط، أي أقل من ٥% من الروايات، وهذه نسبة قليلة جداً.

### صالح نجف آبادي ونقد مجمع البيان<sup>(٢)</sup>

الشيخ نعمت الله صالح نجف آبادي، المعاصر، وجه من وجوه الثقافة في إيران في بعض الحقبات، أشار كتابه في العبيدات والذي حمل عنوان: الشهيد الخالد، ضجة معروضة، حيث نفي فيه علم الإمام الحسين عليه السلام باستشهاده في كربلاء، وقد تالت - ولمترة طويلة - الردود على هذا الطرح، حتى شارك في تقديم العلامة الشهيد مرتضى مطهري في كتابه المعروف: الملحة الحسينية.

نجف آباد مديته من مدن إصفهان، ينتمي إليها الشيخ حسين علي المنتظري الذي كان خليفة للإمام الحسيني، ويمدّ صالح نجف آبادي من المحسوبين على جماعات الشيخ المنتظري، لهذا أحد وصفاً خاصاً في خارطة العمل الثقافي.

وفي عام ٢٠٠٣م أصدر صالح نجف آبادي كتاباً باللغة المارسية أسماء ما ترجمته: الأحاديث العيالية (أو الموهومة) في مجمع البيان، وقد صمّم إلى كتابه هذا أربع مقالات في التفسير القرآني، تناول فيها أحياناً ما يتصل بمسألة الحديث أيضاً، وقد طبع الكتاب مرتين في عام واحد، كما انتقد على نطاق صيق، دون أن يأخذ ضجة كبيرة أو يخلق أزمة في الثقافة، لكنه تناول فيه موضوعات هامة في مسألة السنة عموماً، وكتاب مجمع البيان خصوصاً.

### أزمة تفسير مجمع البيان

يمدّ تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسي (ق ٦ هـ) من أبرز المصادر التفسيرية الشعبية، ورغم أن صاحبه قد اقتبس من تفسير التبيان للطوسي الكثير الكثير من

١- راجع، المصدر نفسه ٢، ٥، ٨، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣

### نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

الكلمات إلا أنه مع ذلك كان له إسهام تطويري، جعل كتابه يحظى بمرجعية أكبر من مرجعية تفسير التبيان نفسه، ولهذا قلما تجد تفسيراً أو بحثاً يتعلق بأية قرآنية ولا تجد مجمع البيان في مصادره.

لكن مع هذه الأهمية التي يحظى بها هذا الكتاب في ثقافة التفسير الشيعي، اعتقد صالحني نجف آبادي أن الطبرسي قد وقع في التباس حقيقي في هذا الكتاب، أدى به إلى نسبته عدداً كبيراً من النصوص للإمام محمد الباقر عليه السلام والحال أنها لا ترجع إليه أصلاً. وتقوم نظرية نجف آبادي على أن الشيخ الطوسي في كتاب التبيان نقل في مواضع كثيرة عن الطبري (٢١٠هـ) صاحب التفسير والتاريخ، وحيث كانت كنية محمد بن جرير الطبري أبا جعفر، فقد كان يعبر عنه بأبي جعفر، ولما جاء الطبرسي - معتمداً على تفسير التبيان - ليؤلف كتابه مجمع البيان، حسب أن أبا جعفر فيه هو الإمام أبو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام، ربما لأن النسخ بكتاب التبيان أضافوا كلمة عليه السلام بعد أبي جعفر، ظناً منهم أن الطوسي يريد به الباقر عليه السلام، وقد امتد هذا الوصف إلى ما بعد الطبرسي، حيث صارت تسبب الكثير من آراء الطبري المسمرة إلى الإمام الباقر عليه السلام، من هنا لاحظنا نفوذ هذه الروايات إلى تفسير نور الثقلين عليه السلام، ومنه إلى غيره، حتى أن صاحب الميراث العلامة الطباطبائي قد وقع في هذا الاشتباه أيضاً<sup>(١)</sup>.

وتقوم فكرة نجف آبادي على إجرائه مقارنات بين كتب: التبيان، مجمع البيان، وتفسير الطبري، للتأكد من صحة ما يقوله هو، وقد قام فعلاً بدكر عشرين مثلاً، ليرصدها على مستوى هذه التفسيرات<sup>(٢)</sup>، لكنه يؤكد بأننا لا نعرف كم مرة حصل مثل هذا الاشتباه من الطبرسي، من هنا يتضح نجف آبادي مراجعي تفسير مجمع البيان عندما يواجهون نقلاً عن الباقر عليه السلام فيه بمراجعة تفسير التبيان، ثم التأكد - على تقدير وجود النقل عنه - من تفسير الطبري<sup>(٣)</sup>.

ويمرّز نجف آبادي فرضيته هذه:

أولاً: بملاحظة طيبة البيان الذي يستعده الطوسي في النقل عن أبي جعفر، ذلك أنه يسرد اسمه مع بقية المصنفين دون أن يميزه إطلاقاً، فالطوسي عالم إمامي،

١- نعمت الله صالحني نجف آبادي، حديث هاي حيالي در مجمع البيان- ٢١ - ٢٢، وراجع في تطبيقه نفوذ الاشتباه إلى تفسير نور الثقلين والبرن، المصدر نفسه ٢٢ - ٤٠ - ٤١ - ٤٤ - ٤٦ - ٤٧ - ٥٠ - ٥٣ - ٥٨ - ٦٠ - ٦٢ - ٦٤ - ٦٦ - ٦٨ - ٧٠ - ٧٢ - ٧٤ - ٧٦ - ٧٩، نعم بصر هذه المواضع لا يشمل تفسير الميراث، لكن جميعها يشمل تفسير نور الثقلين

٢- المصدر نفسه: ٢٥ - ٢٩.

٣- المصدر نفسه: ٢٢ - ٢٣.

يهمد في حقّه أن لا يميّز الإمام عليه السلام عن غيره، إلّا إذا أراد استعمال أسلوب التقية مثلاً<sup>(١)</sup>.

ثانياً: بالرجوع إلى مثل كتاب تفسير نور الثقلين، فهذا الكتاب وأمثاله من الموسوعات الحديثية التفسيرية التي بلغت النهاية في استقصاء الأخبار المتعلقة بتفسير الآيات، إذا رجعنا إليه، ولم نجده يروي عن الباقر عليه السلام حديثاً من هذا النوع، إلّا ما يقوله صاحب مجمع البيان، أدركنا أنّه لم يعثر في أيّ مصدر على حديث عن الباقر بهذا الخصوص، ممّا يؤكّد عدم وجود حديث أساساً، وأن النسبة إنما جاءت نتيجة التباس الأمر على الطبرسي<sup>(٢)</sup>.

من هنا، يرى نجف آبادي - لتبرير عرصة الالتباس هذه - أنّ الطبرسي لم تكن لديه نسخة من تفسير الطبري حينما دَوّن مجمع البيان، وإلّا لكان من المؤكّد حينئذٍ أنه سوف يلتفت لهذا الأمر، عند مقارنته التفسيرين، التبيان، وتفسير الطبري<sup>(٣)</sup>.

### الأزمة للعلمة في مصادر الحديث ونظرية العلم الإجمالي:

لم يكن نقد بعض النصوص الحديثية في مجمع البيان، سوى مقدّمة لتساؤل أكبر طال عند نجف آبادي مجموع المصادر الحديثية، وقد بدأ هذا التساؤل كالتالي: إذا كان بحبّة وعالم موسوعي كالشيخ الطهرسي قد اشتبه عليه الحال في هذا العدد الكبير من الروايات، فإننا نستفهم: ألمس من المعقول أن تكون اشتباهات أخرى قد حصلت أيضاً من جانب آخرين؟

وألّمس من الممكن أن يطال التساؤل حتى الرواة الأوائل الذين عاصروا الأئمة عليهم السلام؟ كيف يمكننا تحصيل ضمانات معقولة تحافظ على وثوقنا بالأحاديث؟<sup>(٤)</sup>

ويبدو في مواضع مما كتبه نجف آبادي أنّه يطالب العلماء والباحثين والناقدين المسلمين بالسمي جداً لتحديد صحيح الحديث من غيره، ذلك أنّه يراهم مقصّرين في القيام بخطوة من هذا النوع، إنّ وجه الضرورة يكمن في أنّ هذه النصوص قد غدت مرجعاً ثقافياً وخطابياً عاماً، كما هو الحال مع كتاب بحار الأنوار<sup>(٥)</sup>، لكنّ حلّ المشكلة ليس أمراً هيناً من وجهة نظره، ذلك أنّ بعض النصوص والشواهد التاريخية تؤكّد على

١- المصدر نفسه: ٢٨، ٤٧.

٢- المصدر نفسه: ٢٩، ٢٥، ٦٢.

٣- المصدر نفسه: ٢٥.

٤- المصدر نفسه: ٨١، وراجع: ٥٧.

٥- المصدر نفسه: ٨٢، وراجع المصدر نفسه: ٨٧، ١٠٢، ١١٢، ١١٣.

حقائق عصبية عن التجاوز أو التعطلي منها:

١ - إن تيار العمل والدرس قد استخدم كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام لهدس فيها، حتى وجدنا شواهد على أن بعض كبار علماء الشيعة عصر الحضور (ق ١ - ٢ هـ) قد عجز عن تمييز النصوص المدسومة عن غيرها، ولهذا حصل سلوك طريق الاحتياط في التعامل مع هذه النصوص، مثل يونس بن عبد الرحمن، مما يدل على عميق المشكلة لشخص معاصر تقريباً لظاهرة تحريف المصادر القديمة، فكيف بأمثالنا؟<sup>(١)</sup>

٢ - تؤكد بعض الشواهد على أن عصبية الدس كانت تتم بطريقة عصبية عن الحل تقريباً، فدرس الروايات كان باحتلاق سند صحيح، ولولا ذلك لما عجز أمثال يونس بن عبد الرحمن عن كشف اسم الراوي الكاذب والطريقة التي كان يتم تطبيقها أن النسخة الصحيحة من الكتاب كانت تؤخذ وتستصح، وأثناء الاستصحاح كان يضاف إليها بعض الروايات الكاذبة، ثم تحال إلى الوراقين الدين كانوا يستنسخون الكتب ويوزعونها في أسواقها، فنظهر الكتب في نسخها الجديدة لمحرقة، ويتم - عبر ذلك - ضياع النسخ الصحيحة، بل ربما أرجع الوصّاعون لمن استعاروا منه النسخة الأصلية نسخة كاذبة دون أن يدري هو نفسه<sup>(٢)</sup>

٢ - تشير قصة يونس بن عبد الرحمن إلى أنه عرّض الكتب على الإمام الرضا عليه السلام، وهي كتب تمود لمصر والدم الكاظم عليه السلام، ومعنى ذلك أن يونس كان قد اكتشف حقيقة حال هذه الكتب في عصر الرضا عليه السلام، ولم يتمكن من معرفة حالها طيلة ٢٥ سنة من إمامة الكاظم عليه السلام!<sup>(٣)</sup>

٤ - وقوع ظاهرة الاحتلاط في الروايات بين الشيعة والسنة، فمحدثوا الشيعة كانوا على علاقة مع محدثي السنة، وقد أدى ذلك إلى تمود روايات سننية باطلة (أما غير الباطلة فلا مانع منها) إلى الحديث الشيعي، وانتس الأمر على الراوي، فظن الحديث شيعياً فتسببه نسبة خاطئة، بل تدلنا بعض النصوص التاريخية أن ظاهرة النقل المتبادل للحديث كانت ظاهرة شائعة في القرن الثاني الهجري، وأن ذلك سبب التباس الأمر على الرواة أنفسهم، ولهذا وجدنا مثل محمد بن أبي عمير (٢١٧ هـ) يترك حديث السنة، لأنه لاحظ وقوع الرواة في خلط الأحاديث في عصره<sup>(٤)</sup>.

ومن أمثلة هذا الخلط عند صالح بن يحيى أبي رباح ينقلها البيهقي عن أبي

١ - المصدر نفسه: ٨٥.

٢ - المصدر نفسه: ٨٥ - ٨٦.

٣ - المصدر نفسه: ٨٦.

٤ - المصدر نفسه: ٢٥٢ - ٢٥٤، ٢٦٩، ٢٢١.

حريرة في النهي عن قول: رمضان، دون ذكر كلمة شهر قبله، لأن رمضان اسم من أسماء الله<sup>(١)</sup>، ويرى أن هذه الرواية قد سرت إلى الوسط الشيعي، ثم نسبت إلى أحد الأئمة<sup>(٢)</sup>، مع أنها - برأيه - تعارض الكتاب، بل وتعارض الأحاديث أيضاً<sup>(٣)</sup>.

ونتيجة ذلك كله عند نجف آبادي حصول عدم بوجود الصحيح والصحيح والصادق والمكذوب في المصادر الحديثية، ومعنى ذلك تكون علم إجمالي مفاده وجود أحاديث كاذبة في مجموع الأحاديث، وتقتضي القاعدة العقلية في حالات العلم الإجمالي - كما برهن عليه في علم أصول الفقه - أنه يجب الاجتناب عن تمام الأطراف المحتملة ما دلت الشبهة محصورة ومعددة الأطراف، ومعنى ذلك ضرورة النفي عن تمام الأحاديث إلا ما علم خروجه عن تحت هذا العلم الإجمالي، وليس سوى الحديث الذي قامت الشواهد القطعية المؤكدة على صدوره، والعدد الذي يحوي هذه الصفة من الروايات قليل جداً عند نجف آبادي، ذلك أنه ربما لا يوجد من بين كل ألف رواية عشرة روايات قامت شواهد على صحتها حقيقة<sup>(٤)</sup>.

وهذه النتيجة الأساسية في كلام نجف آبادي لا يسفها - عنده - ما فعله علماء الأصول من التمسك بأصالة عدم كتب الراوى، وأسالة عدم وقوع الخطأ والاشتباه منه، إذ يرى أن مثل هذه الأصول لا ترقى لمواجهة القاعدة العقلية المستندة إلى مقولة العلم الإجمالي، سيما والروايات العقلية كثيرة، بل ربما يكون كتاب كامل مجعولاً - كما سنوضح رأي نجف آبادي في ذلك قريباً - ومعه كيف يراد - وبالروايات - قتل المرتد أو رجم الزاني أو إعدام سائر النبي أو أهل البيت<sup>(٥)</sup>!

### كتب موضوعة وأحاديث مختلفة عند نجف آبادي

ولكي نختم الكلام حول تصورات صالح نجف آبادي في موضوع السنة، نشير - نهايةً - إلى موقفه من كتابين حديثين قديمين كما نشير - من جهة أخرى - إلى حديثين اثنين يراهما نجف آبادي جميلين أيضاً.

١ - أما الكتابين فهما:

أ - قصص الإمام الحسن العسكري عليه السلام: يذهب نجف آبادي إلى ركاكة البنية اللغوية والبيانية لهذا الكتاب، ويشهد تتبع فقراته أن واضعه رجل شيعي ساذج معوج

١ - البيهقي، السنن الكبرى ٤: ٢٠١.

٢ - صالح نجف آبادي، حديث هاي خيالي: ٢٥٥ - ٢٥٧.

٣ - المصدر نفسه: ١١٢.

٤ - المصدر نفسه: ١١٢ - ١١٣.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

السليقة، هدف من وراء فعلته هذه رفع مقدم الأئمة عليهم السلام، وقد كان الواضع جاهلاً بقواعد اللغة العربية، كما كان جاهلاً بالتاريخ<sup>(١)</sup>، وينقل نجف آبادي عن درس الإمام الخميني (١٩٨٩م) أنه لما بلغ الحديث عن هذا الكتاب، نقل عن العلامة الشيخ محمد رضا مسجد شاهي الإصفهاني قوله: إن مخترع هذا الكتاب رجل صانع للأساطير معوج السليقة<sup>(٢)</sup>.

ويحاول نجف آبادي أن يرفع عن نفسه تهمة رفض تمام روايات هذا الكتاب، ولهذا يؤكد وجود بعض المطالب الحقّة فيه، غير أن المهمّ عنده أن هذا الكتاب ليس من تأليف إمام العسكري عليه السلام<sup>(٣)</sup>، وإذا كان كتاب برمته يمكن أن ينسب إلى إمام معصوم فما بالك بحال الأحاديث الأخرى؟!<sup>(٤)</sup>.

ومن المؤسف أن صاحب بحار الأنوار قد نقل عدداً كبيراً من روايات هذا الكتاب، وهذا ما يدفع نجف آبادي لتعذير الكتاب والمطباء من الاعتماد على البحار دون نظر أو تحقيق<sup>(٥)</sup>.

وأحدى روايات كتاب التفسير المذكور، تلك الرواية الواردة عن الإمام الحسين عليه السلام ليلة عاشوراء، وهي رواية مصدرها الوحيد هذا الكتاب ولم تنقل في أي مصدر تاريخي آخر على حدّ رأي نجف آبادي، وتفيد أن الإمام الحسين عليه السلام قد ذكر تاسع دي الحجة لأصحابه أن القوم يريدونه ولا يريدونهم فبإمكانهم أن يستغلوا الليل للذهاب، ويقترح عليهم المرور والنجاة بأنفسهم، وأن بعضهم فعل ذلك، ويرى نجف آبادي أن هذه الرواية المتلقاة مسلماً من مسلمات الشيعة حتى ذكرها الطباطبائي في المهران تحالف صريح الكتب التاريخية الأخرى التي أكدت على عدم اتصال أحد من أصحاب الإمام الحسين عليه السلام عنه في عاشوراء<sup>(٦)</sup>.

ومثل هذه الرواية رواية أخرى ذكرها صاحب البحار ندلاً على أن الإمام الحسين قد بكى على جثمان والدته عليها السلام، وأن الكمن قد فتح ومدّت الزهراء عليها السلام يدها منه، إلى آخر القصة المروية التي يراها نجف آبادي أسطورية<sup>(٧)</sup>.

ب - كتاب المحكم والمتشابه: يذكر نجف آبادي أن كتاب المحكم والمتشابه المنسوب

١- المصدر نفسه: ٨٨.

٢- المصدر نفسه.

٣- المصدر نفسه.

٤- المصدر نفسه.

٥- المصدر نفسه: ٨٩ - ٩٠.

٦- المصدر نفسه: ٨٨ - ٨٩، ١٠٠.

٧- المصدر نفسه: ٩٠.

- خطأ - للسيد المرتضى، يحتوي على العديد من الروايات الموضوعة، وهو من تأليف محمد بن إبراهيم النعماني، الذي عرف كتبه فيما بعد بتفسير النعماني، وهو يشتمل على تفسيرات مزاجية للقرآن، كما ينص في رواياته على تحريف القرآن الكريم، والأنكى من ذلك أن الكتاب برمته صيغ على شكل حديث طويل نسب إلى الإمام علي عليه السلام، وقد ذكره صاحب البحار في المجلد الواحد والتسعين من بحاره، وقد احتوى سند الكتاب على راويتين كذابين حسب رأي نجف آبادي هما: البطائني علي بن أبي حمزة وولده الحسن<sup>(١)</sup>.

ويمرّز نجف آبادي فتاعته بوضع الكتاب على لسان أمير المؤمنين عليه السلام بأن فيه بحثاً حول الاجتهاد، والقياس، والعمل بالرأي، وهي ملغيات لم تظهر في الثقافة الإسلامية إلا في القرن الثاني الهجري، فكيف صدرت عن علي عليه السلام؟!<sup>(٢)</sup> وبينهم نجف آبادي مؤلف الكتاب - العماسي - بالمزاجة<sup>(٣)</sup>، ويذكر عيّنات مجمولة من هذا الكتاب، ويرأها خدمة ثلاثية للشيعة ومقدمهم عبر طريق حاطي<sup>(٤)</sup>.

## ٢ - وأما الحديثين فهما

أ - الحديث الذي ينص على أن: «أي إمام لا يعلم ما يصيبه وإلى ما يصير فليس ذلك بحجة لله على خلقه»<sup>(٥)</sup>، إذ يراء نجف آبادي ضعيف السند يعبد الله بن قاسم الحضرمي الكاذب، كما أنه معالمة للقرآن الذي يفصّل على: «قل ما كنت بسدّاء من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم»<sup>(٦)</sup> الأحقاف: ٩١.

ويعتقد نجف آبادي أن هذا النوع من الروايات قد انطلى حتى على بعض كبار العلماء، ويسمّي منهم: محمد حسن المظفر، وأحمد المهري، وعبد الصاحب المرتضوي، وعلي أكبر العناري، ومحمد تقي مصباح يزدي و... ميدياً تأسماً على نموذج أفكار الغلاة في الوسط الشيعي<sup>(٧)</sup>. وهذا الموضوع من الموضوعات التي أثار فيها نجف آبادي نفسه جدلاً واسعاً - كما أشرنا سابقاً - قبل انتصار الثورة الإسلامية.

ب - حديث الكساء، الذي يراء نجف آبادي من المستفيضات، غير أنه يرى أن

١ - المصدر نفسه: ٩٧.

٢ - المصدر نفسه: ٩٨.

٣ - المصدر نفسه: ٩٨ - ٩٩.

٤ - المصدر نفسه: ١٠٢ - ١١١.

٥ - الكشي، الكافي: ٢٥٨.

٦ - نجف آبادي، حديث هاي حيايي: ٩٠ - ٩١.

٧ - المصدر نفسه: ٩٢ - ٩٣.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

إحدى صيغه مجعولة، وبراها الصيغة التي رجت مؤجراً في الأوساط الشيعية، وأدرجت في مفاتيح الجنان للمحدث القمي، ورغم أن انقي لا يصحح هذه الرواية إلا أن غيره أدرجها في كتابه على أنها رواية صحيحة، رغم ركاكتها البلاغية، وغلوها المضموني<sup>(١)</sup>.

ويوافق نجف آبادي في هذا القول بعض العلماء المعاصرين منهم: العلامة السيد مرتضى العسكري فيما قاله أحياناً في مدينة قم على ما يلى، والعلامة السيد محمد حسين فضل الله<sup>(٢)</sup> و..

وهكذا، يركّز نجف آبادي على نقد المتن، ومعارضة القرآن، مقدماً إياه على صحة السند<sup>(٣)</sup>، ملاحظاً اختلافات النقل في رواية واحدة<sup>(٤)</sup>.

كانت هذه إطلالة عابرة على تجارب شيعية تنتمي إلى مدرسة تهذيب الحديث، اختلفت فيما بينها في الآليات والأولويات بعض الشيء، لكنها أجمعت على ضرورة تصفية الحديث والعذر من بعض كتبه، لا سيما مثل «بحار الأنوار».



١- المصدر نفسه، ٩٤ - ٩٦.

٢- راجع: فصل الله، النبوة ٢: ٥٥٧.

٣- نجف آبادي، حديث هاي حياتي: ٨٦، ١١٤، ١٢٨ - ٢٢٩.

٤- المصدر نفسه: ٢٦٤ - ٢٦٥.



## نقد السنة الحكيمة بأدوات تشييد السنة

### مشروع محمد جواد الإصطهاني، الإطار الأصولي

تختلف آليات النقد ومشاريعه فقد تنطلق من الأطر المعرفية التي تشترك مع المكر المستهدف نقداً وإبطالاً، وقد تختلف عنها، أي قد يكون النقد من الداخل، وربما جاء من الخارج، فعلى سبيل المثال، المشروع النقدي لحكمي راده، والبرقي، وقلمداران وأمثالهم، لا يستخدم طبيعة الأدوات المتعارضة في وسط المريق الآخر المستهدف بالنقد كما سيأتي، فظاهرة نقد المتن بهذا الشكل غير مألوفة ومصرقات النقد هذه غير متداولة، لهذا يمكن اعتبار مثل هذه المحاولات - إلى حد ما - محاولات نقدية مخارجة للموروث السائد، ولهذا لم نجد كثيراً من الاهتمام عند هذا الفريق باستحضار عيّنات من التراث تساند موقفه، لأنه خصيم لما أتانا به التراث في منهجيته وأنماط تفكيره.

أما مثل مشروع محمد أصف محمسي، فهو يبتلع - كما أشرنا من قبل - من خلفيات علم الرجال والدراية والجرح والتعديل، فلم يخرج من الإطار النظري المرسوم هناك، ولا عن الأدوات المعرفية المستخدمة، عدية ما في الأمر أن إصلاحاً داخلياً جرى معه من وجهة نظره ترك آثاراً في نقاط أخرى من داخل الموروث نفسه، فعندما يستخدم أصف محمسي أدوات علم الرجال ليثبت ضعف محمد بن سنان أو الطريق إلى كتاب حرب الإسناد فمن الطبيعي أن تترك نتائجه هذه أثراً في مناطق أخرى من الموروث، أي في العقه

٠٠٩

في هذا السياق، يقع مشروع آية الله السيد محمد جواد الموسوي الفيضاني المعاصر، حيث رفض السنة الحكيمة الظنية بل رفض كل دليل ظني في الدين، بيد أنه استخدم في رفضه هذا المناهج المتبعة عيناها في أصول العقه الشيعي، فقد تناول هذا الموضوع كما يتناوله الأصوليون تقريباً، فسرد أدلتهم دليلاً دليلاً، ثم ناقشها بمناقشات عديدة، ورغم خروجه عن هذا السياق أحياناً بيد أن الصيغة العامة التي حكمت مشروعه كانت كذلك بالتأكيد، ومن ثم فالمارق بينه وبين أصف محمسي أن الأخير نقد السنة من

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

منطلقات رجالية، أما الإصمفهاني فنقدتها من منطلقات أصول الفقه، إضافة إلى أن الإصمفهاني وإن دعا لتطهير كتب الحديث لكن جهده لم يتركز ميدانياً على ذلك، بقدر تركّزه على إبطال المصادر المعرفية الموجبة للاعتماد على كتب الحديث، وهي المستكثة في مباحث الحجج والظنون من علم الأصول.

ولد الموسوي الإصمفهاني عام ١٩٠٦م، وحصل علومه الحوزوية على يد أساتذة معروفين، حتى حاز درجة الاجتهاد من أستاذه محمد رضا النجفي صاحب كتاب «وقاية الأذهان»<sup>(١)</sup>، وقد حفظ في شبابه عشرات آلاف الروايات كما يقول<sup>(٢)</sup>، إلا أن منهجه الدعوي كان يقوم على الاستدلال بالكتاب والسنة والأدلة العقلية، معارياً للإسرائيليات والبدع وأخبار الفلاة والمبدعين والمضمرين عند المذهب الإمامي، ولهذا ركّز جهوده على مواجهة الأخبار المنحولة والمريضة من وجهة نظره<sup>(٣)</sup>.

## دوافع نقد السنة للظنية عند الموسوي الإصمفهاني

وثمة دوافع تدعو لما أنها ساهمت في حث الإصمفهاني على فعله هذا أبرزها.

**الدافع الأول:** اعتقد الموسوي الإصمفهاني - حارماً - رسالة ضرورية يُطالب بها عالم الدين اليوم، قال: إنه - أي الإصمفهاني - عمل على تحميلها على الدوام، ومصموم هذه الرسالة يتلخص في تصفية الكذابين مما عُدَّ به جحيم الرمن من البدع والعراصات، وتشبيد المذهب الإمامي على العقل، والقرآن، والسنة المتواترة أو المحفوظة بالقرائن المعيدة لليقين بالصدور، وعبر ذلك تغيير النصوص الحديثية غُثَّها عن سميتها، بحيث ترصع بذلك الملاحظات والإشكالات والملاحظات المسحونة على هذا المذهب<sup>(٤)</sup>.

ويتحدث الإصمفهاني عن حملات التشويه والمضايقة التي تمرّص لها على الدوام، نظراً لمشروعه هذا من جهة، ولدعوته لإقامة صلاة الجمعة أيام الشاء قبل حوالي السبعين عاماً تقريباً، من جهة أخرى، حيث تمرّص لعصب محرّمي هذه الصلاة آنذاك، كونها خاصة بالإمام المعصوم عليه السلام وفق رأيهم<sup>(٥)</sup>.

١- انظر الإجارة التي نالها في الاجتهاد في كتاب بيرامون ظل فقه للموسوي الإصمفهاني، الصفحة الأولى والثانية والثالثة (غير مرقمة).

٢- المصدر نفسه: هب.

٣- المصدر نفسه: يد - ٤٤.

٤- المصدر نفسه: ٤٤، كو، ٥٥٢، ٥٩٢ - ٥٩٣.

٥- المصدر نفسه: ٤٤، يو - بط، ٥٥٢؛ وراجع حول العلاقات بين أنصاره وحشومه في مدينة إصفهان، رسول جعفریان، جريان ها و مسازمان ها، ٢٦٤ - ٣٦٦، ويرى جعفریان أن أنصاره كان لهم - بقيادة مهدي الهاشمي الذي أعدم قبل وفاة الإمام الخميني، وكان الحكم عليه سبباً في عزل آية الله منتظري - دور في احتيال آية الله شمس آبادي.

إن الموسوي الإصفهاني في موقفه هذا ينطلق - وفق رأيه - من أن الروايات الموضوعية والضعيفة هي التي كوّنت ثقافة في المجتمع الإسلامي كانت مسؤولة عن انهيار حال المسلمين<sup>(١)</sup>، من هنا، فهو يرفض بشدة ترويج هذه الأحاديث عبر وسائل الاتصال الديني الجماهيري كالمنبر و...<sup>(٢)</sup>، فبذا لم يتمكن العلماء - وهي وظيفتهم - من تقويم الأحاديث وفق العقل، والكتاب، والسنة المؤكدة، ثم حذف الموضوع والمذسوس، فلا أقل من أن واجبهم عدم ترويج تلك النصوص العديثة ومصادرها، ولا تحقيقها وتصحيحها وإحيائها و...<sup>(٣)</sup>، إن المطلوب من الفقهاء - عنده - أن لا يولوا المديح والثناء لهم أهمية وقيمة، بل يهتموا بكشف الحقيقة وأجلاتها للناس والجميع<sup>(٤)</sup>، ولذلك يحمل الإصفهاني علماء الدين - الشيعة والسنة - مسؤولية البدع والخرافات السائدة في المجتمع الإسلامي، ذلك أنهم إما روجوها وإما سكتوا عنها، دون أن يتصدى أحد منهم لمحاربتها<sup>(٥)</sup>.

الدافع الثاني: الذي حدث الإصفهاني عن طرح رؤاه في هذا المجال، كان الوحدة الإسلامية، فقد آله كثيراً - كما يقول - تجاهل المسلمين آيات الوحدة والائتلاف<sup>(٦)</sup>، معتبراً أن الوحدة الإسلامية كانت أهم هدف له، يحثكم من شدة أهميتها كان يبطل أي مقولة تخالفها أو على الأقل يحصنها للمحصر والتمحيص<sup>(٧)</sup>، ولعله من هذا المنطلق رفض الإصفهاني بشدة ما جاء في بعض الروايات الشعبية من الأخذ عند تعارض الأحاديث بما حالف أهل السنة، وقد جاء أيضاً أن الرشد في خلافتهم، إذ اعتبر أن معيار أخذ الحديث ورفضه مطابقته للواقع وعدمها لا غير، فهذا المبدأ مرعوض إطلاقاً، إذ في روايات السنة ما هو مطابق للحقيقة، وعلى أبعد تقدير يقصد بهذه الروايات - عنده - طرح آرائهم المخالفة للحق، كذلك الآتية من القياس والاستحسان وأمثالهما<sup>(٨)</sup>، إن قاعدة «خذ ما خالف العامة» من أكبر اشتباهات الفقهاء عنده للسبب نفسه، لذا لا يجدر التمويل عليها<sup>(٩)</sup>.

١- محمد جواد الموسوي الإصفهاني، فقه استدلالی در مسائل خلافتی: ٥٨٨.

٢- المصدر نفسه: ٥٨٣.

٣- المصدر نفسه: ٥٠٦ - ٥٠٧.

٤- المصدر نفسه: ٥٠٨ - ٥٠٩.

٥- الموسوي الإصفهاني، پیرامون ظن فقیه: ١٠٩.

٦- المصدر نفسه: كج.

٧- المصدر نفسه: بطه، كه، وراجع مقدمة: فقه استدلالی.

٨- پیرامون ظن فقیه: ٩٢ - ٩٣، وفقه استدلالی: ٥٢٠.

٩- فقه استدلالی: ١٢٠.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

إن معاوية بن أبي سفيان هو مفرق الأمة عند الإصفهاني<sup>(١)</sup>، ومع الأسف فقد تبعه أكثر المسلمين في ذلك.

وفي سياق دفاعه عن مبدأ الوحدة الإسلامية، الذي يصرده بحثاً خاصاً، يحمله فيه من القواعد الفقهية الكلية، شبه قاعدة لاضرر، مستدلاً على ذلك بجملة أدلة<sup>(٢)</sup>. ينتقد الإصفهاني مقبولة عمر بن حنظلة الشهيرة<sup>(٣)</sup>، التي عدت من أبرز أدلة بحوث القضاء، وولاية الفقيه، وتعارض الأحاديث في الفقه وأصوله، ويسجل عليها سلسلة طويلة من الملاحظات المندية بل والمنتية، مستنجاً لا ضعف مندها فحسب، كما قال به أمثال السيد الخوئي<sup>(٤)</sup>، بل كونها في غاية الضعف. وأن السبب في شيوعها بين المتأخرين من العلماء والخطباء هو اشتغالها على إحراج أهل السنة عن دائرة الإسلام، والأحد بما حالهم<sup>(٥)</sup>.

الدافع الثالث: هجران النص القرآني بين المسلمين<sup>(٦)</sup>. ذلك النص الذي يراه الإصفهاني معيار المعايير الدينية<sup>(٧)</sup>. وتجده حاصراً بقوة في مختلف مؤلفاته ومصنفاته. إن هذا النص قد جمّد - مع الأسف - لصالح أقوال الفقهاء والأخبار الصغيرة<sup>(٨)</sup>. والمحتمل قوياً أن الإصفهاني كان متأثر في مشروعته هذا بأسناده الذي قال إنه لارمه أربعين سنة، وهو آية الله أعما وجههم أرباب<sup>(٩)</sup>، حيث كانت للأخير آراء فقهية عديدة مخالفة لمشهور العلماء، مثل رفض الترخيم للرأي مطلقاً حتى المحض، ورفض حكم قتل المرتد<sup>(١٠)</sup>، والقول بأن الخمس كله للسادة، ولا يؤخذ إلا الفاضل عنهم<sup>(١١)</sup>... وقد رفض

١- المصدر نفسه: ٤٨٠ - ٤٨٢.

٢- الإصفهاني، فقه استدلالی: ٢٥ - ٢٧.

٣- البحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧ - ١٠٦ - ١٠٧ كتاب لقضاء، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، ج ١.

٤- الخوئي، التتبع، مباحث الاجتهاد والتقليد ١١٢ - ١١٤، ولا يؤمن بأن الأصحاب تلقوا هذه الرواية بالقبول، وإن قال بذلك في مصباح الأصول ١٠٩ - ١١٠، رغم إقراره هناك أيضاً بالضعف السفدي.

٥- الإصفهاني، فقه استدلالی: ٥١٦ - ٥٥٨.

٦- الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: كج.

٧- المصدر نفسه: كه.

٨- الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ١١٨.

٩- الإصفهاني، آية الله حاج آغا رحيم أرباب، مجلة مسجد، العدد ٢٥، ١٩٩٦ م، ٩١، والمقال دراسة عن حياة رحيم أرباب من صفحة ٩٠ إلى ٩٧.

١٠- المصدر نفسه: ٩١.

١١- المصدر نفسه: ٩٢.

رحيم أرياب، فيما يخبرنا به الإصفهاني نفسه، أخبار الأحاد مطلقاً علماً وعملاً<sup>(١)</sup>، كما اعتبر أكثر مباحث علم أصول الفقه أصولية<sup>(٢)</sup>، رافضاً اعتماد باب العلم بالشرعية في عصرنا حتى تلجأ إلى الظنون<sup>(٣)</sup>.

### نقد نظرية الظن وأخبار الأحاد في الاجتهاد الديني

يركز الموسوي الإصفهاني جهوده العلمية التي تتناول موضوع السنة عبر المدخل الأصولي: الظن، فقد حاز موضوع الظن في أصول الفقه الإسلامي الشيعي والعنفي على أهمية كبيرة، وكتبت فيه دراسات طويلة وصحمة، ومن هذه النقطة بالذات ينطلق الإصفهاني لإعادة تكوين مفهوم الاجتهاد ومصادره، وعبر ذلك إعادة قراءة السنة المحكية.

يعتقد الإصفهاني أن الظن والشك والوهم مقولات خارجة عن دائرة الدين، والداخل فيه العلم واليقين فقط<sup>(٤)</sup>، والأحكام - معرفة وعملاً - لا تقوم عنده سوى على العلم<sup>(٥)</sup>، وأهم ما فرق المسلمين تحت الفتاوى الذي انبثق من إعطاء العجبة لظنون الفقهاء، إن هدف الإصفهاني جعل العلم معياراً<sup>(٦)</sup> فحسب.

وفي تحليله للتطور التاريخي لمقولة الظن في الفكر الإسلامي، يذهب الإصفهاني إلى أنها عرفت أولاً في الأوساط السنية عصر الصحابة، سيما عهد معاوية بن أبي سفيان، وكان أول من عمل بأخبار الأحاد أبي بكر في قصة فهدك وارث الفتي<sup>(٧)</sup>، وأنها سرت في نظرية خبر الواحد إلى الشيعة عصر أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ)، وإن كان لها وجود معروف وباهت قبله<sup>(٨)</sup>، حتى وصل الحال إلى المتأخرين، حيث ذهب أغلبهم إلى اعتماد باب العلم، وهي الخطوة التي جاءت على طريق اختلاف المسلمين، مما ألباهم نهاية إلى اتباع أخبار الأحاد<sup>(٩)</sup>.

لكن لماذا اتبعت الأمة ظنون الفقهاء؟ ولماذا لم تواصل مسيرة العلم واليقين؟

١- المصدر نفسه: ٩١، ٩٢.

٢- المصدر نفسه: ٩٢.

٣- المصدر نفسه: ٩٢.

٤- الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ٢.

٥- الإصفهاني، فقه استدلاكي: ١٩٢.

٦- الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ٦٠.

٧- المصدر نفسه: ١٠٧.

٨- المصدر نفسه: ٣، ٥، ٦.

٩- المصدر نفسه: ٤ - ٥.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

سؤال جاد وأساسي يطرحه الإصفهاني، ويجب عنه من وجه نظره أيضاً، مختصاً له الفصل الخامس من كتابه: حول ظن العقبة<sup>(١)</sup> والجواب عنده يتمثل في أمرين اثنين هما:

أولاً: عمل الصحابة وخلفاء المسلمين بالظن، كما ألمح أنما، وقد سار على نهجهم أهل السنة، ثم لما رأى الشيعة كثرة الفروع والتفاصيل التي احتواها الفكر السنّي، سيما على صعيد العقيدة الإسلامي، شعروا بشيء من الإحباط، فسموا لمواكبة تطوّر البحث الفقهي عند أهل السنة، مما ساقهم إلى اعتماد أخبار الآحاد، وكان أول من فعل ذلك الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، ثم تبعه من جاء بعده<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: فعلة الفقهاء عن تمامية الكتاب الكريم والسنة القطعية، ذلك أنهم طنوا أن الموضوعات التي تمنى الشارع سبحانه وتعالى هي تلك التفرعات التي ابتدعوها، والعال أن الكثير من مسائل العقيدة السنّي والشيعة اليوم لا هائدة منه لا مادياً ولا معنوياً، ولذلك لم يعشروا على مستند له في الكتاب العزيز<sup>(٣)</sup>، من هنا كانت مئات الكتب الأصولية بلا نفع، بل مضجرة للوقت<sup>(٤)</sup>، إن اهتمام الفقهاء المسلمين بموضوعات بالغة الكثرة في العقيدة هو الذي أدى بهم إلى ما وصلوا إليه اليوم، ذلك أنهم لم يحدوا لهذه الفروع العثرية التي كانوا يبحثون عن جواب لها في مصادر التشريع، لم يحدوا لها جواباً، مما ألحاهم إلى مثل الإجماع، والقياس، والشهرة، والمصالح المرسلة، وأخبار الآحاد و، مما يوجب الاختلاف، ولا يحتوي سوى الباطل والانحراف<sup>(٥)</sup>.

## أدلة مرجعية العلم ورفض الظن

القرآن مشعور وملّي بالنصوص الدالة على مرجعية العلم ورفض اتباع الظنون مطلقاً، هذه هي الخلاصة التي يريد أن يوصلها الموسوي الإصفهاني إلى قرائه، ولنسوف تنفعه جيداً في مواجهة أدلة مثبتة حجية خبر الواحد أما كيف كان القرآن صارخاً برفض الظن واتباع العلم؟ فجواب الإصفهاني كما يلي:

١ - القرآن منع عن الظن وأمر باتباع العلم ونهى عن قول غير العلم في مواضع

١- المصدر نفسه: ١٠٨ - ١٢٢.

٢- المصدر نفسه، ١٠٩ - ١١٢.

٣- المصدر نفسه: ١١٥ - ١١٨.

٤- المصدر نفسه، ١٢٠.

٥- الإصفهاني، فقه استدلالی: ١٩٥ - ١٩٦.

عديدة، كالأنعام: ١١٦، ١٤٨، ويونس: ٢٦، وص: ٢٧، والذاريات: ١٠، والنساء: ١٥٧، والنجم: ٢٣، ٢٨، والجن: ٢٤، والبقرة: ٧٨، ولرحرف: ٢٣، إلى جانب بعض الروايات أيضاً<sup>(١)</sup>.

٢ - القرآن ينصّ في خمسة وأربعين موضعاً على أنّ أحكام الدين مبنية على العلم والدليل مثل: النساء: ١١٣، والأنعام: ٩١، والبقرة: ٨٠، ١٥١، ١٦٩، والأعراف: ٢٨، ٣٣، ويونس: ٦٨، ٨٩، والنحل: ٤٣، والأنبياء: ٧، وآل عمران: ٦٦، والحج: ٥٤، والمائدة: ٥، وإبراهيم: ٥٢، والزمر: ٩، والجن: ١٨، و...<sup>(٢)</sup>.

٣ - القرآن يطالب بالبرهان لأيّ ادعاء في خمسة مواضع منها: البقرة: ١١١، والقصص: ٧٥، و...<sup>(٣)</sup>.

٤ - السلطان في القرآن الكريم يعني البرهان، وقد جاء في خمسة مواضع منها: الكهف: ١٥، و...<sup>(٤)</sup>.

٥ - القرآن يطالب بالعجة، وتعني البرهان، في موضعين هما: الأنعام: ١٤٩، والنساء: ١٦٥، و...<sup>(٥)</sup>.

٦ - القرآن يطرح البيان، ويعني العلم المساوي للبرهان، والظن على خلافه، وذلك في ٢١ موضعاً، منها: الحديد: ١٧، والمائدة: ١٩، و...<sup>(٦)</sup>.

٧ - آيات المصل والتفصيل تعني العلم وتخالف الظن، جاء ذلك في ١٣ موضعاً، منها: يوسف: ١١١، والطارق: ١٣، و...<sup>(٧)</sup>.

٨ - كلّ آيات البينة والبيان تحالف العلم، وقد جاءت في ١١ موضعاً منها: النور: ٣٤، والأنفال: ١٣، و...<sup>(٨)</sup>.

٩ - الظن يخالف كون القرآن مبيناً، وقد جاء هذا الوصف للقرآن في سبعة مواضع، منها: يونس: ٦٩، والأحقاف: ٩، و...<sup>(٩)</sup>.

١٠ - القرآن يصرّ على أنّ الدين هو الحق، والحقّ لغةً يعني الموجود الثابت، واليقين

١ - الإصحاحي، يبرامون ظنّ حقيقته: ٧ - ١٠، ٨٢ - ٨٨.

٢ - المصدر نفسه: ١٢ - ١٧.

٣ - المصدر نفسه: ١٧ - ١٨.

٤ - المصدر نفسه: ١٨ - ١٩.

٥ - المصدر نفسه: ١٩ - ٢٠.

٦ - المصدر نفسه: ٢٠ - ٢٢.

٧ - المصدر نفسه: ٢٢ - ٢٤.

٨ - المصدر نفسه: ٢٤ - ٢٥.

٩ - المصدر نفسه: ٢٥ - ٢٦.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

و... وقد جاء وصف القرآن نفسه بذلك في خمسين موضعاً منه، منها: الرعد: ١، وهود: ١٧ و... (١)

١١ - النبي ﷺ - ينص القرآن - مبّلع في ١٣ آية، والتبليغ يساوق اليقين، والألم يعمل بدوره (٢)

١٢ - القرآن يشهد على بقاء الإسلام في موضعين منه، وحجية الظن تعني استبدال الإسلام بظنون الفقهاء (٣)

١٣ - القرآن ينصّ على كمال الدين وتماحه، والظن يعاير ذلك (٤)

١٤ - الظنّ يضادّ الهداية، التي تعني إراءة الطريق، والقرآن ينصّ عليها في ٢٠ موضعاً، منها: الليل: ١٢، والإنسان: ٢، و... (٥)

١٥ - القرآن نصّ على الحكمة التي تعني الصواب و تعلم دون الظن في ١٢ موضعاً، منها: آل عمران: ١٦٤، والجمعة: ٢ و... (٦)

١٦ - القرآن ينصّ على انحصار الحكم بالله، سبحانه في ثلاثة مواضع، منها: الشورى: ١٠، والأنعام: ٥٧ و... والظنّ يحالف هذا الانحصار (٧)، بل القول بحجية الظنّ توجب جعل الشريك لله سبحانه في الحكم والتشريع (٨)

١٧ - القرآن يتحدث عن النور في ثمانية مواضع، منها: إبراهيم: ١، وهماطر: ٢٠ و... والنور يعني العلم، لا الظنّ ولا الوهم، إذ النور هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره (٩)

١٨ - القرآن ينصّ على النهي عن تحريم الحلال، وتحليل الحرام، والعمل بالظنّ يعضي إلى ذلك (١٠). وهذه المكرة هي الشبهة المعروفة في أصول الفقه بشبهة ابن قتيبة الرازي، التي أشربا إليها سابقاً، ولمّعه لأجلها حكم الإصمعيّ بأنّ العقل لا يجيز اتباع غير العلم (١١)

١- المصدر نفسه: ٢٦ - ٢٠

٢- المصدر نفسه: ٢٠ - ٢٢

٣- المصدر نفسه: ٢٢ - ٢٥

٤- المصدر نفسه: ٢٥

٥- المصدر نفسه: ٢٦ - ٢٨

٦- المصدر نفسه: ٢٩ - ٤١

٧- المصدر نفسه: ٤٦ - ٤٧

٨- المصدر نفسه: ٢٦

٩- المصدر نفسه: ٤٧ - ٤٨

١٠- المصدر نفسه: ٤٨ - ٥٠

١١- المصدر نفسه: ١٢٧



١٩ - الآيات المتحدثة عن الفقه في القرآن كلها تعني العلم وتنافي الظن، وهي ثمانية آيات، منها: العشر: ١٢، والمنافقون: ٢ و...<sup>(١)</sup>

٢٠ - الظن مضاد للبصيرة الواردة في القرآن في سبعة مواضع، منها: القصص: ٤٢، والجملة: ٢٠ و...<sup>(٢)</sup>

٢١ - النص القرآني ينصّ على أنّه صدق، والظن يخالف الصدق<sup>(٣)</sup>.

٢٢ - القرآن ينهى عن الافتراء على الله سبحانه، والعمل بالظن افتراء عليه<sup>(٤)</sup>.

وإذا كانت الكثير من الأدلة التي يسوقها الإصفهاني قابلة للمناقشة، فإنّ ما يريد هو تأكيد أن القرآن الكريم لم يتحدث سوى عن مرجعية واحدة هي اليقين، ولو كان الظن حجة - كما هو الحال اليوم حيث أغلب الفقه ظنون كما يصرحون - لكان يجدر الإتيان على ذكره في القرآن الكريم.

### الإصفهاني ونقد نظرية خبر الواحد

لا يقتصر الموسوي الإصفهاني على نقد نظرية الظن من حيث المبدأ والقاعدة العامة، بل يتناول أبرر مفرداتها الموحدة في الفكر الإسلامي، فيحصرّ الفصل التاسع من كتاب: حول ظن الفقيه، لردّ نظرية القياس<sup>(٥)</sup>، كما يخصص بحثاً مخصصاً لردّ نظرية حجية مطلق الظن المبنية على الاستدلال وغيره<sup>(٦)</sup>.

إلا أنّ جلّ بحثه مركّز على نظرية حجة خبر الواحد، إذ لا يرى فرقاً بينه وبين القياس، فلماذا حملها على الثاني فيما أخذنا بالأول؟<sup>(٧)</sup>

وفي تصوّره التاريخي، يرى الإصفهاني أن مشهور الشيعة ما كانوا إلى عهد المرتضى هاتئين بخبر الواحد<sup>(٨)</sup>، بل المحقق الحليّ عنده قائل بنفي الأحاد أيضاً<sup>(٩)</sup>، والطوسي كلماته متناقضة، من هنا لا يرى إجماعاً على حصر الواحد، بل لو انعقد الإجماع عنده لم

١ - المصدر نفسه، ٦٠ - ٦٢.

٢ - المصدر نفسه: ٦٢ - ٦٥.

٣ - المصدر نفسه: ٦٥ - ٦٦.

٤ - المصدر نفسه، ٦٦ - ٦٨.

٥ - المصدر نفسه: ٤٤٢ - ٤٦٨.

٦ - المصدر نفسه: ٥٢٢ - ٥٤٠، سيما: ٥٢٥ - ٥٤٠.

٧ - المصدر نفسه: ١٢٢؛ وراجع موقفه من أخبار الأحاد في مقالاته السابقة حول أستاذة رحيم أرباب في مجلة مسجد: ٩٢.

٨ - الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ١٢٩.

٩ - المصدر نفسه: ٣٤٨ - ٣٦٤.

يكن حجة، لأن المسألة عقلية، لا يعول فيها على إجماع<sup>(١)</sup>.

وقد خصص الإصفهاني بحثاً مطوّلاً لمناقشة كلمات الشيخ البهائي والمحقق الكاظمي في أخبار الأحاد<sup>(٢)</sup>، كما كان له وقته طويلة جداً مع الشيخ الأنصاري<sup>(٣)</sup>. ناقشه فيها على صعيد الأدلة بتعامها دليلاً<sup>(٤)</sup>.

ولسنا هنا، بصدد استعراض مناقضاته، وإنما نسلط الضوء فقط على مناقضته لما صار يعدّ اليوم أهمّ دليل على الإطلاق لإثبات حجية خبر الواحد، حتى لا تكاد تجد - إلا قليلاً كما ذكرنا سابقاً - مناقضاً فيه، أمّا بقية الأدلة، فقد تمرّصت لأخذ وردّ، وهذا الدليل هو السيرة بقسميها المتشرعي والعقلائي.

أ - أما السيرة المتشرعية، وسيرة المسلمين على العمل بأخبار الأحاد، فيجيب عنها الموسوي الإصفهاني بجوابين:

الأول: إنها سيرة عوام، فلا يؤخذ بها.

الثاني: إن قيام سيرة المسلمين إنما نجا على حالة حصول العلم من إخبار الثقة. ولسنا نحرز عملهم بخبره حتى مع عدم حصول جادة العلم ونفي الخلاف<sup>(٥)</sup> والذي يبدو أنّ مراد الإصفهاني من العلم اليقيني لا الظن القوي، كما حاول تفسيره الشيخ الأنصاري، ومن هنا يرفض مركّب الظن الاطمئنان، إذ الاطمئنان ليس ظناً<sup>(٦)</sup>.  
ب - وأمّا السيرة العقلانية، وهي الأهم عند الأصوليين، فمناقضتها الإصفهاني بمناقضتين:

إحداهما: إن المتيقّن من هذه السيرة عمل العقلاء بأخبار الأحاد، حيث تقوم إلى جانبها قرائن تشهد على صدقها، توجب العلم بمصمونها، بمعنى أنّهم ينمون احتمال الخلاف، وإلاّ لو التفتوا إليه لم يعملوا بخبر الواحد<sup>(٧)</sup>.

ثانيهما: لو سلّمنا انعقاد السيرة العقلانية على العمل بأخبار الأحاد، لأجبنا بأن الشارع سبحانه قد ردع عنها، بالآيات والروايات.

وقد حاول بعض الأصوليون رفع هذه المشكلة الثانية عبر القول بضرورة تقاسب

١- المصدر نفسه: ١٤٠.

٢- المصدر نفسه: ١٢٥ - ١٦٧.

٣- المصدر نفسه: ٣.

٤- المصدر نفسه: ١٧٢ - ٤٤٠.

٥- المصدر نفسه: ٢٦٦ - ٣٦٨.

٦- المصدر نفسه: ٢٦٨ - ٢٧١.

٧- المصدر نفسه: ٣٧٥ - ٣٧٦.

الردع مع الظاهرة المردوع عنها، كما أشرنا سابقاً عند الحديث عن تطوير الشهيد الصدر لنظرية السيرة واستخداماتها، إلا أن الإصفهاني، مع قبوله بهذا المبدأ، يؤكد أن حجم الردع كان مناسباً، وهنا يستعين الإصفهاني بتلك الطوائف الاثني والعشرين من آيات القرآن التي اعتبرها متكاتفاً مع تأسيس مبدأ العلم ورفض الظن، تحوي في طياتها أكثر من مائة آية، وهذا كافٍ في الردع عن العمل بظنون<sup>(١)</sup>.

إن حجم الإحضار الذي مارسه الإصفهاني للنص القرآني، كتأكيد لقاعدة اليقين، ورفض لمنطق الظن من جهة، ومناقشته بجرأة مبدأ السيرة بشقيها المتشرع والعقلائي، هما أهم خطوة من داخل علم أصول الفقه الشيعي خطاهما الإصفهاني، مهما كان تقويمنا لصوابية خطوته، إلى جانب خطوته الأخرى في استحصار أدلة أهل السنة على إثبات حجية الخبر الواحد، وكلمات المضدي، ونفخر الرأي و.. ثم مناقشتها، لإثبات عدم جدوى أيٍّ منها<sup>(٢)</sup>.

### الإصفهاني ومنهج تقويم الأحاديث

لكن محمد جواد الموسوي الإصفهاني رغم إسقاطه حجبة كل ظن بما فيه الإجماع وأخبار الأحاد والشهوات، إلا أنه من الناحية المبدئية لم يقتصد بأن تمام الروايات الموجودة في المصادر الحديثية هي أخبار آحاد، بل اعتقد بأن أكثرها مؤيد بالعقل، والقرآن، والسنة القطعية، وبعضها مؤيد بالأصول المستمدة كأصل البراءة و.. وبعضها متواتر معنوياً، وهذا ما لا نقاش - عنده - في الأحاد به والاعتماد عليه<sup>(٣)</sup>، إلى جانب الخبر الواحد المجهوف بالقرينة القطعية، وهو ما يجوز العمل به بلا خلاف<sup>(٤)</sup>، ويبقى قسم من الأحاديث مما فيه تعارض واحتلاف، هو الموجب للسراع، والعلة للقول بالانسداد، وقد توهم العلماء - عند الإصفهاني - أن الاستثناء عن هذا القسم يوجب انهزام الدين وتلاشيته، وهم على خطأ في ذلك<sup>(٥)</sup>.

وإذا كان هذا هو تقسيم الأحاديث عند الإصفهاني، فمن الطبيعي أن يختلف معيار تقويم الحديث عنده، فيتحوّل من نقد السند إلى نقد المتن، ولهذا يرى أن تصحيح الحديث على أساس الرواة كان اشتباهاً وقع فيه لعلماء، إذ لم يرَ علماء الرجال الرواة ولم

١- المصدر نفسه: ٣٧٦ - ٣٧٧.

٢- المصدر نفسه: ٤٦٩ - ٤٨٠.

٣- المصدر نفسه: ٧٦، ٧٧، ١٢٤.

٤- المصدر نفسه: ١٢١ - ١٢٢، وراجع له أيضاً: فقه استدلالی: ٥٨٢.

٥- الإصفهاني، يرامون ظن فقيه: ٧٧ - ٧٨.

بما يشوههم حتى يخبرونا عن وثافتهم، إنما وصلت إليهم أخبارهم عبر تعاقب الأجيال<sup>(١)</sup>، وهي الإشكالية التي سبق أن لاحظناها عند المستشرقين وبعض رجال أهل السنة في العالم العربي.

وعليه، لا يصح الاعتماد على كتب الرجال، بل ينبغي البحث عن سبيل آخر، وهو - عند الإصفهاني - العرض على الكتاب ثم العقل، الذي هو حجة الله وصاحب الأحكام اليقينية، ثم الأصول المسلمة، ثم السنة القصصية<sup>(٢)</sup>، وهذا هو الحل الوحيد حتى لمواجهة ظاهرة التعارض في الأحاديث<sup>(٣)</sup>، ووفقها يؤحد بالحديث حتى لو كان راويه ضعيفاً، أو يطرح حتى لو كان الراوي ثقة<sup>(٤)</sup>.

### مصادر الحديث وظاهرة الوضع

لكن الموسوي الإصفهاني لا يخصي ملاحظاته على كتب الحديث، إذ يمتدح بأن الدسّ والجمل قد حصلوا أولاً في الأوساط السنية مع اليهود ومعاوية<sup>(٥)</sup>، ثم انتقل منه إلى الشيعة، ورغم أن أئمة أهل البيت عليهم السلام قد بذلوا جهوداً مضنية لمواجهة هذه الظاهرة، إلا أن النصوص المحمولة بقيت قائمة في بطون مصادر الحديث، مع الاعتقاد أيضاً بأن علماء المسلمين - من الشيعة والسنة - قد قاموا بمحاولات جادة لتسمية الحديث، لكن الوضع لم يثنه كلياً، بل ظلت الكتب المشحونة بالوضع والدسّ متداولة حتى بين أوساط عموم الناس<sup>(٦)</sup>.

والذي يلاحظ عند الإصفهاني أن روايات الكرامات والمعجزات ملئت بالخرافة أو الفلوّ في الدين، وقد وضمت بعض الأحاديث المكذوبة من قبل اليهود والمنافقين، والذي حصل أن البسطاء تلقوا هذه الروايات بثقة، وعملوا عمّا فيها من هدم الدين والعلم فيه، ويرى الإصفهاني - مكملاً وجهة نظره - أن أكثر روايات الوضع ترجع للمستحبات كالأدعية والزيارات والعبادات المستحبة وثوابها<sup>(٧)</sup>.

ولا تقف انتقادات الإصفهاني عند حدّ الحدّ، بل يرى أن مصنّفي الحديث الكبار،

١- الإصفهاني، فقه استدلالی: ١٦٩ - ١٧٠.

٢- المصدر نفسه: ١٧٠، ٥٨٢، وانظر له: بهرامون ظنّ فقيه: ٥٠ - ٥٢، ٨٨ - ٩٧، ٩٨ - ١٠٠.

٣- الإصفهاني، فقه استدلالی: ١٢٥.

٤- المصدر نفسه: ٥٨٣.

٥- حول معاوية انظر: فقه استدلالی: ١٧٦ - ١٨٢، ٥٧٨.

٦- الإصفهاني، بهرامون ظنّ فقيه: كد - كه.

٧- المصدر نفسه: ٧٦ - ٧٧.

ومع تعهدهم بعدم الرواية عن الكذابين، وما حارب الواقع والدين، سيطروا في مصنفاتهم روايات كثيرة مليئة بالغلو والانحراف، لقد تعامل هؤلاء العلماء - عند الإصفهاني - وأكملوا هذا الموضوع الهام، ولو أنهم كانوا محققين عملاً وبقا أحاديث توزوا الأمور، وعرضوا ما بأيديهم على الكتاب، والعقل، والنقد المنطقي، ولما اعتمدوا في التوثيق على قول فلان أو فلان<sup>(١)</sup>.

ومن هذا الإهمال الذي حصل، يرى الإصفهاني أن كتب الشيعة والسنة معاً معلومة من الأخبار المجهولة<sup>(٢)</sup>، حتى جمل كثرة الروايات المتعارضة في وسائل الشيعة، دليلاً على كثرة الوضع فيه<sup>(٣)</sup>، وأن مثل أبي هريرة الوصاع قد استطاع النمود إلى مصادر الحديث، لذا يطالب أهل السنة باتخاذ موقف تجاه أمثاله، كما يطالب الشيعة<sup>(٤)</sup>.

ولأن الإصفهاني يرى أكثر أحوار الوضع في مجال المستحبات، يرفض بشدة الروايات التي تعطي ثواباً عظيماً على عمل بسيط<sup>(٥)</sup>، كما يرفض أخبار قاعدة التسامح رفضاً شديداً<sup>(٦)</sup>، ويُعزِد لهذه القاعدة رسالة خاصة<sup>(٧)</sup>، كما يعتبر تفسير الإمام العسكري عليه السلام مَجْمُولاً<sup>(٨)</sup>.

### الإصفهاني وتجربة الفقه الموسوي على رفض أخبار الأحكام أصولياً

لم يعم الإصفهاني عند حدود النقد النظري لقولة حجة بعض الظنن بما فيها أخبار الأحكام، بل تعداها لممارسة فقهية، تمثلت في أبحاث فقهية له، ثم رسالة عملية للتعليم، ولكي نطل على مشهد الفقه الشيعي، وسط نظرية بطلان الظن، تحذر الإشارة سريماً إلى بعض النتائج الفقهية التي خرج بها الموسوي الإصفهاني، لتعرف تأثيرات نظرياته الأصولية في علم الفقه، الذي هو الميدان التطبيقي لقولات الظن والعلم.

بدايةً، يفاجئنا الموسوي الإصفهاني في ميدان الفقه بقضايا ثلاث،

الأولى: لا تحصل أهداف الدين، من تهذيب النفس وإصلاح العمل، عبر اتباع

الظن.

١- الإصفهاني، فقه استدلاكي، ١٦٧ - ١٦٨.

٢- المصدر نفسه: ٦٨٥.

٣- المصدر نفسه: ٥٨٢.

٤- المصدر نفسه، ١٨٢ - ٥٠٥.

٥- المصدر نفسه: ٥٨٠ - ٥٨٢، ٥٨٢ - ٥٨١.

٦- المصدر نفسه: ٥٥٩ - ٦٠٠.

٧- الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ٧٧، ٥٥٨ - ٥٦٠.

٨- المصدر نفسه: ٥٦٢ - ٥٦٦؛ وفقه استدلاكي: ٥٦٨.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

**الثانية:** إن الرسائل العملية القائمة على أخبار الآحاد والظنون لا تمسك التكاليف.  
**الثالثة:** إن مبدأ رجوع الجاهل إلى العالم، وهو المبدأ الذي يشرع نظرية التقليد في الفقه الشيعي، مبدأ صحيح، غير أنه يسي رجوع الجاهل إلى العالم رجوعاً يرتفع معه الجهل ويحل مكانه العلم<sup>(١)</sup>.

وهذه المبادئ الثلاثة الناجمة عن رفض الظن وأخبار الآحاد، في غاية الحماسية، إذ يعني المبدأ الأول عدم جدوائية أتباع الظن عملياً، أي لم يمد بالإمكان الحديث عن تطبيق الإسلام بما يحقق العدالة في ظل نظام فقهى مؤسس على الظن، والأخطر من ذلك على التبار السائد هو المبدأ الثاني إذ يعني أن المرجعيات الدينية الشيعية اليوم، برمتها تقريباً، ليست مرجعيات حقيقية، وأن ما يكتب على الرسالة العملية من «مبرى للذمة» ليس صحيحاً. أي إنها دعوة لعدم تعبد المرجعيات الدينية القائلة بأخبار الآحاد، أما المبدأ الثالث فيعني إعادة تكوين لمفهوم التقليد، فلم يعد يعني أتباع المرجع صمماً وعمياناً، بل مساءلته عن دليله لكي يقتنع بالكذب به، وليست القضية أنه لو قد شخصاً لزمه كل ما قاله، حتى لو لم يقتنع به، كما هو الحال السائد اليوم.

يمكنني القول: إن هذه المبادئ الثلاثة من المبادئ الهامة والأساسية في المعه المؤسس على رفض الظنون وأخبار الآحاد.

وليس هذا هو الأثر الوحيد للمعه الرافض لأخبار الآحاد، بل ثمة نتائج أخرى مثيرة، عرفتُها تجربة الموسوي الإصفهاني، كقوله بعدم تنجس الماء بالملافة لعين النعاسة مطلقاً، سواء كان كثيراً أم قليلاً، بل العبرة بتغير الأوصاف<sup>(٢)</sup>، وحواز المسح في الوضوء ولو بماء جديد لا بقايا ماء الوضوء<sup>(٣)</sup>، وصحة عمل القدمين في الوضوء قبل مسحهما أو معهما أو بعده<sup>(٤)</sup>، وأن سنّ اليأس للمرأة في الحيض غير مهيّن، بل هو شأن من شؤون الموضوعات التي لا تعني المصوم<sup>(٥)</sup>، فما دامت المرأة ترى الدم على ما كانت تراه قبل الحيضين كان حيضاً إلى أن يتمر عليها الحال، ولا عبرة بالقرشية أو النبطية أو غيرها<sup>(٥)</sup>، ولا حدّ للنقاس، فما دامت رأت الدم بعد الولادة فهو نقاس، إلى أن تعلم أنه لم يمد نقاساً، ولو بلغ الحال بها خمسين يوماً<sup>(٦)</sup>، وأن معطرات الصيام ثلاثة: الجماع

١- الإصفهاني، بهرامون ظن فقيه: كز

٢- الإصفهاني، فقه استدلاكي: ٣١ - ٤٤.

٣- المصدر نفسه: ٥٢ - ٦٩.

٤- المصدر نفسه: ٨٤ - ٨٦.

٥- المصدر نفسه: ١٠٧ - ١١٤.

٦- المصدر نفسه: ١١٥ - ١٢١.

ويلحقه الاستمنااء، والأكل، والشرب<sup>(١)</sup>، ولا معطرية للبقاء على الجنابة إلى طلوع الفجر<sup>(٢)</sup>، ولا للارتعاش<sup>(٣)</sup>، ولا للاحتقان مطلقاً فالعبرة بصدق عنوان الأكل والشرب<sup>(٤)</sup>، والإنسان كله طاهر حتى الكافر<sup>(٥)</sup>، والفية والبهتان والهجو لا يجوز حتى على أهل السنة، والكفار<sup>(٦)</sup>، والمسكر مطلقاً طاهر<sup>(٧)</sup>، ولا يحرم خلق النخبة، بل لا يستحب إبقاؤها<sup>(٨)</sup>، والحيوانات حلال مطلقاً بريئة كانت أم بحرية إلا ما حص عليه الكتاب الكريم<sup>(٩)</sup>، والزوجة ثرى مطلقاً منقولاً وغيره<sup>(١٠)</sup>، والربا حرام مطلقاً ولا يستثنى الوالد وولده ولا الزوج وزوجته، ولا المسلم والكافر الحربي<sup>(١١)</sup>، ولا يقتل المرتد أبداً<sup>(١٢)</sup>، وأخبار قتله موضوعة<sup>(١٣)</sup>، وقصة ماعز بن مالك باطلة غير صحيحة<sup>(١٤)</sup>، ولا رجم في الإسلام أبداً<sup>(١٥)</sup>...



- ١- المصدر نفسه: ١٦٠.
- ٢- المصدر نفسه: ١٧٧ - ١١٨.
- ٣- المصدر نفسه: ١١٨ - ١٥٢.
- ٤- المصدر نفسه: ١٥٢ - ١٥٦.
- ٥- المصدر نفسه: ١٧١ - ٢٠١.
- ٦- المصدر نفسه: ٢٠٢ - ٢١٢.
- ٧- المصدر نفسه: ٢١٢ - ٢٦١.
- ٨- المصدر نفسه: ٢٦٢ - ٢٦٩.
- ٩- المصدر نفسه: ٢٧٠ - ٢٠١.
- ١٠- المصدر نفسه: ٢٢١ - ٤٥١.
- ١١- المصدر نفسه: ٤٥٢ - ٤٧٠.
- ١٢- المصدر نفسه: ٦٠٢ - ٦٤٤.
- ١٣- المصدر نفسه: ٦٠٧.
- ١٤- المصدر نفسه: ٦٥٢ - ٦٦٥.
- ١٥- المصدر نفسه: ٦٤٥ - ٦٨٥.

## القرآنيون الشيعة وتجاذب المرجعيات المعرفية

لم يكن من سميهم «القرآنيون الشيعة» مشابهيين تماماً لحركة القرآنيين في شبه القارة الهندية، فلم نجد ظاهرة رفض السنة رفضاً مطلقاً أو شبه مطلق، بل وجدنا إقراراً بها، غاية ما في الأمر أن القرآنيين الشيعة، أحصوا شيء من تميب النص القرآني في الثقافة الشيعية لصالح الحديث الشريف، لهذا عملوا - من جهة - على ترسيخ المرجعية القرآنية، لا سيما فكرة إمكان فهم النص القرآني بلا حاجة للحديث، كما عملوا - من جهة أخرى - على تضييف مكانة الحديث، بنقل مصادره، وإثبات ركاكتها.

### بدايات تكون الاتجاه القرآني الجديد (شريعة سنفلجي)

يبدو من غير الصحيح ما يقال عادة من أن العلامة محمد حسن الطباطبائي (١٩٨١م) هو أول منظر جديد للحركة القرآنية الشيعية، بل لقد لاحظنا في سياق رصدنا التاريخي أن التحول الجديد نحو النص القرآني كان بدء قبله مع محمد حسن شريعة سنفلجي (١٩٤٣م)، الذي يمكن تسميته مؤسس المدرسة العلمية القرآنية الشيعية الحديثة. والد سنفلجي ابن عم الشيخ فضل الله النوري الشهيد بحادثة الثورة الدستورية في إيران أوائل القرن العشرين، وقد تلمذ سنفلجي على علماء إيران من أمثال الشهيد فضل الله النوري، والشيخ عبدالنبي السوري، والميرزا الكرمنشاهي، الذي درس الفلسفة عنده، والميرزا هاشم الاشكوري الذي درس عنده العرفان، ثم سافر إلى العراق، ودرس عند المحقق آغا صباه الدين العراقي، وانسحب أبي الحسن الإصفهاني.

تأثر سنفلجي بمدرسة الشيخ هادي نجم آبادي في طهران، ثم عكف على تدريس القرآن في المدينة نفسها، وأسس داراً عرفت بدار التبليغ، إلا أنه ووجه بالرفض من جانب المؤسسة الدينية الرسمية، حتى عرض به الإمام الخميني في كتابه كشف الأسرار<sup>(١)</sup>، ويقول سنفلجي أنه قد مورست عليه ضغوط كثيرة، وأنه قد حرت محاولتان لاغتياله، بيد

١- الخميني، كشف الأسرار (عربي)؛ ٧٨.



أنهما باعنا بالفضل<sup>(١)</sup>.

لم تكن سنن علي مبول سياسية، كما كان مغالماً لكل من الفلسفة والمعرفان والكلام والفقه، وقد عارض الإسلام الروائي، وسبب معارضة الفقه أنه علم يقوم على الروايات، وكان - كما تقول المستشرقة الفرنسية المعاصرة صابرينا ميرفان - يقود إصلاحات على طريقة السلفية السنية<sup>(٢)</sup>.

تحول سنن علي إلى تيار، إذ وقع تحت تأثيره جماعة، كان منهم عبدالوهاب فريد التتكايني، والحاج يوسف شعار التبريزي، وقد استمر تياره في النفوذ والتنامي داخل الوسط الديني في إيران حتى نهاية الخمسينات من القرن العشرين، إذ طفت عليه الأحداث السياسية، وعاب عن الواجهة حتى اليوم<sup>(٣)</sup>.

ألف سنن علي كتاباً عديدة، بيد أن أهم كتاب تركه يكشف عن منهجه ونمط تفكيره كان كتاب «كلمة فهم قرآن» أي معناه فهم القرآن، فقد رأى سنن علي في كتابه هذا أن المسلمين محرووا القرآن، فكان نصيبهم المثل والخسار<sup>(٤)</sup>، والعلل الوحيد عنده يكمن في الرجوع إلى الكتاب الكريم.

إلا أن السؤال كيف يمكن فهم القرآن؟ هذا ما يجيب عنه سنن علي بأحد الدين من السلف لا الحلف، أو تلك - أي العلم - الدين جالوا مع المصلحة والتصوف والاعمال<sup>(٥)</sup>.

ولكي يؤسس مرجعية القرآن ودور السنة الشريعة يطرح في مجمل كتابه هذا الأفكار الأساسية التالية، وبمعناها ليس بالأفكار الجديدة في حد نفسه:

أولاً: النص القرآني غير محرف، ويذكر سنن علي أدلته على ذلك<sup>(٦)</sup>.

ثانياً: النص القرآني قابل للفهم، لا يحتاج لفهره<sup>(٧)</sup>.

ثالثاً: النص القرآني مستوعب لتمام القصايا المرتبطة بالدين، أما تلك غير المتعلقة به فلا علاقة للنص القرآني بها، ويقوم سنن علي على فكرته هذه شواهد من القرآن نفسه

١- شريعت سنن علي، كلمة فهم قرآن، ٥ - ٧.

٢- صابرينا ميرفان، حركة الإصلاح الشيعي، ١٢.

٣- لريد من الاطلاع حول شريعت سنن علي راجع: حسن يوسف أشكوري، شريعت سنن علي وتفسير سلفي كروي، موقع صحيفة الشرق الإيرانية على الأنترنت ورسول جعفریان، جرياتها وسازمان ها، ٢٥٤ - ٢٥٧.

٤- شريعت سنن علي، كلمة فهم قرآن، ٢.

٥- المصدر نفسه: ٤ - ٥.

٦- المصدر نفسه: ٩ - ١٦.

٧- المصدر نفسه: ١٧ - ٢٧.

ومن الروايات أيضاً<sup>(١)</sup>.

رابعاً: إنَّ التخلّي عن السنة النبوية مرفوض، من هنا ينتقد سنملاحي تلك الحركة التي حاولت رفض السنة الشريفة رفضاً مطلقاً، ويرى أنَّ الحاجة ما تزال قائمة لها<sup>(٢)</sup> خامساً: لكن القبول بمبدأ حجية السنة، لا يميّ تدخّلها في شؤون الدين كافة، من هنا يطرح سنملاحي تفصيلاً في دور السنة، سنأتي في الفصل اللاحق على ذكره إن شاء الله، وهذا التفصيل يتمثل في الحاجة إلى السنة في مجال الشرعيّات؛ لأنها تفصّل أمر الكتاب الكريم، أما العقائديّات فلا حاجة - عند سنملاحي - للسنة فيها أبداً وإطلاقاً<sup>(٣)</sup>.

ويبدو أنَّ استبعاد سنملاحي لسنة عن الدائرة العقديّة جاء منسجماً مع بقده لبعض العقائديّات الشيعية، فقد أُلّف في التوحيد كتاب «توحيد عبادت»، حيث رفض فيه قصاها لمطيم الأئمة عليهم السلام والزيارات وما شابه ذلك، مما جعله يحسب على التيار المناصر للوهابية في إيران آنذاك، سيما وأن كتاب «إسلام ورجعت» الذي كتبه عبدالوهاب فريد، وأنكر فيه عقيدة الترجمة، حسب ناطقاً باسم مدرسة سنملاحي المكية، وبالأخص الطهراني في الذريعة سب إلى القبل أن هذا الكتاب هو في الحقيقة من مؤلّفات شريعت سنملاحي نفسه<sup>(٤)</sup>.

ولم أعثر - رغم الجهد - على كلام لسنملاحي يتعلّق أكثر من هذا المقدار في التأسيس لمشروع إعادة تريب مصادر المعرفة الدينيّة، لكن كتاب إسلام ورجعت يمكن أن يوضح لنا بشكل أكثر تفصيلاً آراء سنملاحي ومدرسته، رغم أنّها كانت ما تزال أوليّة وبدائيّة.

### الاتجاه القرآني الجديد ونقد الروايات، محاولة عبدالوهاب فريد

يعلن عبدالوهاب فريد التشكّك في بداية كتابه «إسلام ورجعت»<sup>(٥)</sup> أنَّ الحل يكمن في نهذ الخرافات والأساطير وألوان التعصّب، ثم العودة إلى القرآن الكريم<sup>(٦)</sup>، تلك هي

١- المصدر نفسه، ٢٢ - ٢٩.

٢- المصدر نفسه، ٤١.

٣- المصدر نفسه: ٢٩ - ٤١.

٤- الطهراني، الذريعة ١١ : ٧٥.

٥- كتبت رموز على هذا الكتاب، من أبرزها ما كتبه الميرزا عبد الرزاق المحدث الهمداني، وقد حمل عنوان: سلاسل الحديد على عنق المبيد عبد الوهاب فريد، راجع: الطهراني، الذريعة ١١ : ١١٢، و١٢ : ٢١٠.

٦- عبدالوهاب فريد، إسلام ورجعت: ج

الرسالة التي أرادتها حركة سنطلي في الأوساط الشيعية.

هذه الدعوة تعود إلى عام ١٣٥٥ هـ، أي نهاية الثلاثينات من القرن العشرين<sup>(١)</sup>.

وفي عبدالوهاب فريد بدعوته لدرجوع إلى القرآن، حيث نلاحظه، كما نلاحظ أكثر أنصار مدرسة القرآن الشيعية الجديدة، يعتمد كثيراً على النص القرآني، إذ نجد هذا النص حاضراً بقوة في ثانيا المصنفات والتأليفات، مما يكشف عن جدية الدعوة ورسوخها العملي والنظري معاً عند أصحابها.

وإذا كان شريعت سنطلي قد ركز - بوصفه المؤسس - مفهوم مرجعية القرآن، فإن عبدالوهاب فريد ساهم في تلك الحقبة في تصويب مكانة السنّة لصالح المرجعية القرآنية عينها، إذ فتح موضوع جمل الأحاديث، ذلك الموضوع الذي لم نعرفه بهذا الشكل - كما تقدّم - الثقافة الشيعية، على خلاف الحال عند أهل السنّة.

وقد لاحظنا - بالمقارنة - أن عبدالوهاب فريد وعددًا آخر من نقاد السنّة في الوسط الشيعي قد تأثروا بكتابات أحمد أمين المصري، ولهذا تناولوا موضوع الحديث بصورة مشابهة لتناول أحمد أمين له، وإذا كان غرض أحمد أمين وأمثاله في العالم العربي تحسين الصورة الإسلامية في الغرب، فإنهم يخيرون به عبدالوهاب فريد يدلّ على أن فرصه من عمله هذا هو رفع الإشكالات التي جاءت على الإسلام من الغرب، وأيضاً - ولعله الأهم - تحسين الصورة الشيعية في العالم لسنّي<sup>(٢)</sup>.

ومعيار الإصلاح المنهجي الهادف لتحسين الصورة يكمن عند فريد في ثلاث:

- ١ - اعتبار العقل مرجعاً أساسياً في حركة الاجتهاد الديني<sup>(٣)</sup>.
- ٢ - جمل العلم والبرهان والحكمة معايير للصواب والخطأ<sup>(٤)</sup>.
- ٣ - رفض مختلف أشكال التقليد والأنواع، ومجمل ألوان الحقد والتمصّب<sup>(٥)</sup>، أي بتعبيرنا اليوم: الموضوعية، وعدم الانحياز.

وإذا أردنا رصد محاولة عبدالوهاب فريد تصويب مكانة السنّة في هذا الكتاب الأهمّ له، والذي حلص فيه إلى رفض عقيدة الرحمة التي وصفها بمقيدة العلاء<sup>(٦)</sup>،

١- المصدر نفسه: د.

٢- المصدر نفسه: ب، د.

٣- المصدر نفسه: ١ - ٨.

٤- المصدر نفسه: ٢٢ - ٢٩.

٥- المصدر نفسه: ٢٥ - ٤٨.

٦- المصدر نفسه: ٦٨.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

والقول بأنها على أبعاد تقدير تعني رجوع دولة الأئمة عليهم السلام <sup>(١)</sup>، إذا أردنا رصد خطواته النقدية، للاحظناها تتعلل في أركان أربعة هي:

**الركن الأول:** عدم تعيين النبي ﷺ أحداً لتدوين حديثه، ولا دليل معتمد على حصول عملية التدوين عصر الرسول ﷺ، بل لم يقم المسلمون في القرن الأول بالتدوين، ومن دون فإنما دون لنفسه، الأمر الذي أدى إلى فتح باب الوضع والدرس إسلامياً، أما عند الشيعة فقد شاع الكذب بعد القرن الأول الهجري <sup>(٢)</sup>.

**الركن الثاني:** تقسيم المشتغلين بالحديث من السنة والشيعة معاً، حيث جعلهم عبدالوهاب هريد على أربع فرقاء هم:

الفريق الأول: وهو الذي كان يهدف مطلق الجمع للأحاديث، ومن أبرر وجوه هذا الفريق مسفيان الثوري (١٦١هـ) في الوسط السنّي، ومحمد باقر المجلسي (١١١١هـ) في الوسط الشيعي <sup>(٣)</sup>، ولا يعيب هريد على حجاج الأحاديث أنهم جمعوا روايات العلو، والسبب عنده عدم تدقيتهم في غير الأمور الشرعية <sup>(٤)</sup>.

الفريق الثاني: وهو الذي سمي لانتقاء مجموعة أحاديث خاصة، دون أن ينظر في عملية الانتقاء هذه إلى معيار الصحة والسلامة <sup>(٥)</sup> والحديث، ويذكر هريد في هذا الفريق النسائي (٢٠٢هـ) من الوجوه المنبهة والملفت أنه يدرج الكليني، والصدوق، والطوسي، من الوجوه الشيعية، ويؤكد ذلك بأن الأحاديث الصغيرة في الكافي لا تزيد عن ٥٠٧٠ حديثاً <sup>(٥)</sup>.

الفريق الثالث: وهو الفريق الذي لم يكن يصدر الانتقاء، إلا أنه كان لا يدون إلا الصحيح من الروايات، ولا يعطينا عبدالوهاب هريد أمودجاً شيعياً هنا، لكنه يعطي أربعة نماذج سنّية هي: البخاري (٢٥٦هـ) ومسلم (٢٦١هـ)، وأحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، ومالك بن أنس (١٧٩هـ) <sup>(٦)</sup>.

الفريق الرابع: وهو الفريق غير المهتم بالأحاديث كثيراً، نظراً لعمله بأدوات اجتهادية أخرى، ويمثل عبدالوهاب هريد بأبي حبيبة النعمان (١٥٠هـ) لكونه عمل بالقياس <sup>(٧)</sup>.

١- المصدر نفسه: ٢٢٦ - ٢٢٧.

٢- المصدر نفسه: ٤٩ - ٥٦.

٣- المصدر نفسه: ٥٤ - ٥٥.

٤- المصدر نفسه: ٦٧.

٥- المصدر نفسه: ٥٥.

٦- المصدر نفسه.

٧- المصدر نفسه.

الركن الثالث: ظاهرة الوضع وأسبابها وتطبيقاتها في دنيا الحديث والحدثين.  
ويذكر فريد هنا سبعة أسباب لوضع الحديث، والمهم ملاحظة أمثله، نوجدها على الشكل التالي:

السبب الأول: الخلاف السياسي<sup>(١)</sup>.

السبب الثاني: التعصب والانحياز القومي، والمذهبي، والمناطقي، وهنا تظهر روايات العرب، والعجم، وحواص البلاد، والمدن و...<sup>(٢)</sup>

السبب الثالث: اختلاط المسلمين بالأجانب ودخول الفلسفة الثقافية الإعلامية، وهنا يذكر فريد جملة أمثلة هي: أحاديث تفسير قصص القرآن، وأسرار العلق والكواكب، وأحاديث التناسخ، وأحاديث أبدية وعدم أبدية عذاب النار، وأحاديث قدم العالم وحدثه وأحاديث القضاء والقدر، وأحاديث تحريف القرآن، وروايات كهية المعراج، وأخبار الرحمة، وروايات التجسيم والتشبيه و...<sup>(٣)</sup>

السبب الرابع: ظهور فرقة الربادقة ومدفها في تحريف الإسلام<sup>(٤)</sup>.

السبب الخامس: التقرب للحكام، وبيل المكاتب الاجتماعية<sup>(٥)</sup>.

السبب السادس: الارتزاق وكسب الأموال<sup>(٦)</sup>.

السبب السابع: ترعيب وترهيب جماعات الزهد والتصوف<sup>(٧)</sup>.

الركن الرابع: معايير كشف الحديث الموضوع وهنا يذكر عبدالوهاب فريد ستة معايير، كلها ليست بالجديدة وهي:

١ - ركافة التعبير أو المعنى. ٢ - معاملة العقل ٣ - معاملة القرآن، ويعتبره مهماً جداً. ٤ - مخالفة السنة المتواترة أو الإجماع القطعي. ٥ - ما تكثر الدواعي إلى نقله ولم ينقله سوى عدد محدود. ٦ - ترتيب الخبر ثوباً عظيماً أو عقاباً أليماً على أمر بسيط جداً<sup>(٨)</sup>.

ويخلص عبدالوهاب فريد إلى القول باستحالة وجود حديث متواتر في غير

- 
- ١- المصدر نفسه: ٥٦ - ٧٠.
  - ٢- المصدر نفسه: ٧١ - ٧٩.
  - ٣- المصدر نفسه: ٧٠ - ٩٦.
  - ٤- المصدر نفسه: ٩٦ - ٩٧.
  - ٥- المصدر نفسه: ٩٧ - ٩٨.
  - ٦- المصدر نفسه: ٩٨.
  - ٧- المصدر نفسه: ٩٨ - ١٠١.
  - ٨- المصدر نفسه: ١٠١ - ١٠٤.

كانت هذه الخطوة النقدية الأقدم للقرآنيين الشيعة في نقد السنة، بعد تأسيس سنفلجي المشروع القرآني مجدداً في الأوساط الشيعية

القرآنيون، ونقد كتب الحديث الشيعية المتداولة، تجربة مصطفى حسيني طباطبائي

السيد مصطفى حسيني طباطبائي المعاصر، أحد المهتمين - منذ فترة طويلة - بالدراسات القرآنية، وقد كان كتب كتاباً نقداً على كتاب «٢٢ عاماً» الذي ألفه علي دشتي في سبعينات القرن العشرين، يحمل فيه على النبي محمد ﷺ، موجزاً فيه عصارة النقد الاستشراقي حول ظاهرة محمد ﷺ. وقد حمل النقد عنوان «خيانت در گزارش تاريخ»، كما اهتم بموضوع التقريب بين المذاهب الإسلامية، وكتب في هذا الصدد جملة كتابات، كان أبرزها كتابه المترجم أحياناً إلى العربية حلّ الاختلاف بين السنة والشيعة في مسألة الإمامة.

ويعدّ طباطبائي من وجوه الجماعات القارئة التي عتبرا عنها بالمطوّف المسبي، فهي رده على السيد محمد تكيه أي في كتابه «تدرسي بيان ها»، يؤكد على مرجعية القرآن، وإمكان فهمه دون حاجة للأحاديث، أمّا في كتابه «نقد مصادر حديث» فيصريح أكثر لنقد مجمل المصادر الحديثية الشيعية الفقهية والتفسيرية وغيرها، نقداً موجزاً نسبياً، بيد أنه دالّ.

أ - أما تأسيس فهم القرآن دون حاجة للأحاديث، فهذا ما يصرّح به حسيني طباطبائي، ويؤكد أن السبيل الأنصّل لتفسير القرآن هو تفسير القرآن بالقرآن<sup>(٢)</sup>، وأنّ تفسير القرآن بالأحاديث تواحه مشكلتان:

إحدهما: مشكلة روايات العرض على الكتاب<sup>(٣)</sup>، ذلك أنها تطالب بعكس الواقع القائم من عرض الآية على الرواية لتفسير الآية، لا العكس.

وثانيتهما: كثرة الأحاديث المجهولة في مجال تفسير القرآن، حتى لتضيق - عند طباطبائي - المجال الفقهي، إضافة إلى أمر لقرآن بعنه بأنّ تدبّره وأنه ميسّر وبور وبيان<sup>(٤)</sup> - ولا معنى لذلك مع جعل تفسيره أسيراً للروايات<sup>(٥)</sup>

١- المصدر نفسه: ٦٦

٢- مصطفى حسيني طباطبائي، نقد مصادر الحديث ١١١، وله أيضاً راجع قرآن بدون حديث هم قابل فهم است ١٩

٣- حسيني طباطبائي، نقد مصادر حديث: ١١٢.

٤- المصدر نفسه: ١٢٧

٥- المصدر نفسه: ١١٢ وله أيضاً، قرآن بدون حديث هم قابل فهم است: ١٧ - ١٩، ٢٠

ويتناول حسيني طباطبائي الصراع الأحباري الأصولي في موضوع مرجعية النص القرآني، وقد تحدثنا سابقاً فيه، ويقف تماماً إلى جانب الأصوليين<sup>(١)</sup>، بيد أنه يحذر - مع ذلك - من ما يسميه عودة النزعة الأحبارية اليوم عملياً، وإن كانت الأفكار الأصولية هي المسيطرة نظرياً<sup>(٢)</sup>.

ولا ينسى حسيني طباطبائي وضع حل لمشكلة الجمع بين بيانية القرآن ووضوحه، وأنه مشتمل على إشارات وأفكار دقيقة، وي طرح على ذلك مثلاً أن تقول: جاءنا بالأمس حسن وحسين إلى المنزل، فهنا جملة مبهومة، لا يقول أحد بعدم إمكان فهمها، بيد أنه يمكن استخراج مداليل دقيقة منها، كأن يقال: إن تقديم حسن على حسين يدل على الترتيب في مجيئهما، وهو ما يحتاج إلى اطلاع وتنقيح لا يصر بمبدأ وصوح الجملة<sup>(٣)</sup>.

ب - وأما نقده لمصادر الحديث الشيعي، فيدخله حسيني طباطبائي من الرواية نفسها التي دخله منها عبدالوهاب هريدي، لكن بصورة أعمق هذه المرة، ألا وهي رواية الوضوح والوضائع، ويعمر حسيني طباطبائي في هذا المجال، بعد أن يستعرض مصنفات أهل السنة والزيدية في موضوعات الحديث، يعمز في فتاة الشيعة الإمامية، حيث يؤكد على عدم وجود درس لهذه المسألة في الثقافة الشيعية، والاحترق الوحيد كان متأخراً جداً - حسب رأيه - مع محمد تقي التستري في فصل من فصول كتاب «الأخبار الدخيلة»<sup>(٤)</sup>.

إلا أن تقويمه لتجربة التستري لا يبدو فيه سقمًا ثلاً، إذ يصرّ على بقاء عدد كبير من أخبار الفلاة والمراسيل غير الصحيحة والأخبار الموضوعة في مصادر الحديث الشيعي، لهذا يعلن عن عزمه نقد هذه المصادر لكشف حقيقتها وأحوالها، سيما وأن كتب الأدعية والحديث تشهد اردهاراً في ترجمتها من العربية إلى الفارسية في الفترة الأخيرة، فتوضع في متناول الجميع بقنها وسميها، مما يكون نقاهة مخلوطة غير سليمة في المجتمع الشيعي، من هنا كان نقد الحديث وتعمرية غير الصحيح منه ضرورة لا خياراً، ذلك أنه يحمي المؤيد من الضلال والمعاد من الافتراء<sup>(٥)</sup>.

ويصفي حسيني طباطبائي على مشروعه شرعيةً باستحصار جملة من الروايات التي تؤكد وجود ظاهرة الجعل والدس، فإن كنت صحيحة صادقة ثبت الجعل، وإن كانت

١ - مصطفى حسيني طباطبائي، قرآن بدون حديث هم قابل فهم است: ٤ - ٨.

٢ - المصدر نفسه: ٨.

٣ - المصدر نفسه: ٢٠ - ٢٤.

٤ - مصطفى حسيني طباطبائي، نقد مصادر الحديث: ١٠ - ١٢.

٥ - المصدر نفسه: ١٢ - ١٢.

### نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

كاذبة كان كذبها بنفسه دليلاً على وجود الدس أيضاً<sup>(١)</sup>. ثم يقوّي طباطبائي موقفه بذكر مجموعة من نصوص العلماء - قديماً وحديثاً - تؤكد وجود ظاهرة الوضع<sup>(٢)</sup>، وكأنه يريد بذلك أن يمتصّ نقمة خصمه بالاستشهاد بالثرائث، على عادة حركة النقد في المجتمع الإسلامي المعاصر.

وبعد التذكير ببعض أسباب الوضع، مثل حبّ الصفاء والرئاسة والعلو والارتقاء...<sup>(٣)</sup> يرفض حسيني طباطبائي المدرّس المشهور في نقل الروايات والذي يدّعي صاحبه فيه أنه مجرد ناقل، وأنّ ناقل الكذب ليس بكاذب. هيرى ذلك خطأ لا يمكن تبريره<sup>(٤)</sup>، وربما يقصد برفضه هذا الجواب عن الفتاوى المشهورة في الوسط الشيعي، والتي تنصّ على إمكان أن يروي، بما في ذلك العطيب ورجل المبر وفراء المزاء الحميني والرواة الأوائل، ما شأؤوا من الأحاديث بما فيها الموضوع والمحتلق والضعيف سنداً والمرسل، شريطة أن لا يقولوا: قال الإمام، أو يجرموا بما ينقلوه، بل يحوّلوا تعبيرهم إلى «روي» و«نقل» و«قيل»، حتى يمرّوا بذلك، من مشكلة الكذب أو القول بعير علم، وكان طباطبائي يريد أن يقول - محقّقاً - : أن المشكلة لا تكمن في تحويل الكلام من «قال» إلى «روي»، بل في صيرورة الكلام - سواء سبق يقال أو يروي - جزءاً من الثقافة العامّة<sup>(٥)</sup>، التي يطالب عالم الدين بتقويمها وإصلاحها على الدوام، لا تكرسها واحتراف وسائل ملتوية لتبريرها، فالمشكلة ليست في قال وروي بل في مضمونها، والمضامين الأعظم من الناس لا يلتصق إلا إلى المضمون، سواء جاء على صيغة قال، أو على صيغة روي، لا فرق.

من هنا، ومن هذه المطلقات المشار إليها، يشرع حسيني طباطبائي بتقدّم مصادر الحديث، وهي على الترتيب عنده: الكافي، وكتب الصدوق، وبحار الأنوار، ووسائل الشيعة، والأحاديث التفسيرية، وأخيراً كتب الأدعية والزيارات، وما يلاحظ هو استبعاد كتب الشيخ الطوسي كالتهذيب والاستبصار من جهة، واستحصال كتب الأدعية والزيارات والأحاديث التفسيرية، ووسائل الشيعة من جهة أخرى.

أمّا كتب الأدعية، فقد كان أطلّ عليها مختصراً الملامة التستري في الأخبار الدخيلة، وأمّا الأحاديث التفسيرية فقد لاحظ صالح نجف آبادي بوليها - بعد تجربة حسيني طباطبائي - أهمية خاصة نقداً وتقنياداً كما تقدّم، أما وسائل الشيعة ككتاب، فلم

١- المصدر نفسه: ١٥ - ٢٠.

٢- المصدر نفسه: ٢١ - ٢٥.

٣- المصدر نفسه: ٢٨ - ٣٠، ٣٢ - ٣٥.

٤- المصدر نفسه: ٣٢.

٥- هذا ما يذهب إليه أيضاً محمد حسين فضل الله، راجع له: النبوة ١: ٦٠١ - ٦٠٢.



### عيّنات دالة من نقد مصادر الحديث

ولا بأس بالمرور سريعاً على انتقادات حسين طباطبائي، لتكوين صورة أكثر وضوحاً:

نقد كتاب الكافي: بعد تعريفه بشخصية الكليني (٣٢٩هـ)<sup>(١)</sup>، يعكف طباطبائي على ذكر عشرة عيّنات من كتابه، ويكتفي بذكر أنموذجين اثنين، وهما:

١ - الرواية التي تدلّ على أنّ النبي ﷺ لما ولد مكث أياماً ليس له لبن، فألقاه أبو طالب على ثديه، فأقول الله فيه لبناً فوضع منه أياماً، حتى عشروا على حليمة السعدية<sup>(٢)</sup>.

ويتهم طباطبائي الرواية بالكذب، ويعترف أنّ واضعها جاهل أراد أن يقوي أولاصر القرابة بين محمد ﷺ وعلي عليه السلام. ألم يكن ممكناً أن يجري اللبن في ثدي زوجة أبي طالب؟ وهي المرأة التي رعت محمداً ﷺ في بيتها مدة طويلة<sup>(٣)</sup>.

٢ - ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّ حماراً اسمه غدير قال للنبي ﷺ: «بأبي أنت وأمي، إن أبي حدثني عن أبيه، عن جدّه، عن أبيه، أنّه كان مع نوح في السفينة، فقام إليه نوح، فمسح على كتفه، ثم قال: يخرج من صلب هذا الحمار حمار يركبه سيّد النبيين وخاتمهم، فالحمد لله الذي جعلني ذلك الحمار»<sup>(٤)</sup>.

وبلاحظ طباطبائي على الرواية إرمالها وسممها السندى، ويتعجب من الكليني كيف نقلها في كتابه المخصص للأثار الصحيحة عن المصومين ٩٥٥هـ! ثم إنّ الفاصلة الزمنية بين نوح ومحمد ﷺ تعود لآلاف السنين، فكيف كان بين نسل حمار نوح ﷺ وحمار محمد ﷺ خمسة أجيال فقط؟<sup>(٥)</sup>

إلى غيرها من النماذج، كجواب أحد الأئمة في مجلس واحد عن ثلاثين ألف مسألة<sup>(٦)</sup>.

نقد مصنفات الصدوق: أما عن مصنعات الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، فيسرد

١ - نقد مصادر حديث: ٢٧ - ٤٠.

٢ - المصدر نفسه: ٤٢؛ وراجع الرواية في الكافي ١: ٤٤٨.

٣ - طباطبائي، نقد مصادر حديث: ٤٤.

٤ - الكليني، الكافي ٩: ٢٣٧.

٥ - طباطبائي، نقد مصادر الحديث: ٤٦ - ٤٧.

٦ - المصدر نفسه: ٤١ - ٥٥.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

طباطبائي عشرة نماذج أيضاً، فذكر أربعة منها باختصار:

أ - بعض الروايات العددية التي دلت على أن شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً<sup>(١)</sup>، حيث يرى طباطبائي أن فساد واختلاق هذه الروايات لم يعد حافياً لا على عالم ولا على عامي، إذ ثبت بالحس والعلم والمشاهدة القطعية أن رمضان وغيره من الشهور العربية قد يكون ثلاثين وقد ينقص يوماً، نعم لا يريد<sup>(٢)</sup>.

ب - نصت بعض الروايات على النهي عن مخالطة الأكراد، معللة بأنهم حي من الجن كشف الله عز وجل عنهم العطاء<sup>(٣)</sup>، وقد رد طباطبائي الرواية - معتبراً إياها مجمولة - لمعارضتها القرآن الكريم، في حكمه بوحدة الأصل البشري<sup>(٤)</sup>.

ج - جاء في بعض الروايات في تفسير سبب الزلازل أن الله خلق الأرض على حوت فقالت الحوت حملتها بضوتي، فأرسل له إليها حوتاً قدراً ففتر، فدخلت منحرها، فاضطربت أربعين صباحاً، فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً تراءت لها تلك الحوتة الصغيرة فزلزلت الأرض<sup>(٥)</sup>.

ويسحر طباطبائي من هذا الحدة ويراه محالماً للعلم والبرهان، كما يرفض ما يحاوله بعض من أن الإمام يجيب المائل على قدر عقله، ويرى ذلك كدماً منه عليه السلام والمهاد بالله<sup>(٦)</sup>.

د - جاء في بعض الروايات أن الرياح مسحونة تحت الركن الشمالي أو الشمالي للكعبة، فإذا أراد الله أرسلها للجنوب أو الشمال أو غير ذلك<sup>(٧)</sup>، وهو ما يراه طباطبائي مناقضاً للعلم، ليس سوى خرافة<sup>(٨)</sup>.

بهذه النماذج وأمثالها نقد طباطبائي كتب الصدوق بمخالفة الحس، والقرآن، والعقائق العلمية.

نقد بحار الأنوار، بميز حسبي طباطبائي بين العلامة المجلسي وكل من الصدوق والكليني، إذ يرى أن الأول نقل ما يعتقد به وما لا يعتقد، أما الآخر فلم ينفلا إلا ما

١ - الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٦٩ - ١٧٠.

٢ - نقد مصادر حديث ٦١ - ٦٢.

٣ - الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٣ : ١٦٤.

٤ - نقد مصادر حديث: ٦٢، ٦٣.

٥ - الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ١ : ٥٤٢ - ٥٤٣.

٦ - نقد مصادر حديث: ٦٤، ٦٥.

٧ - الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٩٣.

٨ - نقد مصادر حديث ٦٧ - ٦٩، وراجع مجمل نقد كتب الصدوق، المصدر نفسه ٦١ - ٧٣.

اعتقدا به<sup>(١)</sup>، لكن مع ذلك يرى كتاب بحار الأنوار بحاجة ماسة إلى نقد دقيق وموسّع<sup>(٢)</sup>، ذلك أن من بُعِثَ وقع بشدة تحت تأثيره، رغم اشتغاله على مشكلات عديدة<sup>(٣)</sup>، فقد جاء فيه أن علياً عليه السلام هو ديان الدين<sup>(٤)</sup> وروايات بالغة الكثرة تتصف كلها بالوضع والجمال، وقد ذكر حسين طباطبائي منها عشرة نماذج<sup>(٥)</sup>، نكتفي بواحدة وهي رواية ورادة الصين، إذ جاء أن رجلاً من الصين أخبر الصادق عليه السلام: أن في الصين شجرة تحمل كل سنة ورءاً يتلون كل يوم مرتين، فإذا كان أول النهار نجد مكتوباً عليه: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، وإذا كان آخر النهار فإننا نجد مكتوباً عليه: لا إله إلا الله، علي خليفة رسول الله<sup>(٦)</sup>.

وينتقد حسين طباطبائي الرواية - بعد صحتها السدي - بأنه لو كان كذلك، لكان أمر هذه السنة دائماً على كل لسان، ولتشيع بسببها آلاف الصينيين، وربما تم تصديرها إلى مختلف أرجاء البلاد الإسلامية، مع أن الثابت أن مسلمي تلك البلاد من أهل السنة لا الشيعة، فكيف كان ذلك؟!<sup>(٧)</sup>

نقد تفصيل وسائل الشيعة: يبرز حسين طباطبائي نقده لوسائل الشيعة بأن هذا الكتاب أحد مكانه ومرجعته اليوم بين الفقهاء، لذلك لابد من تعريته وبيان حاله، وأن لا يبقى ضمن المسكوت عنه والمحرم التفكير فيه<sup>(٨)</sup>، وبطراً لأنها المرة الأولى - حسب الظاهر - التي يتناول فيها شخص كتاب وسائل الشيعة بالنقد، يحذر ذكر بعض نماذجه، ومجموعها كان عشرة<sup>(٩)</sup>، لكننا نشير لأربعة منها وهي:

أ - جاء في الحديث في باب الطهارة أن بني إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول فترضوا لعمومهم بالمقاريص، وأن الله وسّع على أمة محمد ﷺ فجعل لهم الماء طهوراً<sup>(١٠)</sup>.

ويرى حسين طباطبائي أن هذا الحديث مجعول، مهما كان سنده، ذلك أنه كيف

١ - المصدر نفسه، ٧٧.

٢ - المصدر نفسه، ٧٨.

٣ - المصدر نفسه، ٧٦.

٤ - المصدر نفسه: ٨٨ - ٨٩.

٥ - المصدر نفسه: ٧٩ - ٩٥.

٦ - المجلسي، بحار الأنوار ٤٢ : ١٨.

٧ - نقد مصادر الحديث: ٨٦ - ٨٨.

٨ - المصدر نفسه، ٩٩.

٩ - المصدر نفسه: ١٠١ - ١١٠.

١٠ - الحر العاملي، وسائل الشيعة ١ : ١٢٤.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

لم ينقل ذلك أبداً، حتى لم نجده في نورا ولا تلمود<sup>١</sup> أهل كان الله عادلاً أم ظالماً حتى يصدر حكماً كهذا في مواجهة ظاهرة تثوّن طبيعي<sup>٢</sup>؟ ومادام يعمل المسكين المصاب بسلس البول<sup>٣</sup>!

ب - جاء في إحدى الروايات أن الحديد نجس، وأنه لباس أهل النار أما الذهب فلباس أهل الجنة<sup>٤</sup>، ويرفض حسيني طباطبائي الرواية، انطلاقاً من معارضتها إجماع علماء الإسلام قاطبة، بل مسيرة المسلمين في حروبهم، حيث كانوا يلبسون الدروع ويحملون السيوف، مع أن الله ما قال لهم تخلّوا عن سلاحكم في الصلاة بل قال: ﴿وليعبدوا أسلحتهم﴾ النساء: ١٠٢<sup>(٥)</sup>.

ج - وفي رواية أخرى أن قول: تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك، مبطل للصلاة، ذلك أنه قول قائلة الجنّ بجهالة، فعكس الله ذلك عنهم<sup>(٦)</sup>.

ويرفض حسيني طباطبائي الرواية بأن سببها جهل الواضع باللغة العربية، إذ تصوّر أن كلمة «جدّ» تعني والد الأب، فيما تعني في الحقيقة حلال الله وعظمته، ومن ثم فليس قول هذه الجملة جهالة، بل تدنّ وتسلّم<sup>(٧)</sup>.

د - وجاء في رواية عن رسول الله ﷺ: من أهلك في طلب النعوس سلب عنه الحسن<sup>(٨)</sup>. وقد ردّ طباطبائي هذه الرواية التي اعتبرها موسوعة بعدم وجود علم النعوس عصر النبي ﷺ أصلاً، بل هو علم متأخّر، فكلمة «النعوس» لم تكن تعني هذا العلم ذلك المصدر أساساً، مما يدلّ على جهل الواضع وسداجته<sup>(٩)</sup>.

ولمعت طباطبائي النظر إلى وجود ظاهرة تعارض في أحاديث وسائل الشيعة، تلحّ بها حدّ التناقض الذي لا يقبل الجمع والتوفيق حتى على أساس مقولة التقية<sup>(١٠)</sup>.

نقد الروايات التفسيرية: وفي مجال روایات التفسير، التي أشارنا سابقاً إلى موقع عام لحسيني طباطبائي منها، يذكر عشرة مماذج أيضاً<sup>(١١)</sup>، يقتصر على ثلاثة منها هي:

أ - ما جاء في بعض الروايات في تفسير القمي من تفسير البعوضة الواردة في

١ - نقد مصادر الحديث: ١٠١ - ١٠٢.

٢ - الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١ : ٢٨٨.

٣ - نقد مصادر الحديث: ١٠٢ - ١٠٣.

٤ - الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٦ : ١٠٩.

٥ - نقد مصادر الحديث: ١٠٣ - ١٠٥.

٦ - الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٢٩.

٧ - نقد مصادر الحديث: ١٠٥ - ١٠٧.

٨ - المصدر نفسه، ١٠٨.

٩ - المصدر نفسه: ١١١ - ١٢٧.

القرآن بعلي بن أبي طالب عليه السلام <sup>(١)</sup>، وهو ما يراه طباطبائي باطلاً، إذ سبقت الآية لبيان تحقير البعوضة لا تعظيمها، فكيف يمكن قبول تفسيرها بعلي عليه السلام <sup>(٢)</sup>؟

ب - جاء في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام في تفسير آية: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِعًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْغَرِيُّ الْحَكِيمُ﴾ آل عمران: ١٨، جاء أن أولو العلم فيها يراد بهم الأنبياء والأوصياء، وهم قيام بالقسط، والقسط هو العدل في الظاهر، والعدل في الباطن أمير المؤمنين عليه السلام <sup>(٣)</sup>.

وينتقد حسيني طباطبائي هذه الرواية بأن فيها خطأ وضحاً لكل من يعرف اللغة العربية، ذلك أن كلمة «قائماً بالقسط» في الرواية جملة حالية لشهادة أولي العلم، وعليه كان المفترض القول: شهد أولو العلم هاتمين بالقسط لا قائماً، وحيث كانت الكلمة مفردة دل ذلك على أنها حال من «الله»، مما يدل على أن الرواية تناقض المعطى اللغوي للآية الكريمة <sup>(٤)</sup>.

ج - وفي تفسير الصافي للكاشاني (١٠٩١هـ)، جاء عن الصادق عليه السلام عن أبياته عن علي عليه السلام في آية: ﴿سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ﴾ الصافات: ١٢١، أن «يس» محمد، ونحن الـ يس <sup>(٥)</sup>.

ويرفض حسيني طباطبائي الرواية، فضلاً عن ضعفها السندي، تخالف القرآن الكريم، ذلك أن الوارد في الآية «إِلَ يَاسِينَ» لا «آل يَاسِينَ»، والمقصود بإل ياسين هو النبي إلياس عليه السلام، حيث يتلطف باسمه بشكلين تماماً كقوله تعالى: ﴿طُورِ سِيناء﴾ و ﴿طُورِ سِينِينَ﴾ في الآية ٢٠ من المؤمنون، و ٢ من التين

والشاهد البارز على ذلك سياق سورة الصافات نفسها، إذ إنها بدأت المقطع بـ ﴿وَإِلَ الْيَاسِ لَمَنْ الْمُرْسَلِينَ﴾، ثم حتمت بالآية المذكورة، ولو كان المراد بإل ياسين آل ياسين لكانت الآية هكذا «سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ \* يَا كَذَلِكَ نُجْزِي الْمُحْسِنِينَ \* إِنَّهُمْ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ»، مع أن الموجود في القرآن بصيغة المفرد، أي: إنه من عبادنا المؤمنين، مما يدل على الإشارة إلى شخص واحد، لا جماعة هم محمد وآل محمد عليهم أفضل الصلاة والسلام <sup>(٦)</sup>.

١ - علي بن إبراهيم، تفسير القمي ١ : ٢٥.

٢ - نقد مصادر الحديث: ٢١٢ - ١١٥.

٣ - الحويزي، تفسير نور الثقلين ١ : ٣٢٢.

٤ - نقد مصادر الحديث: ١١٩ - ١٢١.

٥ - الكاشاني، الصافي ٦ : ٢٠٠.

٦ - نقد مصادر الحديث: ١٢١ - ١٢٢.

## نظريّة السّنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ومن هنا، يصرّح طباطبائي بأنّ المعيار العاسم لتقويم الأحاديث هو موافقة الكتاب الكريم لا السند، فحتى لو صحّت الرواية الأئمة الذكر سداً لزم طرحها؛ لمخالفتها دلالة الكتاب<sup>(١)</sup>.

تقد كتب الأدعية والزيارات: ليس حسيبي طباطبائي أوّل من دعا إلى تصفية كتب الأدعية والزيارات، فقد سبقه إلى ذلك بعض كبار علماء الشيعة، فكتاب مفتاح الجنّات للسيد محسن الأمين العاملي (١٩٥٢م) إنّما جاء في سياق تهذيب كتب الأدعية والزيارات، وفق رؤية خاصّة كان يحملها محسن الأمين، حاول تطبيقها أيضاً فيما آتاه في السيرة الحسينية، ليكون مرجعاً لعطاء المنبر الحسيبي مثل كتابه: المجالس السنّية، ولواعج الأشجان وغير ذلك، وقد اعتقد محسن الأمين بوجود تحريف وتصحيف في أكثر كتب الأدعية، بل ذهب إلى أنّ جملة من محتويات معانيح الجنان لا يكاد ينتفع به العربي، وجملة أخرى غير معلوم السند، علاوة على ما تعاوده من التصحيف والتحريف، ولهذا أقدم على مشروع مفتاح الجنّات<sup>(٢)</sup>.

كما تدلّنا رسالة وجهها الشهيد محمد باقر الصدر (١٤١٠هـ) إلى تلميذه المعاصر أستاذنا السيد محمد العروي، أنّ الصدر يروى في تدوين كتاب أدعية وزيارات - بدل معانيح الجنان - تحذف منه بعض الأدعية أو المقاطع، سيما - على ما يبدو - المشتملة على ما يثير المسلمين، وهذا يدلّ على وجود ثقافة لدى بعض العلماء الشيعة لإجراء إصلاحات في كتب الأدعية والزيارات، كونها على تماس مباشر مع الثقافة الشعبية العامة.

وقد جاء من الصدر بناء على طلب وجه إليه لكتابة مقدّمة للصحيحة السجّادية التي كانت إحدى دور النشر البهروتية تهتمّ بصاعتها، وقد ردّ الصدر على رسالة الفروي بالقول: «... كان لدينا مشروع كلّنا به بعض التامّزات، وهو كتاب تأسيس في الأدعية، فإنّ تهياً ذلك فهو، وإلا فلا بدّ في نظري من إدخال تعديلات على المعانيح (مقصوده كتاب مفاتيح الجنان) الموجودة، وكانت المكرة في الكتاب التأسيسي تقوم على أساس جمع ما صحّ سنده من الأدعية والزيارات، ويضاف إليه المشهور الصحيح المتن، وإن لم يكن صحيح السند، مع إجراء التهذيب بحدف بعض الجمل إذا اقتضى الأمر التهذيب والحذف»<sup>(٣)</sup>.

١- المصدر نفسه: ١٣٦ - ١٣٧.

٢- محسن الأمين، مفتاح الجنّات ١: ١١، ونظر تقديمه الدعاء أو الزيارة الموثقة سداً على غيرها، مما يدلّ على وجود حسن خاص له في هذا المصنوع. المصدر نفسه ٢: ٤٤٩، وتراه بلغت عند صيغة الرواية إلى ذلك، كما في المصدر نفسه ١: ٢١٢، ٣٢٢، ٣٣٣.

٣- راجع رسالة السيد محمد باقر الصدر إلى السيد محمد العروي - حطية، أرشيف رسائل المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، رسالة رقم: ٦٠.

ورغم أن فتاعات محسن الأمين في الأدعية والزيارات كانت تمرر بهدوء، وكذلك الحال مع محمد باقر الصدر، إلا أن حسيبي طباطبائي، أراد تمرية نصوص هذه الكتب وكشف مواضع الجمل فيها، فمحسن الأمين والصدر أرادا استبدال الكتب، وتحية مثل مفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي (١٣٥٩هـ)، دون فتح معركة تطال الكتب القديمة، مثل كتب ابن طاووس أو المتداولة مثل كتب عباس القمي بالنقد والتزييف، أما مصطفى طباطبائي فكان عمله على العكس من ذلك تماماً، إذ لم يقدم على تدوين كتاب يجمع فيه الزيارات والأدعية التي يرثيها، بل حصل نقد الكتب الموجودة والمجاهرة بذلك، دون مواربة من وجهة نظره.

يعتقد حسيبي طباطبائي أن العلاة والجاهلين هم من أقدم على التلاعب بنصوص الأدعية والزيارات، وأن عادة الناس في قراءة هذه النصوص أعطتهم عن مواطن الخلل فيها<sup>(١)</sup>، كما أن مثل قاعدة التسامح في أدلة السنن، ومنها الأدعية والزيارات، ساهم في تجاهل المشكلات الموجودة، وهي قاعدة يرفضها طباطبائي كل الرقص، ويرى ضرورة عرض السنن - كالمراثي - على الكتاب المميز<sup>(٢)</sup>، كما يرفض طباطبائي ممارسة تأويل مزيف لنصوص الأدعية والزيارات يروج ممارستهم مع النص القرآني، إذ لا يبقى مع ذلك عنده مصداق لممارس القرآن الكريم<sup>(٣)</sup>، ولذلك يصو على نقد هذه الكتب، ويعتمد في ذلك نماذج عشر<sup>(٤)</sup>، كما فعل فيما مضى مع مصادر الحديث الأخرى.

والكي نطل على نماذج مما ذكره طباطبائي، نذكر للقارئ الكريم أربعة أمثلة هي: أ - جاء في بعض الأدعية الواردة في: قال ابن طاووس ومعانيه القمي جملة: «يا من أرجوه لكل خير وأمن سخطه عند كل شر»<sup>(٥)</sup>، والمقطع الثاني من الجملة يراه طباطبائي معارضاً للقرآن، إذ يدل على أننا بأمن سخط الله من الشرور، ومنها ما يصدر منا نحن من أفعال قبيحة، وفي هذا ترويج لثقافة رفض العمل والانتكال على المصيبة، وهو معارض لكتاب الله<sup>(٦)</sup>.

ب - جاء في بعض الروايات الواردة في كتاب «راد الممارس» للمجلسي أن يوم مقتل عمر بن الخطاب هو يوم رفع القلم عن الشيعة<sup>(٧)</sup>، وهي رواية يرفضها طباطبائي بشدة،

١- مصطفى حسيبي طباطبائي، نقد مصادر حديث: ١٣٩ - ١٤٠.

٢- المصدر نفسه: ١٤٢.

٣- المصدر نفسه: ١٤٨، ١٥٤.

٤- المصدر نفسه: ١٤٠ - ١٥١.

٥- ابن طاووس، إقبال الأعمال ٣: ٢١١، والمجلسي، بحار الأنوار ٩٥ - ٣٩٠.

٦- نقد مصادر الحديث: ١٤١ - ١٤٢.

٧- المجلسي، راد الممارس: ٢٥٦.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ذلك أنها تحلّل المحرمات، ويصرّح بأنه رأى شخص معروفاً بالصّلاح بجاهر بفعل المنكرات يوم مقتل ابن الخطاب، وأيّ منافذة لدين هذه وللقرآن والسنة؟!<sup>(١)</sup>

ج - ينقل المحدث القمي في معانيج الجنان عن العلامة المجلسي، أنّ آية الكرسي على التّزويل هكذا: «... له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم من ذا الذي يشفع عنده...»<sup>(٢)</sup>

والعيب الرئيس عند طباطبائي في هذا الكلام أنّه يؤدي إلى تحريف القرآن الكريم، وهو ما ثبت بطلانه بالأدلة القاطعة<sup>(٣)</sup>.

د - جاء في الزيارة الجامعة جملة «إياب الخلق إليكم [أي أهل البيت] وحسابهم عليكم»<sup>(٤)</sup>، وهذا الكلام يراه طباطبائي مخالفاً للقرآن، وهذا التعبير إنما ورد في القرآن الكريم في حقّ الله تعالى، حيث قال سبحانه: «إِن إِلَٰهًا إِلَٰهَهُمْ ثُمَّ إِنَّا عَلَيْنَا حِسَابُهُمْ»<sup>(٥)</sup> الأنشبية: ٢٥ - ٢٦، وكان الرياسة الجامعة تريد أن تنسب فعل الله لأهل البيت عليهم السلام، بل لقد نصّ القرآن على أن محمداً عليه السلام لا يحاسب الناس حيث قال: «مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ» الأنعام: ٥٢، فتكون الزيارة الجامعة معارضة للقرآن، فتطرح<sup>(٥)</sup>.

بهذا ينهي مصطفى طباطبائي نقده بلدي عليه السلام وحود مثله في المباح الشيعي، ويصرّح في نهايات كتابه بأن النماذج العشر التي ذكرها في كل فصل ليست سوى أمثلة وعيّنات لما يراه هو مئات الأحاديث الموصوعة<sup>(٦)</sup>.

ويحتتم طباطبائي نقده بوضع معايير تمييز المجهول عن غيره لا جديد فيها وهي:

- ١ - العرض على الكتاب. ٢ - العرض على السنة القطعية المسلّمة. ٣ - عدم مخالفة إجماع الأمة الإسلامية. ٤ - العقل والمقصود به عنده العقل الطبيعي والأحكام الواضحة الصادرة عنه. ٥ - العلوم اليقينية التجريبية ٦ - التاريخ الصحيح. ٧ - تعارض الحديثين حيث يوجب سقوطهما معاً. ٨ - الثواب العظيم على الأمر اليسير. ٩ - حثّ الناس على التهاون والتسامح في الذنوب وإنجاز المرائض الإلهية<sup>(٧)</sup>.

١ - نقد مصادر الحديث: ١٤٤ - ١٤٥.

٢ - القمي، معانيج الجنان: ٦٣ (الهامش رقم ١).

٣ - نقد مصادر الحديث: ١٤٦ - ١٤٧.

٤ - مهامس القمي، معانيج الجنان: ٦٦٩.

٥ - نقد مصادر الحديث: ١٤٧ - ١٤٨.

٦ - المصدر نفسه: ١٥٢.

٧ - المصدر نفسه: ١٥٢ - ١٥٨.



## القرآنيون الشيعة، وتكوين الفقه القرآني (تجربة آية الله محمد الصادقي)

الجانب الآخر الذي تركته حركة القرآنيون الشيعة، كما أسمىناهم، كانت تأسيس فقه قرآني، أي فقه يستحضر بدرجة أكبر لنص القرآني فيما ينبغي الكثير من نص السنة دون أن يرفض السنة بالكلية، ويمثل هذه الحركة آية الله الدكتور محمد الصادقي الطهراني المعاصر<sup>(١)</sup>، فقد طرح الطهراني ما أسماه الفقه الناطق، مقابل كل من الفقه التقليدي والفقه التجديدي العراقي، وذلك في كتابه «فقه كويا»، كما اعتنى منذ فترة طويلة بتفسير القرآن، حتى أصدر تفسير «الفرقان» في تفسير القرآن بالقرآن والسنة في ٢٠ مجلدًا، وكذلك «التفسير الموضوعي بين الكتاب والسنة» في ٢٢ مجلدًا، وفي الثمانيات أصدر الصادقي الطهراني رسالته العملية لأول مرة، مملأً بذلك طرح نصه في عداد مراجع التقليد الشيعة.

ولكي نحلّ أكثر على اهتمامات الصادقي الطهراني المكربة، كوبها السياق العام الذي تحرك مشروعه داخله، لابد أن نعرف أنه أصدر حتى اليوم ما يقرب من خمسين كتابًا، تراوحت بين البحوث القرآنية والتفسيرية، والدراسات العقابية والأصولية، والحوارات الفكرية مع التيارات الماركسية والمادية، وموضوعات ثقافية متفرقة مثل حقوق المرأة، والصراع مع إسرائيل، ونظام التعليم، ونزعة العشرين في العراق....

يصرح الصادقي الطهراني بأن هذا العمل يستلزم الشريعة أمران لا غير هما: الكتاب والسنة القطعية، دون الإجماع والشهرة والعقل والقياس والامتناع والمصالح المرسلة...<sup>(٢)</sup>، ثم يعيد الصادقي ترتيب مصادر الاجتهاد بالقول: «إن السنة ليست شريكة للقرآن بل تقع على هامشه»<sup>(٣)</sup>، ويعتقد أن أي محاولة لخلق مصادر تشريعية أخرى ليست سوى إفساد لا يمت للإصلاح بصلة<sup>(٤)</sup>.

وهذه المرجعية الكامنة في القرآن والسنة القطعية تخفف - عند الصادقي - اختلاعات المسلمين والمقهاء<sup>(٥)</sup>، ذلك أن عنة احلاف الفقهاء إنما هي تعيب النص القرآني<sup>(٦)</sup>، ومن هنا يعتقد أنه يحرم الفتوى على من لم يمر دورة كاملة بحثية على

١- الذين اقتربوا من هذا السطح، ودعوا لإعادة استحضار النص القرآني في الاجتهاد الفقهي عديدون، منهم العلامة المعاصر السيد محمد حسين فضل الله، والعلامة المعوز له الشيخ محمد مهدي شمس الدين...، لكننا أخذنا الطهراني كونه يمثل تطوراً في الموقف من السنة، وأبرز وجوه هذا المصير.

٢- محمد الصادقي الطهراني، فقه كويا: ١٧ - ١٨ وله أيضاً، الفرقان ١٦١.

٣- محمد الصادقي الطهراني، فقه كويا: ٥.

٤- المصدر نفسه: ٤.

٥- الصادقي، الفرقان ١٧٢؛ وراجع له، نكرشي جديد برسمار وروزه مسافران: ٢٨.

٦- الصادقي، فقه كويا: ٨٢.

القرآن الكريم، بل لا يجوز تقليده، إذ الكثير من فتاوى فقهاء المسلمين لا أساس قرآني لها<sup>(١)</sup>.

ولتشدده في مرجعية النص القرآني ورفض الإجماعات أو أخبار الآحاد... يعلن بصراحة في بدايات كتاب «تبصرة الفقهاء»، والذي يمثل عبارة تفسيراته لآيات الأحكام أيضاً، أن المهم عنده هو الدليل، ولا عبء أساساً بالإجماعات ولا بالشهرات ولا بالمذاهب، ولا...<sup>(٢)</sup>، مؤكداً أنه تعرض لانتقادات واعتراضات كثيرة، لاعتماده على القرآن في الاجتهاد العقلي مستبعداً الرواية<sup>(٣)</sup>.

لكن إحداث تحول بهذا المستوى في مصادر الاجتهاد، لا شك سيفقد المقيّم أدوات بحث كثيرة، ومن ثم يصاب عمله بالارتباك نتيجة فقدان مرجعيات معروفة كان يمكن الأيلولة إليها، من هنا كان لابد من إعادة إنتاج تصور لهدى المصدرين الدبنيين بإمكانه استحصارهما لحل أكبر قدر ممكن من المشكلات والأحداث الكثيرة التي تواجه المقلد الإسلامي على الدوام، سيما النص القرآني منهما

وعلى هذا الأساس، لاحظنا أن الصادقي الطهراني يطرح تصوراً خاصاً - إلى حد ما - للقرآن الكريم وعلاقة السنة به، (يمكن توضيحه ضمن النقاط التالية)<sup>(٤)</sup> أولاً: إن البهاس القرآني لا يقتصر فيه<sup>(٥)</sup>، لذا مع بيانه لا يحتاج لمبين<sup>(٥)</sup>، وعليه فالسنة الشريفة لم تأت لبيان مبهم القرآن بل لمساعدة غير ذوي الهمم والقاصرين على فهم النص الواضح في حدّ نفسه، كما جاءت السنة في بعض الأحيان لتأسيس أحكام لا وجود لها أساساً في القرآن، وفي الحالات معاً بأحد بهذه السنة الشريفة شريطة أن تكون يقينية، إذ قد نهى الله تعالى في كتابه - بما يشمل العقائد والعمليات<sup>(٦)</sup> - عن اتباع الظن<sup>(٧)</sup>، ليعلم رفض تساهل الناس في ذلك<sup>(٨)</sup>، كما أن تفسير القرآن بالسنة يجب أن لا ينهم أنه تفسير القرآن بالرواية، إذ ليست كل رواية سنة حقيقية<sup>(٩)</sup>.

١- الصادقي، رسالة توضيح المسائل بابين: ١٣.

٢- الصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ٥٠ وله أيضاً: أصول الاستنباط ٦٨ - ٦٩.

٣- الصادقي، الفرقان ١: ٣٦ وله أيضاً: فقه كويا: ١٩.

٤- الصادقي، فقه كويا: ١٢.

٥- الصادقي، الفرقان ١: ١٢؛ وأصول الاستنباط: ١٩، متمسكاً فيه بآيات بيان القرآن وآته نور و... ٥٠.

٥١.

٦- الصادقي، أصول الاستنباط: ٦٢، ٩٢.

٧- الصادقي، فقه كويا: ٨ - ٩؛ والفرقان ١: ٢٤؛ وأصول الاستنباط: ٦٣ - ٦٦.

٨- الصادقي، أصول الاستنباط: ٦٧.

٩- الصادقي، الفرقان ١: ٢٠.

وإذا كان النص القرآني بيّناً جيداً كان المنهج المتبع لفهم القرآن هو منهج تفسير القرآن بالقرآن<sup>(١)</sup>، ومن يتمسك لتفسير القرآن بغيره فهو مفسد<sup>(٢)</sup>، ووفقاً لهذا المبدأ كله لا معنى لانسداد باب العلم<sup>(٣)</sup>، لتبرير الاعتماد على الظنون وأخبار الآحاد.

وليس القرآن عند الصادقي الطهراني وضحاً بيّناً تقع السنة على هامشه فحسب، بل إنّه يأبى النسخ بالمعنى المتعارف، والنسخ الذي يقبله القرآن إنما هو ما تسعيه نحن اليوم ممارسة تقييد أو تخصيص في النص الكتابي، فقد كان التعبير عن هذه العملية بالنسخ متعارفاً سابقاً<sup>(٤)</sup>، وهذه النظرية تقف على التقييد من فكرة السيد أبي القاسم الخوئي في معالجته مسألة النسخ في دراساته القرآنية، بدعاء - وقوعاً - إلا في آية واحدة، معتبراً أن ما قيل عن وجود آيات منسوخة إنما هو إطلاق وتقييد وعموم وتخصيص ليس إلا<sup>(٥)</sup>، ليس هذا فحسب أيضاً، بل يرفض الصادقي الطهراني ممارسة النسخ من جانب السنة في حق القرآن، مهما فُتّرما هذا النسخ بما يشمل التقييد والتخصيص<sup>(٦)</sup>.

ثانياً: إنّ كون القرآن بيّناً واضحاً لا يعني أنّه عدا كصحيحة يومية يهمها كل إنسان تمام مدانيها، بل هو بحاجة إلى تفسيرين مهمين، أحدهما: إتقان اللغة العربية، وثانيهما: ممارسة التفكير والتدبر وجمع القرائن وملاحظة علاقات الآيات بتمامها و<sup>(٧)</sup> وهذا أيضاً لا يعني أنّ الباحث قد فهم تمام مداليل النص القرآني، بل قد فهم تلك الرسالة الجامعة للقرآن الكريم، والتي تسمى العبارة، أما أسرارها ولطائفها وإشاراته، كما هو الحال في الحروف المقطّعة فإن علمها يتفاوت حينئذٍ، ويختص بعضها بالمصومين<sup>(٨)</sup>.

ثالثاً: إنّ نظرية وضوح النص القرآني تؤكد - من جانب آخر - على عدم وجود دلالة ظنية في الكتاب الكريم، إن القول بوجود دلالات ظنية في الكتاب إنما هو ستر لحقائقه، وهاعله مالمون - لكلمه الحقيقة - وفق الآية، وحتى عندما قلنا: إنّ السنة تفسّر القرآن بالحدود التي بيّناها لم نقصد وجود دلالة ظنية في الكتاب، نعم، لقد سدّ علماء

١- الصادقي، فقه كويا: ١٧.

٢- الصادقي، الفرقان ١: ١٦، ١٨.

٣- الصادقي، فقه كويا: ١٩ وأصول الاستنباط: ٦٧ - ٦٨.

٤- الصادقي، أصول الاستنباط: ٥٦.

٥- الخوئي، البيان: ٢٨٥ - ٢٨٦؛ ولاحظ مناقشته دعوى النسخ في الآيات، ٢٨٦ - ٢٧٢.

٦- الصادقي، أصول الاستنباط: ٥٧ - ٥٨.

٧- الصادقي، الفرقان ١: ٥٥ - ٥٦؛ وفقه كويا: ٧، ١١.

٨- الصادقي، فقه كويا: ٩؛ والفرقان ١: ٢٤ - ٢٥، ٢٢ - ٢٣، ٥١ - ٥٤.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

المسلمين بمقولة ظنية الدلالة طريق معرفة الشريعة، وهو ما ألجأهم - مصطربين - للرجوع للحديث، وهو الملية بالظنون في سنده ومثله، ليمسروا به القرآن!

ما هذا الإعجاز القرآني إذا كانت دلالة ظنية؟! إن هذا ما لم نسمع به حتى من الكفار والمشركين! لقد ساد هذا التفكير الحورات والمعاهد الدينية، وترسخ واستحكم حداً صار من العسير تغييره<sup>(١)</sup>.

ويرفع الصادقي الطهراني وتيرة العملية على نظرية ظنية الدلالة حين يحكم بحرمة الفتوى على من يرى أن دلالة القرآن ظنية<sup>(٢)</sup>.

ولا تقف عملية رفض ظنية الدلالة انقرابية عند هذا الحد، بل تتدأ لرفض المطلقات الفكرية التي أدت بالعلماء للوصول إلى مثل هذه النتيجة، فقد رأى الصادقي أن علم أصول الفقه - سيما مباحث الألفاظ فيه - ليست ذات فائدة للفقه والمقابلة، بل هو مانع - عنده - عن فهم الكتاب والسنة<sup>(٣)</sup>.

رابعاً: ليس القرآن واصحاً بهياً قطعي الصدور والدلالة محسب، بل هو جامع أيضاً. هذه هي نظرية الصادقي الطهراني، فمن قوله بأن القرآن اشتمل على عدد كبير من معطيات العلوم التجريبية الحديثة<sup>(٤)</sup>، (سبح الصادقي) من دائرة آيات الأحكام، إذ اعتبرها آية كريمة<sup>(٥)</sup>، وبهذا وفر لمحة مادة أكثر في النص القرآني تؤكد مرجحيته للاستعناء عن نص السنة الظنية، وتسهل اعتباره مصدراً للاجتهاد المقهي.

وقد زاد الصادقي من مادة المرجع الذي يلول إليه، حينما ذهب - جاداً - إلى القول لا فقط بإمكان استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، بل وقوعه في القرآن الكريم، على خلاف الرأي الأصولي المشهور القاضي باستعالة استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى<sup>(٦)</sup>، وبهذا تفدو الآية أحياناً آيات، والدلالة دلالات، والمعنى معاني، والمضمون

١- انظر: الصادقي، فقه كويا: ٧، ٨، ١١٢ والعرفان ١، ٢٦ ونكرشي جديد: ٢٨ - ٢٩ وأصول الاستنباط: ٤٩ - ٥٠.

٢- الصادقي، رسالته توضيح المسائل نوين: ١٣.

٣- الصادقي، فقه كويا: ١٥ وقد طالب باستبدال أصول الفقه السائد في كتابه أصول الاستنباط: ١١ - ١٢، معتبراً إياه لغواً: ١٢، مستمرساً جملة مباحث الألفاظ التي رأها موضوعات واسعة لا تحتاج إلى كل هذا الجهد الأصولي من الحقيقة الشرعية وحسن المجمل ونبيين، ١٢ - ٦١.

٤- الصادقي، فقه كويا: ٢١ - ٢٥.

٥- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ١٣.

٦- الصادقي، فقه كويا: ١١٤ وراجع حول هذا الموضوع الأصولي المصادر الأصولية مثل: المراقبي في مقالات الأصول ١: ١٥٩ - ١٦٩ والروحاني في معني الأصول ١: ٢٠٥ - ٢٠٨ ورسالة محمد رضا النجفي التي حملت عنوان إمطة الفين عن استعمال المعين في معنيين، المطبوعة بهامش وقاية الأذهان: ٦٠٧ - ٦١٤ والغراماسي، كناية الأصول: ٥٥، ٥٢ ولحكيم، حقائق الأصول ١: ٨٩ - ٩٥ و..

مضامين.

وهكذا أسس الصادقي مبدئاً أسماه: أصل كفاية لقرآن دون كمال إلا هامشياً<sup>(١)</sup> خامساً: انطلاقاً من مصادر الاجتهاد التي تحدث عنها الصادقي الطهراني، يميز لنا بين مدارس ثلاث في الفقه الإسلامي هي:

المدرسة الأولى مدرسة الفقه لناطق، وهي المدرسة التي تعتمد ما يسميه الصادقي: الفقه القرآني، والذي يراه فقهاً، واصحاً، باطلاً، بيناً، مطلقاً<sup>(٢)</sup>، إن هذا الفقه ينطلق - في تصور منظره - من بدايات المكون لقرآني، أي العبارة القرآنية، لا الإشارة ولا الأسرار، وحيث كانت العبارة واصحة لا تحتاج للحديث الشريف كان هذا الفقه واصحاً كذلك<sup>(٣)</sup>.

المدرسة الثانية: الفقه التقليدي، كما يسميه الصادقي، والذي يركز على نقده وأساسياته وأولياته<sup>(٤)</sup>، إن هذا الفقه عنده قد همش - سواء في حضوره الشيعي أو السني - القرآن ونحوه<sup>(٥)</sup>، كما جعل الأصل في الاجتهاد هو الحديث والسنة، ولذلك ملئت نتائج أبحاث هذا الفقه بـ «الأحوط والأولى»<sup>(٦)</sup>، مما أبقته النقيض والوضوح والشماعية، أما لو اعتمدت الأصول القرآنية لانحصت عدلات الاحتياط، واحتزل الوقت للوصول إلى نتائج<sup>(٦)</sup>.

والذي أدى إلى بزود هذا النوع من لعمه المتمد على الحديث وأخبار الاحاد، منطق الحفاظ على الموقع والمكانة، وممارسة لتقية من حاسب المكربين المسلمين، الأمر الذي أدى إلى تكريس هذا الواقع، مما 'حوج الموقف اليوم إلى تصحية وهداء لتقشير الأمور والأوصاف، على حد رأي الصادقي<sup>(٧)</sup>.

لم يصنف الفقه فقط بهجران القرآن، بل كان هلاك المسلمين بسبب ذلك، فقد ابتعدوا عن القرآنيات، بل وحتى الحورات العسية والمعاهد الدينية هجرت القرآن، وهو ما يدمو للأسف الشديد<sup>(٨)</sup>.

١- الصادقي، أصول الاستنباط: ٨٤ - ٨٥.

٢- الصادقي، فقه كويا، ٦.

٣- المصدر نفسه: ١١، ١٥.

٤- المصدر نفسه: ١٢، ١٩.

٥- المصدر نفسه، ١٢، ١٦.

٦- المصدر نفسه: ١٥.

٧- المصدر نفسه، ١٨.

٨- المبادئ، الفرقان ١: ٣٤ - ٣٨؛ وأصول الاستنباط: ٥، ١٢.

### نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

المدرسة الثالثة: ما يسميه الصادقي بالفقه التجديدي، وهو الفقه الذي يعتقد بحصول تحول في الشريعة، بمعنى التحول في فهمها، ويشير الصادقي بذلك إلى نظرية القبض والبسط التي طرحها في إيران الدكتور عبدالكريم سروش أواخر ثمانينات القرن العشرين، واعتقد - على صونها - بأن فهم الشريعة يحصع لتحولات دائمة، تبعاً لتحولات المعرفة البشرية الأخرى.

لقد رفض الصادقي الطهراني هذه النظرية، مبرراً رفضه بأن المولى سبحانه كان قادراً على بيان رأيه بحيث لا يؤدي إلى استنتاجات مختلفة وأههام متعددة، فكيف لم يفعل ذلك مع حكمته وعدالته؟<sup>(١)</sup>

نعم، الشيء المقبول عند الصادقي أن الفقه يحصع لتحول موضوعاته، وهي فكرة يداخ هو عنها كثيراً، فإذا كان معيار الإفتاء والقصر في السعر هو الحرج والضرر، فإن الموضوع قد تغير اليوم، ولم يعد هناك حرج أو مشقة في الأسعار، مما يعني ضرورة إسقاط هذا الحكم في الحالات التي يسقط فيها موضوعه، وإذا تطورت أدوات الحرب كان السبق والرمية حارين في الأدوات الجديدة، وإذا أضافت الشريعة شمّ العطور أثناء السعي لوجود سوق للمطور آنذاك هناك بين الصفا والمروة، فإن هذا الحكم ينبغي رفضه اليوم حيث زال ذلك السوق كلياً، وإذا فرغيت الأصحية في معنى في الحج حيث كان المقراء يتجمعون هناك، فلم يعد لها معنى اليوم حيث لم تعد توجد ظاهرة كهذه، بل الأصحية اليوم إسراف وتبذير، وإذا شرع تعدد الزوجات في مجتمع تريد مساواة عن رجاله، فليس حلالاً هذا الزواج في مجتمعات تنقص النساء فيها أو تساوي الرجال، وإذا حددت أدوات الصيد والذباحة في تلك المصور فإن هذا لا يعني ضرورة الأخذ بها بعد تطور وسائل الصيد والذباحة اليوم وهكذا...<sup>(٢)</sup>

سادساً: وفقاً لمجموع ما تقدم، تظهر الآليات التي ينبغي اتباعها عند الصادقي الطهراني في تعاملنا مع الروايات، فالأصل هو الكتاب، ومعيار الحديث أن يمرض على الأصل لا أن يحقق سنده، ولا سبيل لمعرفة حال السنة سوى ذلك، بلا فرق فيه بين أن يكون الراوي برّاً أو فاجراً، وبلا فرق بين أن تكون الروايات كثيرة أو قليلة، فروايات حصر النبي ﷺ الزكاة بأمور محدّدة تخالف مئات الآيات المعممة للزكاة، فتطرح جانباً كائناً ما كانت<sup>(٣)</sup>، ولهذا لم نجد في مصنفات الصادقي الطهراني حضوراً لمباحث علم الرجال

١- الصادقي، فقه كويا: ٢٠.

٢- راجع، المصدر نفسه: ٢٢ - ٢٥.

٣- الصادقي، الفرقان: ١٦، ١٧، ٢٠ - ٢١، ٢٢، ٢٥؛ وفقه كويا: ١٦، ٢٠؛ وأصول الاستنباط: ٩، ٩١.

والدراية إلا ما شذّ وندر.

ومن هذا المنطلق، يحقّق الصادقي من تأثير روايات تفسير القرآن حيث يأخذ فيها بقاعدة الجري والتطبيق لا التفسير والتبيين<sup>(١)</sup>، تماماً كالعلامة الطباطبائي وتلامذة مدرسته.

بذلك تأسّس عند الصادقي الطهراني الفقه القرآني، الفقه الذي استبعد الإجماعات، والشهورات، والقياس، والمصالح لمرسلة، والعقل، وأخبار الأحاد، فقه الدعوة إلى نبذ الحرافات ومعاربة البدع<sup>(٢)</sup>. وقد ألف الصادقي كتاب أصول الاستنباط لاستخراج ١٠٢ أصل فقهي من القرآن وحده، تقع مكان علم أصول الفقه المسائد، واعتبر ذلك ما لعلّه الخطوة الأولى حتى الآن<sup>(٣)</sup>، كما اعتبر أن القواعد الفقهية الثابتة كلّها مستنبطة من القرآن بلا حاجة للسنة، بما فيها قاعدة لا ضرر وغيرها<sup>(٤)</sup>.

لكن السؤال: كيف كانت نتائج هذا الفقه؟ لقد استطاع ابن إدريس العلي (٥٩٨هـ) أن يتقاضي الشرخ المنهجي بينه وبين مدرسة الطوسي بالإجماع والعقل، كما استطاعت مدرسة العلامة العلي (٧٢٦هـ) تصادي تأثير تقسيمها الرباعي للحديث على النتائج الفقهية إلى حدّ ما، والأمر نفسه حصل مع الأخباريين، بل حصل مع حركة دليل الاستدلال التي أثارها الميرزا القمي (١٢٢١هـ)، لكن ماذا فعل الفقه القرآني الذي استبعد أخبار الأحاد؟ وكيف تكوّن هذا الفقه؟ سؤال أساسي لدراسة تأثيرات إنكار حمر الواحد في الفقه الإسلامي.

والجواب: لقد تكوّن مخالفاً في جملة من نتائجه للمسائد المألوف، وإن معنى للحفاظ على تضيق الهوة بينه وبين الأطراف الأخرى.

ولكي نوضح للقارئ، نمرّد له سريماً بعض نتائج الفقه القرآني الراض للسنة الظلية، وهي نتائج يعرف مدى بُعدها عن السائد اليوم في الأوساط الشيعية فقهياً، كل مطلع على الفقه الإمامي، وإنما نقتصر على نماذج قليلة دالة، لأن المجال لا يستوعب التفصيل أبداً، ولأنّ الصادقي الطهراني يصرّ بنفسه على معالفته المشهور بين الشيعة والسنة في خمسمائة مسألة فقهية<sup>(٥)</sup>.

١- الصادقي، الفرقان ٤٩: ٥٠.

٢- الصادقي، فقه كويا، ١٦؛ وانظر تأكيداً على المرجعية القرآنية للفقه الإسلامي في أصول الاستنباط: ١٠ - ١١، وآلّه لا دور للسنة سوى في بعض الجريئات غير المذكورة في القرآن.

٣- الصادقي، أصول الاستنباط: ٥.

٤- المصدر نفسه: ٩٦.

٥- الصادقي، تکرشي جديد بر نماز وروزه مسافران ٢١، الهامش رقم: ١؛ وانظر له في هذا الخصوص: أصول الاستنباط: ٥ - ٦.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

فالتقليد لا يجوز إلا للمأخذ عن الاجتهاد<sup>(١)</sup>، ولا يرجع إلى الأعلام في مسألة تقليد الأعلام<sup>(٢)</sup>، ويجوز تقليد المهت، بل قد يحب أحياناً<sup>(٣)</sup>، والماء الكر هو الماء الكثير بلا تعيين<sup>(٤)</sup>، والعبرة في تطهير ماء البثر زوال الحائض<sup>(٥)</sup>، والمهم في غسل الوضوء صدق غسل الوجه سواء من الأعلى أو الأسفل أو غير ذلك<sup>(٦)</sup>، والمهم في المسح على الرأس صدق المسح حتى لو كان على غير مقدمه بل على يمينه أو من خلفه<sup>(٧)</sup>، والبلوغ مختلف بين الموضوعات، ففي الصلاة عشر سنوات للذكر والأنثى، وفي الصوم ثلاثة عشر سنة لهما، وفي الزواج التصويج الجنسي، و...<sup>(٨)</sup>، والمتنحس لا ينحس مطلقاً<sup>(٩)</sup>، وشعر الكلب والحزير طاهران<sup>(١٠)</sup>، والمسكر مطلقاً والكافر مطلقاً طاهران<sup>(١١)</sup>، والمسي الخارج لا عن شهوة لا يوجب الفسيل<sup>(١٢)</sup>، وحرمة من القرآن لمحدث تشمل القرآن المترجم<sup>(١٣)</sup>، ولا هرق في أحكام الحيض بين القرشية وغيرها والسطبية وغيرها، وهذه تقرعات جاهلية<sup>(١٤)</sup>، ولا يجب مواراة المهت تحت التراب، بل المهم حفظه عن انصرف فيه أو النظر إليه بما يهدده<sup>(١٥)</sup>، ويجوز السجود على العرش وأنواع المسحاة لأدب غير ملبوسة<sup>(١٦)</sup>، والفصر في الصلاة مربوط بالحواف والضرورة لا بالمسافة<sup>(١٧)</sup>، وسلاة الجمعة واحدة بلا أحد

١- الصادقي، تبصرة المفتاء ١: ١٤.

٢- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٤، ٥.

٣- الصادقي، تبصرة المفتاء ١: ١٨ - ٢١ ورسالة توضيح المسائل نوين: ١٧ - ١٨ وأصول الاستنباط، ٨٠.

٤- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين، ٢٢ و تبصرة المفتاء ١: ٢٨ - ٢٩.

٥- الصادقي، تبصرة المفتاء ١: ٤٢.

٦- المصدر نفسه: ٥٨ ورسالة توضيح المسائل نوين ٥٥.

٧- الصادقي، تبصرة المفتاء ١: ٦١.

٨- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٥ - ٦.

٩- المصدر نفسه: ٢٣ - ٢٤، ٤٩.

١٠- المصدر نفسه: ٤٠.

١١- الصادقي، تبصرة المفتاء ١: ٩٨، ٩٩ ورسالة توضيح المسائل نوين: ٤٤ وفقه كويا: ١٤، ٧٥.

١٢- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين ٧٦ و تبصرة المفتاء ١: ٧١.

١٣- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٧٢.

١٤- الصادقي، تبصرة المفتاء ١: ٧٥.

١٥- الصادقي، تبصرة المفتاء ١: ٨٤.

١٦- الصادقي، فقه كويا - ٤٨ و تبصرة المفتاء ١: ١٢٦ ورسالة توضيح المسائل نوين: ١٢٥ - ١٢٦.

١٧- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ١٢٨ وفقه كويا - ٤٦ وكرشي جديد بر نماز وروزه مسافران: ٥ - ٢١.



الحضور شرطاً<sup>(١)</sup>، وصلاة الجماعة واجبة حيث يمكن<sup>(٢)</sup>، ولا يشترط في إمام الجماعة طهارة المولد<sup>(٣)</sup>، ولا يجوز الركوع لله في غير حال الصلاة فضلاً عن غيره، على خلاف السجود<sup>(٤)</sup>، والمفطرات ثلاثة: الأكل، والشرب، ونجم لا غير<sup>(٥)</sup>، ويثبت الهلال بالرؤية غير المكبر<sup>(٦)</sup>، وحرمة تقبيل يد غير المعصوم<sup>(٧)</sup>، ووجوب صلاة الميدين عصر الغيبة<sup>(٨)</sup>، والطواف خارج مقام إبراهيم وفي جميع الطوابق حائز<sup>(٩)</sup>، والزكاة تتعلق بكل دخل شخصي<sup>(١٠)</sup>، والسادة لا امتياز لهم ولا عليهم لا في خمس ولا في زكاة<sup>(١١)</sup>، والجهاد في الإسلام فقط دفاعي<sup>(١٢)</sup>، والربا حرام حتى بين الوالد وولده، والزوج وزوجته، والمسلم والكافر<sup>(١٣)</sup>، وإذن الأب للبنت البالغة الرشيدة ليس بشرط في الزواج<sup>(١٤)</sup>، والزواج ملزم للطرفين ليس لأحدهما الطلاق إلا مع الضرورة<sup>(١٥)</sup>، ولا وجود للعمدة في الإسلام إلا مع احتمال الحمل أو موت الزوج احتراماً له<sup>(١٦)</sup>، وكل صيد البحر حلال<sup>(١٧)</sup>، وعدم استثناء المؤونة لا في خمس ولا في زكاة<sup>(١٨)</sup>، وجوار الطلاق بعير المربية<sup>(١٩)</sup>، والذبح مطلقاً حتى

١- الصادقي، فقه كويا: ١٧، ورسالة توضيح المسائل نويس: ١٥٥

٢- الصادقي، توضحة المعناه: ١: ١٦٨.

٣- المصدر نفسه: ١٧٤ - ١٧٥.

٤- الصادقي، فقه كويا: ٤٨.

٥- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نويس: ١٧١ وفقه كويا: ٥٠.

٦- الصادقي، فقه كويا: ٥٠، ورسالة توضيح المسائل نويس: ١٦٣.

٧- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نويس: ١٢١.

٨- المصدر نفسه: ١٥٩.

٩- الصادقي، فقه كويا: ٥٣.

١٠- المصدر نفسه: ٥٣.

١١- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نويس: ١٨٢ - ١٨٧ وفقه كويا: ٥٢ - ٥١.

١٢- الصادقي، فقه كويا: ٥٦ - ٥٧.

١٣- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نويس: ٢٥٠ وفقه كويا: ٥٨.

١٤- الصادقي، فقه كويا: ١٦٧، ورسالة توضيح المسائل نويس: ٢٦٩.

١٥- الصادقي، فقه كويا: ٧٠، وراجع رسالة توضيح المسائل نويس: ٣٠١ - ٣٠٦، حيث يبين هناك بعض هذا الرأي.

١٦- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نويس: ٢١٦ - ٢١٧ وفقه كويا: ٧٢ وأصول الاستنباط: ١٧١ - ١٧٣.

١٧- الصادقي، فقه كويا: ٧٤ وأصول الاستنباط: ١٩٣.

١٨- الصادقي، رسالة توضيح المسائل نويس: ٢٠.

١٩- المصدر نفسه: ٢١٥ - ٢١٦.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ولو من الخلف جائز<sup>(١)</sup>، وكل أجزاء الذبيحة حلال إلا الدم وما يستقذر عند الناس<sup>(٢)</sup>، والمرأة تراث من المنقول وغيره مطلقاً<sup>(٣)</sup>، وتراث الزوجة في المنقطع كالدائم، إلا إذا اجتمعت معها زوجة دائمة فلا تراث<sup>(٤)</sup>، والرحم معناه رمي العصي لا القتل<sup>(٥)</sup>، ولا دية على العاقلة مطلقاً بل يراها «غير عاقلة»<sup>(٦)</sup>، وحرمة التطبير وصرب السلاسل لملاك الضرر<sup>(٧)</sup>، ويجوز حلق اللحية مطلقاً<sup>(٨)</sup>، وحرمة التورية<sup>(٩)</sup>، وحرمة غيبة غير المسلم وغير الشيعي<sup>(١٠)</sup>، وانحصار حرمة الموسيقى ولعناء والرقص بما إذا أدت إلى حرام لا غير<sup>(١١)</sup>

- 
- ١- المصدر نفسه: ٣٤٥ - ٣٤٦؛ وفتحه كويا: ٧٤.
  - ٢- الصادقي، فتحة كويا، ٧٤ - ٧٥، ورسالة توضيح المسائل بابين ٣٥٠ - ٣٥١.
  - ٣- الصادقي، رسالة توضيح المسائل بابين ٣٢٢ - ٣٢٦ وفتحه كويا ٧٦.
  - ٤- الصادقي، فتحة كويا: ٧٧.
  - ٥- المصدر نفسه: ٧٨.
  - ٦- الصادقي، تبصير المقهاء ٢: ٣٩٦ - ٣٩٨.
  - ٧- الصادقي، أصول الاستنباط: ٩٧.
  - ٨- الصادقي، رسالة توضيح المسائل بابين ٤٢٦؛ وفتحه كويا ٨٢.
  - ٩- الصادقي، رسالة توضيح المسائل بابين: ٣٨٠ - ٣٨١.
  - ١٠- المصدر نفسه: ٣٨٤ - ٣٨٥.
  - ١١- المصدر نفسه: ٣٩٨ - ٣٩٩.

## نقد السنة وحركة التطهير العقدي الشيعي

### «أسرار الألف علم» ونقد خميني والخالصي

لعل من أوائل المدونات الهامة التي بنيت السنة المنقولة، وإن بشكل موجز ومختصر، رسالة «أسرار هزار ساله» التي كتبها علي أكبر حكيمي راده التبريزي. الذي كان جزءاً آنذاك - أي في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين - من حركة النقد الديني الواسعة التي كان يترجمها أحمد كسروي الأذربيجاني. وقد كان كسروي وحكمي زاده طلاباً للعلوم الدينية، إلا أنهما تعلقا عن البري الديني وظلما عصامتهما، لتؤسس كسروي حركة عدت آنذاك من حركات النقد الواسعة لجعل الفكر الديني في تصوراته العقديّة (الشيعية)، وكذلك في قراءته للفكر السياسي الإسلامي وموضوع التماطي مع السلطة، التي كان يمثلها آنذاك رضا شاه بهلوي (١٢٦٢هـ).

لم يكن كسروي - أحد رادة حركة النقد الكبار - سهل التناول، فقد كان ذا شخصية نافذة في الحياة الثقافية، حيث أصدر تسعة وتسمين عدداً من مجلته الشهيرة «بيمان»، وخمسة وعشرين عدداً من مجلة «برچم»، كما صنف ما يقرب من سبعين كتاباً، وقد نشرت غالباً في عقدي الثلاثينات والأربعينات، وقد أعيد نشر كتبه على نطاق واسع في عصر محمد رضا بهلوي لمواجهة المد الديني الذي كان يقوده رجال الدين بعد عام ١٩٦٢م.

وقد تركزت نتاجات كسروي على محاور ثلاثة:

- ١ - المحور التاريخي، فقد درس موضوعات تاريخية عديدة.
- ٢ - المحور اللغوي، حيث كانت له مساهمات في دراسة اللغتين الفارسية والأذرية (الأذربيجانية).
- ٣ - المحور النقدي، حيث سجل نقداً موسعاً - آنذاك - في المجالات الدينية، والاجتماعية، والأدبية.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

وقد كان كسروي داعية قومية فارسية متمسكة، بل من مروجي التيار القومي الإيراني، كما كان ناقداً لادعاء لظاهر اجتماعية وعقدية في المناخ الشيعي.

لم يكتف كسروي بذلك، بل دعا إلى ما يمكن تسميته مذهباً جديداً، ويسميه حصومه ديناً جديداً، حيث يتهمون به بادعاء النبوة وطعن الديانة الإسلامية، وقد أطلق على مذهبه اسم «ناكديني» أي الدين الطاهر، نعم، لقد ترك كسروي أثراً واسعاً على الحياة الثقافية الإيرانية في بعض الفترات، وما زال يذكر - إلى حد معين - حتى اليوم.

كانت شدة حركة نقد كسروي لرجال الدين والمؤسسة الدينية عنيفة للغاية، حتى أصدرت فتوى بقتله، وقيل: إن نواب صموي، رعيم حركة «عدائيان إسلام» قد اغتاله بنفسه أو بمحصره في طهران في آذار عام ١٩١٦م<sup>(١)</sup>

في سياق الاتجاه الكسروي هذا، جاءت حركة نقد السنة التي بدأها علي أكبر حكيمي زاده في كتابه «أسرار هزار ساله»، الذي ناقش فيه - على صغره حيث لا يزيد عن ٣٦ صفحة - موضوعات التوحيد والإمامة، ناقداً بعض التصورات الشيعية السائدة، مثل ريادة القبور وبعض المعانيد في أئمة أهل البيت عليهم السلام، كما ناقش موضوعات الحكومة والدولة .. وفي الفصل السادس درس ظاهرة الحديث بالنقد والتضعيف

وهدى تناول حكيمي زاده أدلة حجية الروايات، وكفى بحسنه مؤونة مناقشتها - عدا اثنين منها - مستمداً على مناقشة علماء أصول الفقه عليهم السلام، وما بقي منها كان،

أولاً: دليل الانسداد، إلا أنه - من وجهة نظر حكيمي زاده - كُفر واضح، إذ كيف يمكن لله سبحانه أن يسدّ طريق العلم بدينه أمام خلقه أو يحيلهم إلى أحاديث لمبت بها آله الأيدي<sup>(٢)</sup>؟

والسبب الذي ألجأ العلماء - من وجهة نظر حكيمي زاده - إلى القول بمكرة الانسداد، أن الثقافة الدينية تركت العقل وقوابس الطبيعة، ولجأت إلى الروايات والأحاديث، فأصاب العقل شلل وإحباط<sup>(٣)</sup>.

إلا أن ملاحظة حكيمي زاده هذه، انتقدها نافذو رسالته، فقد لاحظ آية الله محمد الخالصي أن العلماء لا يجيزون العمل إلا بالعلم، ولا يرضون باتباع الظن، وأن ما بأيدينا

١- حول كسروي مصادر عدة، أبرزها - فيما أتمدناه - كتاب 'تحقيقي در تاريخ و عقايد شيعي كرى، بابي كرى، بهائي كرى، .. وكسروي كرائي، للدكتور يوسف فصائي ٢٥٩ - ٢٨٢؛ ورسول جصريان، جريان ها و سازمان هاي مذهبي - سياسي ايران سالهاي ١٣٥٧ - ١٣٢٠ - ٢٥٠ - ٢٥٤.

٢- علي أكبر حكيمي زاده، أسرار هزار ساله: ٣١.

٣- المصدر نفسه: ٢٢.

٤- المصدر نفسه.

ليس ظنياً، على أن مسألة الانحداد ليست - عند العالقي - سوى فرضٌ فرضه بعض الفقهاء المتأخرين، ليس لشيء إلا لتضريح الذهن وتدريبه على حلّ الفروض الصعبة والمعقدة<sup>(١)</sup>.

ثانياً: السيرة العقلانية، حيث عدت اليوم أهم دليل يعتمد علماء أصول الفقه الشيعي لإثبات حجية أخبار الآحاد، كما لاحظنا سابقاً.

وهذا الدليل على حجية الآحاد لا يرفضه حكمي زاده، إنما يصيف إليه قديماً يضطره إلى فتح ملف نقد الموجود من الأحاديث بين أيدينا، إنه يرى أن العقلاء لا يعملون بالخبر الذي قامت شواهد على عدم صحته، والأحاديث الموجودة بين أيدينا اليوم حالها كذلك<sup>(٢)</sup>.

وبهذا كانت طريقة معالجة حكمي زاده لمسألة السيرة العقلانية مختلفة بعض الشيء عن طريقة الموسوي الإصفهاني التي مرت سابقاً، فالموسوي الإصفهاني حلّ تكوين السيرة ليؤكد على تعلّقها بالخبر العلمي لا غير، كما عرض السيرة على القرآن الكريم ليؤكد معارضة القرآن لها وردعه عنها، أما حكمي زاده فقد عكس أكثر على درس الأحاديث المتوهرة من أيدينا ليسحب عنها صفة الاعتماد، بعيداً عن مسألة العلم أو النصّ القرآني.

والشواهد التي يقيمها حكمي زاده على عدم صحة موروثنا الحديثي ستة هي:

١ - عدم انسجام الكثير من هذه الأحاديث مع العقل.

٢ - عدم انسجام الكثير منها مع العلم والحس<sup>(٣)</sup>.

ولعلّ هذين الأمرين هما ما دفع حكمي زاده للتشكيك في مصداقية الأحاديث، انطلاقاً من النزعة العدائية التي تمثل المرجعية المكزية لهذا التيار في الثقافة الإسلامية المعاصرة، ثلاثي: العقل - العلم - الحس.

من هنا، لاحظنا حكمي زاده يسرد قصته مع الروايات الموروثة، فيرى أنه كان يتهم عقله بالنقصان لدى مواجهته حديثاً يمارس العقل، ثم لاحظ أن هذا الحديث غداً يناقض العلم، سيما وأن أكثر الأحاديث ضعيفة السند، وأن ما صحّ من كتاب الكافي للكليني ليس سوى ٥١٢٪ منه عنده، كما أن مائت الصصح تعاني المشكلة نفسها، من هنا لجأ حكمي زاده إلى التأويل، تلك الآلية التقليدية التي حاولت الجواب - مبدائياً - عن أزمة تناقض

١ - محمد الخالقي، كشف الأستار: ٢٢ - ٢٣.

٢ - حكمي زاده، أسرار هراز ساله، ٢٢.

٣ - المصدر نفسه.

العقل والنص، ومن هنا، تجاوز حكمي زاده - فيما يقول - عملية التطويع هذه للنص، معتبراً إياها عملاً عبثياً، انطلاقاً من مقولة يرجع إليها حكمي زاده وهي: إن العاقل يفترض أن يقول ما يحمل مضموناً عرفياً عاماً، والّا احتل نظام المحاوراة والحياة<sup>(١)</sup>.

إن ما دفع حكمي زاده للتخلي عن نظرية التأويل، التي بنى عليها المعترلة من قبل، اللامصادقية التي تورطت حركة تأويل النص الديني في الإسلام بها، إنه يأخذ عينة واحدة ليدلنا على تصوّره هذا<sup>(٢)</sup>، فقد تكوّنت في منظومة المعارف الدينية تفسيرات هائلة مستقطة لتأويل النص الإسلامي المقدس في موضوع الملك والهيئة وفقاً لنظريات بطليموس وعلم الهيئة القديم، إلا أنه سرمان ما أعيد إنتاج تفسير جديد للنص وفق علم الهيئة الجديد، والملفت أن الآليات كانت واحدة في العمليتين معاً، مما أفقد هذه الآليات - أي البنية التأويلية نفسها - المصادقية، وجعلها عملاً تبريرياً لا أكثر.

ولكي يؤكد حكمي زاده تصوّره هذا لتعارض الروايات مع العلم والحس، يسرد جملة أمثلة ينقلها عن المجلد الرابع عشر من بحار الأنوار، مثل أن الشهادات الثلاث مكتوبة على القمر، وأن هذا هو معنى النجاعيد التي تبصر لنا على هذا الجرم السماوي، وأن يوم الجمعة أقصر من غيره، وأن سبب البرودة والحرارة في انطس كوكبا زحل والمربع، وأن كوكب المشتري نزل إلى الأرض بصورة رجل وعلم علم المجوم لواحد من بلاد الهند، وأن الرعد هو صوت الملك، وأن المطر ينزل من تحت العرش إلى السماء الدنيا، ثم إلى العيم، ثم إلى سطح الأرض، وأن المدّ والجزر يحدثان بسبب وضع أحد الملائكة قدمه في البحر ثم رماه إياها و...<sup>(٣)</sup>

أما نقاد حكمي زاده فكان لهم موقفهم من ملاحظته:

أ - فقد لاحظ الخالصي (١٢٤٣هـ)<sup>(٤)</sup> أن هناك خلطاً حصل ما بين مخالف العقل ومخالف المادة، وأنه لا ينبغي اعتبار الحديث المخالف للمادة مخالفاً للعقل<sup>(٥)</sup>.

أما المخالفة للعلم، فقد قدّم الخالصي فيها تفصيلاً حاصله: أن المخالفة إن كانت مخالفة للعلم اليقيني القطعي كالرياضيات أوجب ذلك طرح الحديث كلياً، وإما إن كانت

١ - المصدر نفسه: ٢٢.

٢ - المصدر نفسه.

٣ - المصدر نفسه: ٢٤ - ٣٦.

٤ - كان الخالصي عالماً متشددًا جداً، حتى أنه حكم بكسر الرجح الشعبي محسن الحكيم لإصداره فتوى بطهارة أهل الكتاب، وكان يرى أن إصدار مثل هذه الفتوى في ظل الصراع مع اليهود يدل على كبر ونفاق مفتها، راجع: رسول جعفریان، جریان ها وسارمان ها، ٢٥٣، الهامش رقم: ١.

٥ - الخالصي، كشف الأستار: ٢٤.

مخالفةً للحدس التخميني كموضوعات الفلسفة ولطب والملك في بعض أقسامها، بحسب رأي الخالصي، فالحل هو النظر في سبب الرواية المقولة، فإن كانت تامة الدلالة والسند قدّمت على العلم، بل لا بدّ - عنده - من كشف خطأ وزيف هذا العلم المزعوم، أمّا لو كان هناك حلّ سندي في الحديث أو دلالة غير صريحة فيلزم التوقّف لعدم إمكان الترجيح بلا مرجّح<sup>(١)</sup>، أمّا الأمثلة التي أتى بها حكيم زاده فهي إما غير صحيحة السند أو غير صريحة الدلالة.

كانت هذه عصارة تصوّر كان وما يزال له رواج في المؤسسة الدينية.

ب - أمّا الإمام الخميني (١٩٨٩م) أحد النقاد البارزين لحكيم زاده، فقد كان له جواب مختلف وأكثر أهمية حول هذه الإشكالية، إذ ذهب في كتابه «كشف الأسرار» إلى: أولاً: لزوم طرح الروايات المخالفة للعق، لكن هذا لا يعني طرح الروايات جميعها، تماماً كما هو الحال في الدراسات التاريخية، فإنّ صعب بعض المنقولات التاريخية لا يفضي إلى رمي المصنّفات التاريخية فاطمة في القمامة<sup>(٢)</sup>، وهكذا الحال في الروايات المخالفة للعلم وأحياناً للحس، علماً أنّه لا وجود لمثل هذه الروايات - عند الخميني - في مجال مثل الفقه والأخلاق<sup>(٣)</sup>.

ثانياً: إنّ حكيم زاده ركّز بمادحة المشار إليها من كتاب بحار الأنوار للمجلسي (١١١١هـ)، وهو كتاب جمع فيه المجلسي الروايات دون التزام منه بصحتها<sup>(٤)</sup>.

ثالثاً: وهو الأهم - وسيأتي الحديث عنه في الفصل القادم إن شاء الله تعالى - وملخصه أنّ الأحاديث على نوعين: أحاديث عملية تتصل بمثل العقه والأخلاق و.. وهذا يكون حجة إذا حار شروط السند والمتن، وأحاديث علمية مثل ما اتصل بالتاريخ والطب والملك و.. وهذا النوع غير مشمول لأدلة حجية خبر الواحد، ما لم تقد اليقين فيؤحد بها لما فيها من اليقين أو الاطمئنان، وقد نسب الخميني ذلك إلى العقهاء<sup>(٥)</sup>، مما جعله يبدّد جدوائية إشكالية حكيم زاده.

رابعاً: إنّ هناك فرقاً - من وجهة نظر الإمام الخميني - بين القضايا العملية والقضايا العلمية، ففي النوع الأوّل لا بدّ أن تكون الروايات واضحة غير غامضة ولا معقّدة، ومن ثم لا تحتاج إلى تأويل، أمّا في النوع الثاني فالأمر مختلف، إذ لا مانع - بل من

١- المصدر نفسه.

٢- الخميني، كشف الأسرار (فارسي): ٢١٧ - ٢١٨، و (عربي) ٢٨٥.

٣- المصدر نفسه (فارسي): ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣، و (عربي)، ٢٨٦ - ٢٨٧، ٢٨٩.

٤- المصدر نفسه (فارسي): ٢١٩، و (عربي)، ٢٨٦.

٥- المصدر نفسه (فارسي): ٣١٨، ٣٢٠، و (عربي): ٢٨٥، ٢٨٧.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

المنطقي - أن تقدم الروايات صوراً معقدة وغير شفافاً، تحتاج إلى تأويل وتحليل ومقارنات<sup>(١)</sup>، من هنا فإن الحاجة لنظام استأويل تبقى محفوظة في النوع الثاني، وهو النوع الذي تحدث عنه حكيم راده، فيما تقدم.

ولم نجد أجوبةً لحكمي راده على الإشكاليات الأربع التي أثارها السيد الخميني في وجهه، عدا الأولى، إذ حاول الجواب عن حرثية دائرة النقد بما فعله فيما بعد - مع تطوير - أبو الفضل البرقي في نقده لكتاب الكافي، حيث اعتبر أن وجود معارضة كثيرة في الروايات للعقل والعص والعلم تعقيداً الوثوق بما تبقى منها، حتى لو كانت دائرة المعارضة لا تستوجب الروايات كلها<sup>(٢)</sup>.

٢ - إن أكثر الروايات - عند حكيم راده - غير منسجمة فيما بينها، بل متعارضة، فكيف نعتد عليها؟<sup>(٣)</sup>

ويبدو الجواب المدرسي عن هذه الإشكالية، التي يراها صحيحةً إلى حد ما، واضحاً، ذلك هو الرجوع إلى الحلول التي قدمها علم أصول الفقه لحالات التعارض<sup>(٤)</sup>، ويبقى البحث حينئذٍ عن تلك القواعد ومدى جدواها.

٤ - إن الكثير من الروايات لا يسجّم - حسب رأي حكيم راده - مع الحياة، وهذا ما يدفعنا إلى التحلي عنها<sup>(٥)</sup>.

وأمام هذا النقد، يحيل الإمام الخميني قارئه إلى ما بحثه في مقالة «القانون» من كتاب كشف الأسرار<sup>(٦)</sup>، حيث أثبت هناك حيوية التشريعات الإسلامية ومواكبتها للحياة، أما الخالصي، وهو الناقد الرئيسي الآخر من داخل المؤسسة الدينية، فيعيد جوابه الذي قدمه في معارضة العقل، حيث يرى أن مغالط أصول الحياة كالأكل والشرب والنوم غير موجود في الروايات، وعلى تقديره يطرح لمعالمة العقل، وأما غير ذلك كالطب والصحة، فإن كان قطعياً طرحنا الحديث المخالف له - ولأنه من صحاح الرواية سنداً ودلالة أخذنا بها وطرحنا الطب، وإن كانت الرواية غير واضحة توقننا، ومثل للأخير بمسألة الحجامة وموقف الطب منها<sup>(٧)</sup>.

١ - المصدر نفسه (فارسي): ٢٢١ - ٢٢٢، و(عربي): ٢٨٨ - ٢٨٩.

٢ - حكيم راده، أسرار هزار ساله: ٢٦.

٣ - المصدر نفسه: ٢٢.

٤ - الخميني، كشف الأسرار (فارسي): ٢٢٥، و(عربي): ٢٩٠ - ٢٩١.

٥ - حكيم راده، أسرار هزار ساله: ٢٢.

٦ - الخميني، كشف الأسرار (فارسي): ٢٢٤، و(عربي): ٢٩٠.

٧ - الخالصي، كشف الأسرار: ٢٥.



٥ - إننا نعلم - كما يقول حكيم زاده - بوضع ودمس الكثير من الأحاديث، وقد ألقت كتب مختصة في هذا المجال، فكيف الوثوق مع ذلك؟<sup>(١)</sup>

والجواب المدرسي عن ذلك معروف، وهو ما قاله الإمام الخميني من أن الحديث الموضوع له قواعد وفنون يميز بها عن غيره، كتبت ودرست ودرست<sup>(٢)</sup>.

٦ - إن الروايات ظنية، ولا يجوز اتباع النظر، بحكم العقل والقرآن<sup>(٣)</sup>.

وهو ما يجيب عنه الإمام الخميني بقيام سيرة العقلاء على الأخذ بالظنون أحياناً، والألاحتل النظام.

ويرفض حكيم زاده أن يكون إنباء بعض الروايات بالعيب شاهد صحة ومعزراً لشرعية الأحاديث، وهو ما يتظاهر كثيراً في الثقافة العديشية الشيعية بروايات المهدي عليه السلام وما يحدث قريب ظهوره آخر الزمان، والسبب الذي يمنع حكيم زاده من اعتبار ذلك شاهداً، أن هذه النصوص أعطت أحداثاً تقبل التطبيق في أي موضع، وذكر حكيم زاده لتأكيد رأيه مثلاً طبقوه في زمانه على رضا شاه<sup>(٤)</sup>.

هذه هي صورة أحد المشاهد الأولى لمركة نقد السنة والدفاع عنها في الوسط الشيعي، وهي محاولة براها الإمام الخميني نقداً لبعض الروايات تمهيداً لاستبعاد كامل السنة، ومن ثم نقداً للسنة تمهيداً للشيل من القرآن<sup>(٥)</sup>.

إن الإشكاليات التي طرحها حكيم زاده في سياق الحركة الكمروية، كانت - بحق - إشكاليات بدائية، تحتاج للكثير من التمهيس والنقد والتفكيك، كما تحتاج لرصد تاريخي وعلمي لحركة الحديث في التاريخ الشيعي، الأمر الذي لم يقم به حكيم زاده أبداً، بل تعرض لموضوع في غاية الإشكالية بما لا يتجاوز الأربع أو الخمس صفحات محاسب، لكنه أثار هناك ما لاحظنا وسوف نلاحظ بعد ذلك أنه المضولات التي بقيت حاضرة وما تزال في وعي ناقد السنة.

والشيء الآخر الذي نلاحظه عند حكيم زاده والأعلبية الساحقة إن لم يكن مجمل ناقد السنة في الوسط الشيعي أنهم لم يقترحوا من السنة الواقعية، وهو الأمر عينه الذي طالما وجدناه في التراث الشيعي، كما لاحظنا في المصول السابقة، على خلاف الحال من حركة النقد التي عرفتها الأوساط المسبية في المائم العربي وعيره، إذ طالت على الصواء

١- حكيم زاده، أسرار هزار ساله، ٣٢.

٢- الخميني، كشف الأسرار (فارسي): ٣٢٥، و (عربي): ٢٩١.

٣- حكيم زاده، أسرار هزار ساله، ٣٢.

٤- المصدر نفسه: ٣٦.

٥- الخميني، كشف الأسرار (فارسي): ٨٧، ٣٢٩، ٣٣٠ و (عربي): ١٠٠، ٢٩٤.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

السنن الواقعية والمحكية، فليراجع خصوصاً مشروع قاسم أحمد وإبراهيم فوزي ومحمد أركون، وسوف نأتي في الفصل اللاحق إن شاء الله تعالى على ذكر أطروحة تاريخية السنة عند الشيعة، مما له صلة إلى حد معين بموضوع بحثنا.

## أبو الفضل البرقي وكسر الصنم

وفي نفس سياق النقد المقتدي الشيعي، جاء السيد أبو الفضل بن الرضا البرقي (١٩٩٠م)، الذي حسبته جماعة من أهل السنة وجماعة من الشيعة على أنه ترك التشيع إلى التسنن<sup>(١)</sup> هو وفريق من أمثاله عدّ منهم: أحمد كسروي (١٩٤٦م)، وشريعت سنفلجي (١٩٤٣م)، وأحمد الكاتب (معاصر)، وموسى الموسوي (معاصر)، وحيدر علي قلمداران، ومصطفى حسيني طباطبائي (معاصر)، ومحمد جواد الموسوي الإصفهائي (معاصر)، وأسد الله الخرفاسي القروي، وإسماعيل آل إسحاق الخوئي و... وهم بين منتهم إلى الحورات العلمية والمؤسسات الدينية الرسمية مثل سنفلجي، والإصفهائي، والخرفاسي، والخوئي... وبين غيره ممن انتمى ولو لفترة ككسروي وأحمد الكاتب، وممن لم ينتم أساساً مثل قلمداران و...<sup>(٢)</sup>

إلا أن البرقي ينفي بشدة أن يكون سنياً، مع تصريحه بأنه اتهم بذلك، بل يؤكد أن حملته على مصادر الحديث تشمل حتى صحيح البخاري ومسلم، وأنه إنما نقد الكافي وأمثاله لأنه - أي الكافي - تحول إلى مرجع في بلاده، وأنه لا معنى لنقد مثل البخاري في بلد شيعي كإيران<sup>(٣)</sup>.

تتلخص محاولة البرقي المقدمة في نقد روايات الجزء الأول من كتاب أصول الكافي للكليني (٢٢٩هـ)، ويرى البرقي أن نقده هذا لم يكن سوى محاولة لأخذ عيّنات، الهدف منها إسقاط اعتبار مجموع مصادر الحديث الشيعية، انطلاقاً - حسبما يرى البرقي - من أن نقده كان للمصنوع الوارد في الروايات بالدرجة الأولى، ومعنى ذلك إثبات منافاة

١- لسنا نحكم على البرقي أنه شيعي بإدراجنا إياه في هذه الدراسة المخصصة لتاريخ نظرية السنة في الفكر الإمامي، ولا نريد القول - إنه سني، لكن وجوده في المناخ الشيعي، وكونه شيعياً في الأصل، كما هو مؤكد، وزعمه أنه ليس سني، وأن محاولته كانت لإصلاح التشيع وكون الشيعة معيين به أكثر من السنة... ذلك كله يبرز من وجهة نظري تجاوز إشكالية تسننه، لإدراجها في هذه الدراسة

٢- حول هذا التيار راجع: رسول جعفریان، جریان ها و سارمن ها: ٢٥٠ - ٢٧١

٣- البرقي، عرس أخبار أصول برقرآن وعقل، ٧١٢ - ٧٤٣، ٨٧٩ - ٨٨٠، هذا، وقد اعتقل البرقي بعد انتصار الثورة في إيران، وقيل إنه انكسرت رجله في السجن، وأنه تمرّس لمضايقات في مدينة قم حتى وفاته، ويدّعي البرقي أن كتبه منعت في إيران، اضطر المصدر نفسه د، وهو أمر أظنه صحيحاً؛ فقد عانيت للحصول على مصنفاته مسوّدة لا مطبوعة.

مضامين أحاديث أصول الكافي للقرآن والعقل، ماداً ثبت جعلها وزيفها، وعلمنا أن رواية هذه الروايات هم أنفسهم رواية بقية كتاب الكافي، وبقية مصادر الحديث الشيعية أدى ذلك إلى انعدام الثقة بجميع الروايات<sup>(١)</sup>، إنه يقول في أواخر كتابه: إذا كان هذا هو حال كتاب الكافي، وهو أهم كتاب عندنا، فما بالك بغيره؟<sup>(٢)</sup>

### معايير الاجتهاد الديني ومصادره عند البرقي

إلا أن إسقاط مصادر الحديث الشيعية، وربما السنية معها، لا يعني - من وجهة نظر البرقي - سقوط اعتبار السنّة النبوية ومرجعيتها الدينية، بل يصرّح بأنه مع خصوص اليقيني من السنّة<sup>(٣)</sup>، ولا يعني ذلك انسداد باب العلم بل هو مفتوح<sup>(٤)</sup>، وما دام الأمر كذلك فالمفترض التفتيش عن معادلة لحل مشكلة انهيار النصوص الروائية، إذ الفقه الإسلامي سوف ينهار بالتأكد إذا ما طرحنا مجمل نصوص روايات، ومن هنا يحاول البرقي الجواب عن هذا التساؤل بوضع معايير ثلاثة رئيسية تمثل مرجعية الفقيه المسلم لاستنباط الشريعة والعقيدة وهي:

المعيار الأول: القرآن الكريم<sup>(٥)</sup> مع المنة القطعية، وتأكيد البرقي عليه شديد، ولولا حسيان البرقي على تيار النقد المذهبي، لكأن وصفاً بالتأكد في عداد القرآنيين الشيعة، بل هو من أبرزهم، إذ المرجعية الرئيسية بحسب القرآن ومناهجهم<sup>(٦)</sup>.

ويدافع البرقي عن حجية ظواهر القرآن، بل يجعل للقرآن مهرة وهي أن وجود الناسخ والمنسوخ فيه، لو سلمناه، يحبره اجتماع نصوصه جميعها في موضع واحد على خلاف الحال في السنّة، كما أن نسخ القرآن لا بد أن يكون أمراً معلناً على الملأ، ومن ثم ففرضيات مثل النسخ لا تزعزع قيمة القرآن ومرجعيته<sup>(٧)</sup>.

ويذهب البرقي إلى أن جهل الناس بالقرآن تكريم كان مسبباً في كل هذا الزيف والتضليل الذي حصل في الثقافة الشيعية بالخصوص، إضافة إلى العهد المرفوض الذي مارسه ويمارسه علماء الدين لإبداء النص القرآني غامضاً دا بطون<sup>(٨)</sup>.

١- المصدر نفسه: ٥٢، ٨٦٠، ٨٦٨، ٨٦٩.

٢- المصدر نفسه، ٨٦٨.

٣- المصدر نفسه: ٣، ٥.

٤- المصدر نفسه: ٤٤ - ٤٥.

٥- المصدر نفسه: ٢٦.

٦- المصدر نفسه: ٣، ٥.

٧- المصدر نفسه: ١٩١.

٨- المصدر نفسه: ٧٩٦ - ٧٩٧.

## نظرية السفة في الفكر الإسلامي الشيعي

وانطلاقاً من قوة المرجعية القرآنية، يحاول البرقي تفسير انتصار المسلمين ووحدهم في القرن الهجري الأول باعتمادهم مرجعية النص القرآني، أمّا في القرن الثاني، حينما اعتمدوا الروايات وظهرت جماعات الأحاديث، تفرّقوا وتمرّقوا كل ممرّق<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا الأساس، يشدّد البرقي التفكير على علماء الدين الشيعة، إذ بدل رجوعهم إلى النصّ القرآني في حلّ اختلافهم مع المسلمين رجعوا إلى أحاديثهم الخاصة، واعتبروها المعيار لهم، فأدى ذلك إلى نتائج سلبية فاحشة<sup>(٢)</sup>.

ولا يطال البرقي في نقده علماء الشيعة فحسب، بل ينال من الرواة، ومن الكلبي أيضاً، إنه يعتبرهم جاهلين بالقرآن، ولعدم اطلاعهم عليه وقعوا فيها وقعوا فيه<sup>(٣)</sup>. ويُنسب إلى البرقي كتاب «أحكام القرآن» وهو كتاب في الفقه والفتوى يؤسّس فيه فقهاً على النصّ القرآني فحسب تقريباً<sup>(٤)</sup>.

المعيار الثاني: المهم المقارن للإسلام، ويعني البرقي بالمقارنة، ضرورة أن نجعل المعيار هو الرجوع إلى روايات ونصوص وآراء مجموع المسلمين، لا مذهبٍ دون آخر، وينجم عن الشواهد والقرائن من مصادر الموروث الإسلامي العام نحصل على مفهوم إسلامي أو حكم شرعي إلهي، فهذا هو المسلك الوحيد المتوقّر، أمّا الرجوع إلى مصادر الحديث الشيعي أو السني فقط فإنّ حلّ المشكلة أبداً<sup>(٥)</sup>.

وبمهدّ البرقي لرؤيته هذه، يتقدّم الأدب التي مكّنها علماء الإمامية لإثبات الرجوع إلى العترة الطاهرة للنبي الأكرم ﷺ، إذ يجعل سبع مناقشات على الروايات التي تلزم بالرجوع للعترة، لا نستعرضها لخروجها عن بحثنا، ويخلص للقول بأن المرجح - بعد القرآن - كل مسلم صادق بأنفسنا خبراً ثابتاً عن النبي ﷺ، لا خصوص أهل البيت ﷺ<sup>(٦)</sup>. المعيار الثالث: العقل<sup>(٧)</sup>، وعلى العقل يرى البرقي أنّه اعتمد لفقد الحديث، تماماً كما اعتمد على القرآن.

## أهداف البرقي من مشروع نقد مصادر الحديث الشيعي

يقدم البرقي عدّة أهداف يرميها بمشروعه هذا وخلصتها:

- ١- المصدر نفسه: ١.
- ٢- المصدر نفسه: ٢.
- ٣- المصدر نفسه: ٢٧، ٢٨.
- ٤- راجع: رسول جعفریان، جریان ها و سازمان ها: ٢٦٢.
- ٥- البرقي، عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ١٢، ٢٥١.
- ٦- المصدر نفسه: ٢٩ - ٤٢.
- ٧- المصدر نفسه: ٢٦ - ٢٧.

الهدف الأول: تطهير الإسلام من الخرافات والإضافات التي علفت به عبر الزمن ليغدو مقبولاً في العصر الحاضر.

الهدف الثاني: تصحيح سمعة المذهب الشيعي ورفع الطموح عنه.

الهدف الثالث: تحقيق الاتحاد الإسلامي العام، إذ الفرقة سببها هذه الأحاديث المجمولة.

الهدف الرابع: الدفاع عن القرآن الكريم، إذ لعبت هذه الأحاديث به فلا بد من تمريرها ونقدها.

الهدف الخامس: الدفاع عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وتصحيح صورتهم في أذهان المسلمين <sup>(١)</sup>.

الهدف السادس: الكشف عن بعض من أظھر الاعتقاد بأهل البيت عليهم السلام، ثم دسّ الروايات الكاذبة عنهم، ويهدف تحطيم الدولة العباسية. أسس هذا المريق من الرواة مذهباً خاصاً به مليئاً بالأوهام والخرافات، ثم جاء مَنْ بَعَثَهُمْ فَأَحْسَنَ الظَّنَّ بِهِمْ، وَأَحَدَ عَنْهُمْ مَا نَقَلُوهُ وَرَوَوْهُ <sup>(٢)</sup>.

والذي يمكنه أن يجمع هدف البرقي من مشروعه ما عبر عنه هو بكسر الصنم <sup>(٣)</sup>، ولمّله لهذا أطلق على كتابه في الترجمة العربية له، والتي قام بها أبو منتصر البلوشي عنوان «كسر الصنم» <sup>(٤)</sup>.

### منهج البرقي في نقد مصنف الحديث

ولكي نتلمّس المنهج الذي استخدمه البرقي في نقد أصول الكافي نركّز على نقاط أساسية:

١ - اعتمد البرقي في رصد الصحيح وعهره من الروايات - على الصمد السندي أو السندي والمثني - على تجربة الشيخ محمد باقر البهبودي، وقد تقدّم الحديث عنها، كما

١ - المصدر نفسه: ٢، ٢١ - ٢٥.

٢ - المصدر نفسه: ز (المقدمة).

٣ - المصدر نفسه: ج (المقدمة).

٤ - نشر الكتاب في العالم العربي، و ترجمه ملحق سني إيراني متشدّد معروفاً، ولم نعتد على الترجمة العربية، لأننا في موضوع حسّاس كهذا لا يصحّ مطلقاً الوثوق بترجمة من هذا النوع تقع في سياق الصراع المذهبي، ولم نشأ تقويم الترجمة، لأن ذلك في مجموع الكتاب يستلزم جهداً طويلاً لسنا بحاجة إليه، علاوة على أننا اعتمدنا الطبعة الثانية للنص الفارسي، وأحسّ أن فيها إضافات، كما ربما يظهر بملاحظة حجم الكتابين.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

اعتمد على المواقف السننية التي أبدتها العلامة المجلسي (١١١١هـ) في كتابه «مرآة العقول»<sup>(١)</sup>.

٢ - في جملة كثيرة من المواضع رجع البرقي في نقد المتن إلى المصادر التالية:

أ - الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسيني.

ب - كتب جعفر علي قلمداران، كأرمغان آسمان، وريارت وزيارتنامه وغيرهما، بل استفاد كثيراً جداً من كتابه «شاهراه اتحاد» لنقدصوص الإمامة.

٣ - اعتماد منهج العرض على الكتاب الكريم، بل يرى البرقي أننا لو استخدمنا هذا المنهج لما واجهنا اليوم مثل هذه المشكلات والعرفات<sup>(٢)</sup>، مصرحاً بأنه وجد الكافي في كثير من مواضعه مائلاً للقرآن، مليئاً بالعرفات، عبر موافق للعقل الإنساني<sup>(٣)</sup>.

وينقل البرقي عن جعفر علي قلمداران - مؤيداً - : أن علمي الدراية والرجال على ما فيهما من فائدة، لا ينفعان في أن يمدوا معياراً، بل المعيار هو المرض على الكتاب، شريطة الاعتقاد بأن القرآن لا يحتاج إلى تفسير<sup>(٤)</sup>.

ومن فكرة المرض هذه على الكتاب ثم العقل، كما يعيده العنوان المارسي لكتاب البرقي، تعرّزت بشكل قاطع عنده لعونة نقد المتن، حتى يمكننا القول إن كتابه من أبرز كتب نقد المتن الشعبية، يقطع النظر عن مدى نجاحه في خطوته هذه، فلنستأذن بصدد تقويمها تفصيلاً، وما يقوي عند البرقي معيارية نقد المتن أن الرواة الكذابين كانوا يدسّون الروايات دون حاجة إلى إدراج أسمهم في سلسلة الأسانيد، من هنا، يبقى السبيل الوحيد لورن النصوص ومحاكمتها هو الجلوس مع متنها لنقده وتمحيصه<sup>(٥)</sup>.

والذي يبرز - عند البرقي - اعتماد نقد المتن أن أكثر الرواة كانوا حائقين أو منحرفي العقيدة أو مجهولين، فلا يمكن الرجوع إليهم، علاوة على أنهم ما كانوا علماء ولا مجتهدين بل تجار وكسبة لا يفقهون القرآن، وكيف نكتفي ببعض التوثيقات لهم دون ممارسة نقد المضامين الروايات التي نقلوها إلينا<sup>(٦)</sup>، وحتى الصدوق (٢٨١هـ) لم يكن بالشعبية للبرقي سوى تاجر أرز، جمع في حرايته ما سمعه ووجد، فوقع في اشتباهات

١ - يصريح بأنه سوف يذكر في بداية كل باب من أبواب الكافي رأي كل من المجلسي واليهودي، وذلك في الصفحة ٥٧ من عرض أخبار أصول بر هرتن وعقول.

٢ - البرقي، عرض أخبار أصول بر هرتن وعقول: ٢٢٢.

٣ - المصدر نفسه: ب، د، ٢، ٢٢.

٤ - المصدر نفسه: ١٢ - ١١، ١٦.

٥ - المصدر نفسه: ١٨.

٦ - المصدر نفسه: ٢٨.

من هنا، اتخذ البرقمي معياراً في تقييم النصوص الحديثة وهو نقد المتن أولاً ثم اللجوء بعد صحة المتن - عقلاً وقرآنياً - إلى السند، وما لم يصحّ المتن فلا حاجة للبحث في السند فصحته وبطلانه سيان (٢)، أخذاً على العلماء الاختصار على نقد السند (٣). وقد طوّر البرقمي من تصوّره لأولوية نقد المتن أن جعله معياراً للحكم على الرواة، فذهب إلى أن معرفة الراوي إنما تكون بدراسة رواياته، لا فقط بمراجعة كلمات علماء الجرح والتعديل (٤)، فمن علامات ضعف روي روايته الخرافات والمنكرات (٥)، ولهذا ضعف البرقمي علي بن إبراهيم القمي، الذي ينسب إليه تفسير القمي المعروف، والذي عدّ من أكابر علماء الشيعة عصر الحضور، وسبب تصميمه له روايته - برأيه - الخرافات والغلوط وما ينافي القرآن (٦).

إنّ الأئمة عليهم السلام استلوا وظلموا - من وجهة نظر البرقمي - بأعدائهم والمحيطين بهم على السواء، فقد كان هناك متربصون من جهة وجهال من جهة أخرى (٧)، فلا سبيل إلّا نقد المتن وتعرية المضمون.

أمّا معايير نقد المتن، فلم يصم البرقمي عليها شيئاً مما كان علماء الحديث والدراية قد ذكروه، من محالة القرآن بصريحه أو مضمونه، أو محالة السنة القطعية أو حقائق التاريخ، أو محالة العقل، أو مخالفة قواعد الأخلاق وأصولها، أو محالة الأصول العلمية المسلّمة، أو عدم نقل إلّا عدد قليل جداً للخبر مع توافق الدواعي إلى نقله، أو ذكر ثواب هائل وعقاب عظيم على فعلٍ يسير حقير و... (٨).

بعم، الشيء الذي حصل فيه تغيّر مع البرقمي ليس المعايير النظرية لاكتشاف عيوب متن الحديث، بل التطبيقات العملية لتلك المعايير، حيث شهدت معه اتساعاً، رفضه الناقدون، يستعرضه في مواقف البرقمي من أصول الكافي

١- المصدر نفسه: ٢٤ - ٢٦.

٢- المصدر نفسه: ٥٠.

٣- المصدر نفسه: ٥٢.

٤- المصدر نفسه: ٨٥، ٢٤٢.

٥- المصدر نفسه: ٥٢.

٦- المصدر نفسه: ٨٤، ١٢٢، ١٨٢.

٧- المصدر نفسه: ٢٤٦ - ٢٤٧.

٨- المصدر نفسه: ٥٠ - ٥٢، راجع في هذا الموضوع في أنواع التوضّاعين ودوافعهم مصادر علوم الدراية مثل: الشهيد الثاني، الرماية: ١٠٢، ١٠٣ - ١٠٦. والمصدر، نهاية الدراية: ٢٠٩ - ٢١٩، والمحقق، مقياس الهداية ١: ٤٠٠ - ٤٠٥، ٤٠٦ - ٤١٦ و....

## البرقي وأصول الكافي

لا تبدو تقويمات البرقي لعلماء الحديث تبجيلية، بل نقدية شديدة، فقد وصف العلامة المجلسي بـ «مروج الخرافات وحارس البدع»<sup>(١)</sup>، كما وصف الشيخ الصدوق بتاجر الأرز، الجاهل بمنون تقويم المصنفات الحديثية، كما أسلمنا آنفاً.

ولم يسلم محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ) صاحب الكافي من نقدٍ لاذع طاله به البرقي، فالكليبي - عنده - فاقد للمعرفة القرآنية، غير مطلع على أحوال الرجال الذين روى عنهم<sup>(٢)</sup>، أمّا كتابه فهو غير حجة<sup>(٣)</sup>، بل كتاب «الحجة» من أصول الكافي، يليه روضة الكافي، وهو الجزء الأخير منه الذي يلي المروع، من أكثر أقسام الكافي فصحةً وعاراً، إنَّ الكليني اهتمَّ كلَّ الاهتمام بكتاب الحجّة حتى عقد له مائة وسبعة وعشرين باباً، أي ما يزيد عن مجموع كتابي التوحيد والمعاد و...<sup>(٤)</sup>، وثو أردنا - حسب رأي البرقي - أن نسرد الأحاديث غير الصحيحة في فروع الكافي لاحتجنا إلى سبعين من من ورق<sup>(٥)</sup>، فعلى سبيل المثال روضة الكافي فيها ٥٩٧ حديثاً، لم يصحَّ منها اليهودي سوى ٧٤ حديثاً، بل لم يصحَّ المجلسي سوى ٦١ حديثاً فقط، والأمر ذم دلالات<sup>(٦)</sup>

ولا توقف البرقي بصوص المدح والتقاء والتعجيد والإطراء التي أضماها ويصعبها العلماء عبر الزمن على الكليني، لأنها في نظره لا تعبر سوى عن انصياع طائفي ليس إلا<sup>(٧)</sup>، كما لم تشفع للكافي مقولة عرضه على المهدي عليه السلام، ذلك أن البرقي يرفض بشدة هذه المقولة، إذ لو حصل ذلك لذكره الكليني نفسه، فإن كتابه ليس له تلك قيمة أكبر مما أخذَ بآلاف المرات<sup>(٨)</sup>، وعليه يجب الإقرار - عند البرقي - أن الكافي كتابٌ محبوبٌ في أسانيده ومتونه معاً<sup>(٩)</sup>، وقد تتبّع البرقي روايات أبواب أصول الكافي روايةً رواية، وقد أسانيد أغلبها، مثبتاً - حسب رأيه - ضعفها السدي، لهذا عدّ كثرة الرواة فاسدي العقيدة في هذا الكتاب من علائم ضعفه ووهنه<sup>(١٠)</sup> كما عدّ من نقاط ضعفه ذكره روايات في

١- البرقي، مرض أخبار أصول، ١٩٢.

٢- المصدر نفسه: ٢٧.

٣- المصدر نفسه: ٢٧ - ٢٨.

٤- المصدر نفسه: ٢٣٧، ٨٦٠.

٥- المصدر نفسه: ٨٦٠.

٦- المصدر نفسه: ٨٦٦.

٧- المصدر نفسه: ٨٨١ - ٨٨٢.

٨- المصدر نفسه: ٢٠.

٩- المصدر نفسه: ٢٢.

١٠- المصدر نفسه: ٢٤.



كرامات الأئمة عليهم السلام بعد الكاظم عليه السلام يرويها رجال من الواقفية الذين لم يكونوا ليمتقدوا هؤلاء الأئمة عليهم السلام أساساً<sup>(١)</sup>.

وفي سياق الرؤية الوحيدة التي كان البرقمي يتحرك في إطارها، لاحظ على الكليني أنه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وآله في الجزء الأول من أصول الكافي سوى ٦٥ حديثاً من أصل ١٤٤٠ حديثاً تمثل مجمل روايات هذا الجزء، معتبراً ذلك مثيراً للتعجب والاستغراب ومحط تساؤل واستفهام<sup>(٢)</sup>.

ولا نقدر أن نستمرس هنا مجمل ملاحظات البرقمي على روايات الكافي تفصيلاً، لكنها بالغة الكثرة يمكن ملاحظتها في كل رواية يستعرضها ثم ينقدها، فقد صممت جملة من الروايات لأنها تعيد غمراً تمام الديوب بقراءة دعاء بسيط مختصر<sup>(٣)</sup>، ورفض أخبار التسامح في أدلة السنن (المستحبات والمكروهات) لأنها تشجع على التسامح في نقد الأخبار<sup>(٤)</sup>، كما رفض روايات أن الأكراد قوم من الجبر<sup>(٥)</sup>، وما دل من الروايات على أن أصل بعض الحيوانات بشر مديون<sup>(٦)</sup>.. هذا من فروع الكافي الذي ذكر تعليقاً بسيطاً عليه أواخر الكتاب<sup>(٧)</sup>، وكيف يسرد تعليقاته على روايات أصول الكافي<sup>(٨)</sup>.

ولا يخفى البرقمي من هذا الكم الهائل من الأخبار التي وصفها بالموسوعة، بل يدعم موقفه - لتأكيد وجود ظاهرة الوضع - بكلمات الكثيرين مثل البهبودي، وقلمداران، والشهيد الثاني، ومحمد تقي التستري، وهاشم معروف الحسني و<sup>(٩)</sup>.

ولكي يجهر البرقمي على الكافي برمته يجيب عن التساؤل التالي: سلّمنا وجود أخبار موسوعة في هذا الكتاب، لكن وجود بعض الوضع لا يسمح برفض مجمل النصوص الواردة فيه، إنه يقول: إن هذا الكلام يتم لو كانت نسبة الموضوع إلى المجموع ٣٠٪، أما لو علمنا بوضع ٩٠٠٠ حديث من أصل ما يقرب من ١٦٠٠٠ حديثاً فإن الأمر يختلف، إذ تصبح نسبة الموضوع ٥٦٪ أو قريب ٥٦٪ من المجموع، ومعها كيف يوثق بالباقي ويعتمد عليه<sup>(٩)</sup>.

١- المصدر نفسه.

٢- المصدر نفسه: ٣٣.

٣- المصدر نفسه: ٨٦١.

٤- المصدر نفسه: ٨٦٢.

٥- المصدر نفسه: ٨٦٣.

٦- المصدر نفسه: ٨٦٤ - ٨٦٥.

٧- المصدر نفسه: ٨٦٦ - ٨٦٨.

٨- المصدر نفسه: ٦ - ٢٤.

٩- المصدر نفسه: ٨٨٠ - ٨٨١.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشرعي

هكذا، أكمل البرقمي مشروعه النقدي أخذاً على الشيعة تمصّبهم أحياناً، إذ مع وجود مصادر شيعية قد توافق الطرف الآخر غير الشيعي، أصروا على مواقفهم الطائفية، من قبيل مسألة الشهادة الثالثة لعلّي <sup>(١)</sup> في الأذان والإقامة، وتحديد الوقت الشرعي للغروب، وهل هو غروب القرص أو زوال العمرة المشرقية؟ ومسألة الجمع بين الصلاتين <sup>(٢)</sup>...

## حيدر علي قلمداران وتفعل نقد المتن

حيدر علي قلمداران إیراني من مدينة قم، ثم يكن في سلك علماء الدين، إنما كان موظفاً من موظفي الدولة عصر الشاه، انتقد قلمداران منظومة التكبر الشيعية، واعتبر الثقافة الشيعية السائدة اليوم ثقافة معاللة، من هنا جاء كتابه «راه نجات از شر علاقه»، أي سبيل النجاة من شر العلاقه، خطوة في هذا المجال، وقد انتقد مجمل العقديات والظواهر الطقسية الشيعية، وكان بصف - هو والبرقمي وأمثالهما - مراقداً أهل البيت <sup>(٣)</sup> وأبنائهم ببيوت الأصنام، ويرى أنّ ظاهرة الزيارة الموحودة اليوم مرفوضة تماماً، فصلاً عن بناء المراقدة والاهتمام بها، وقبل جعل قلمداران الفصل الخامس من كتابه المذكور خاصاً بالزيارات.

من جهة أخرى، كان قلمداران من الساحتين الشيعية القلائل الذين عالجوا موضوع أسباب انحطاط المسلمين، ونشر في هذا الصدد بعض المقالات في الصحف الإيرانية ثم تعرّض لنقد، وقد جمع مقالاته وأصاف عنها في كتاب «أرمغان آسمان»، حيث تعرّص لذكر أبرز عوامل انحطاط المسلمين، معتبراً أنّ الموضوعات التي تناولها تصنّف على تلك الأكثر أهمية، بل هي أمّ الموضوعات <sup>(٤)</sup>.

وأبرز عوامل انحطاط المسلمين في رأيه:

- ١ - الجهل وترك العلم <sup>(٥)</sup>، وهو الأمر الذي تعرّص قلمداران عند الحديث عنه عن المؤسسة الدينية ونظام التعليم الديني واستقدها بشدة <sup>(٦)</sup>.
- ٢ - مسألة الخلافة وترك الشورى <sup>(٧)</sup>.
- ٣ - ترك المسلمين الجهاد والتخلّي عن هذه العريضة، والجهاد من الموضوعات التي

١ - المصدر نفسه: ٤٥ - ٤٨.

٢ - أرمغان آسمان: ٣٣٨.

٣ - المصدر نفسه: ٢٥ - ٢٨.

٤ - المصدر نفسه: ٢٨ - ٤٨.

٥ - المصدر نفسه: ٤٩.

تناولها فلمداران بالتفصيل الشديد، حيث رخص تحميده في عصر غيبة الإمام المهدي (عج)<sup>(١)</sup>، علماً أن كتابه هذا كان صدر قبل اندلاع الثورة التي قادها الإمام الخميني في أوائل الستينات، بعدة سنوات بسيطة.

١ - تعطيل القوانين والحدود الإلهية<sup>(٢)</sup>، من هنا انتقد فلمداران بشدة بعض مظاهر الأوقاف المتخلفة بنظره في المجتمع الإسلامي<sup>(٣)</sup>، كما انتقد أوقاف المشاهد المشرقة، وتعمير القبور، وصرف المال عليها<sup>(٤)</sup>، واستمر في النقد إلى أن بالغ في درجة العنف فيه، عندما تناول مفهوم الشيعة للإمامة والشعاعة وكرامات أهل البيت عليهم السلام، والتوسل بهم، ناقداً التمسك بأية الوسيلة المعروفة<sup>(٥)</sup>.

وهي السياق نفسه - على ما يبدو - دفع دعاءً شديداً عن إعادة إحياء صلاة الجمعة والعديد من موصفها مظهراً للقوة والجهاد<sup>(٦)</sup>، وكذا الحال في نقده جداً ترك ظاهرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(٧)</sup>.

كاتب هذه صورة إحصائية عن المنظومة الفكرية التي كان يحملها فلمداران، أما موضوع السنة والأحاديث فقد تعرض له فلمداران من زاويتين:

الأولى: الراوية الميدانية لنقد الحق، حيث مارس في كتابه نقداً مسبباً مكتفياً للروايات، سيما نصوص الإمامة، يقطع النظر عن نجاحه في النقد هذا، لكنه كان من أوائل من خطى خطوة بهذه السعة.

الثانية: نقده لظاهرة الحديث، وهو ما يعنيها فعلاً، وقد تعرض لهذا الموضوع على سبيل الاستطراد في كتابه: أرمان آسمان، عند البحث عن العهاد لردّ الروايات المانعة عنه في عصر الغيبة<sup>(٨)</sup>، ورغم أن حديثه كان عن اعتبار ترك الجهاد من أعظم علل انحطاط المسلمين، إلا أنه يصرّح في بحثه الاستطرادي<sup>(٩)</sup> هذا بأن أزمة الحديث تعدّ هي الأخرى من أكبر علل انحطاطهم<sup>(١٠)</sup>.

١ - المصدر نفسه: ١٥٧ - ٢٥٢.

٢ - المصدر نفسه: ٢٥٤ - ٢٩٦.

٣ - المصدر نفسه: ٢٦٥.

٤ - المصدر نفسه: ٢٧٢ - ٢٩٦.

٥ - المصدر نفسه: ٢٩٧ - ٢٢٥.

٦ - المصدر نفسه: ٢٣٦ - ٢٤٢.

٧ - المصدر نفسه: ٢٤٢ - ٢٤٧.

٨ - المصدر نفسه: ١٨٤ - ١٨٥.

٩ - المصدر نفسه: ١٦٩ - ١٩٥.

١٠ - المصدر نفسه: ١٧٠.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ويدور جهد قلمداران في هذه الراوية على أمور ثلاثة:

أولها: التنظير لوجود ظاهرة وصع واسعة في مصادر الحديث، فقد اعتبر أن مسألة الخلافة كانت من أهم العوامل التي أسهمت لظاهرة الوضع والجمع في الحديث الشريف<sup>(١)</sup>، ولذلك كان أبو بكر أول الوصّاعين عنده، حيث وصع الأحاديث ضدّ الأنصار وآل عليّ عليه السلام<sup>(٢)</sup>، وقد نعت ظاهرة الوضع في عهد معاوية بن أبي سفيان<sup>(٣)</sup>، ورغم أن الوضع كان زمن حياة النبي ﷺ قد شرع وبدأ، كما تقهده بعض النصوص<sup>(٤)</sup>، إلا أن الشيعة لم يعرفوا الوضع في الحديث - عند قلمداران - إلا في الفترة التي توسّعت انهيار الدولة الأموية وظهور الدولة العباسية، حيث كثّر الوصّاعون وتناموا بسرعة كبيرة<sup>(٥)</sup>، فقد فعل أصدقاء أهل البيت عليه السلام في تلك الفترة وما بعدها أكثر ممّا فعله أعداؤهم وأصروا بهم أكثر منهم<sup>(٦)</sup>.

وإذا قايستنا هذه الصورة النظرية لنرى يقدّمها لنا قلمداران عن ظاهرة الوضع بنقده المثني في كتبه، عرفنا أنه لم يقصد بالوصّاعين هنا أمثال المغيرة بن سويد وأبي الخطاب و... كما هو الحال مع الكثير من العلماء الآخرين، بل قصد بظاهرة الوضع شيئاً أكبر من ذلك بكثير، سيما - كما سنرى - وأنه لا يرمى بمعايير علماء الرجال بوصفها معايير وحيدة لتعديد الوصّاع من الثقة الأمين.

ونظراً لحجم التأثير الكبير لأراء قلمداران لو تمّ تنظيمها، فقد أحاب عن استمهام، أعتقد أنه مدرسي متداول، وهو: لماذا تبحثون عن نوازل الروايات وتلاحقون متعرق الميوس في نصوص الحديث ثم تعظمونها لتتألوا من مكانة الحديث عامة؟

وحصيلة جوابه: أولاً: إنها ليست بالنوازل بل هي كثيرة وعددها لا يستهان به.

ثانياً: لنفرض أنها نوازل، لكن الكتب مليئة بها، وكل واحدة منها تزلزل أركان الدين، فإذا كانت دمة واحدة على الحسين أو دعاء مختصر ولو من دون نوية يمحو الذنوب جميعها، ويمطى الإنسان بذلك الحور والقصور فهل يبقى لإندارات القرآن معنى؟<sup>(٧)</sup>

١- المصدر نفسه: ١٥٧، ١٥٦.

٢- المصدر نفسه: ١٧١.

٣- المصدر نفسه: ١٧٢ - ١٧٣.

٤- المصدر نفسه: ١٧٠ - ١٧١.

٥- المصدر نفسه: ١٧٦.

٦- المصدر نفسه: ١٨٢.

٧- قلمداران، زيارة وزيارت غامه، الفصل، العاشر من كتاب: راه نجات از شرّ هلاک: ٤٣ - ٤٤.

ثانيها: إن المعيار - عند قلمداران - لاكتشاف الحديث - صحةً وحملًا ووهناً - هو العرض على الكتاب الكريم، لا فرق في ذلك عنده بين أن يكون الراوي عادلاً أو فاجراً، فما وافق القرآن أخذ به وما خالفه طرح ولو كان راويه عدلاً<sup>(١)</sup>.

ويصرّح قلمداران بأن عملاً كهذا لم يحصل من قبل، إذ لم يشر على كتاب يجمع الأحاديث ثم يمرضها حديثاً حديثاً على الكتاب الكريم<sup>(٢)</sup>، إنما حصل أن جعل العلماء معيارهم في تقويم الأحاديث علمي الرجال ودراية، وهما - على النفع العظيم الموجود فيهما - لا يحلان المشكلة، إذ لا مانع من أن يروي الثقة الصالح ما حالف الكتاب، كما أن بإمكان الكاذب أن ي اخترع سنداً صحيحاً لروايته<sup>(٣)</sup>.

وحتى المعيار الذي اعتمدته العلماء لم يتم جمع الأحاديث لتقويمها على أساسه، باستثناء ما فعله العلامة المجلسي في شرحه على الكافي، حيث خرج بفشر روايات الكافي صحيحاً فيها كان تسعة أعشاره صحيحاً عنده، وحتى الصحيح الذي خرج به المجلسي فيه ما يخالف الكتاب الكريم، كما أن بعض ما صنّفه وحده موافقاً له<sup>(٤)</sup>.

وبناءً عليه، يخرج قلمداران بالفتحة التالية وهي: أن أفضل معيار لمعرفة حال الأحاديث هو عرضها على الكتاب، شريطة أن لا يفتر الكتاب في حاجة للحديث<sup>(٥)</sup>. وهذا الميراث الذي يرجع إليه قلمداران مهران يوفقه الفضل والشرع والسنة المتواترة<sup>(٦)</sup>. ولذا ذكر جملة من روايات العرض على الكتاب لتأكيد موقفه<sup>(٧)</sup>، دون أن يميز بين روايات الشيعة والسنة، بل طالب بالأخذ بالأحاديث الصادقة حتى لو جاءت من غير طريق مذهبنا الإمامي<sup>(٨)</sup>.

ثالثها: ولأن المعيار الوحيد أو شبه الوحيد عند قلمداران هو العرض على الكتاب، ولأن مقولة حاجة الكتاب في فهمه للسنة والحديث تفيق نظرية قلمداران، أفرد لهذا الموضوع بحثاً خاصاً، رافضاً فيه رفضاً قاطعاً انحصار تفسير القرآن بالمعصومين<sup>(٩)</sup>. وقد استند قلمداران - لدعم رأيه هذا - إلى أدلة مبينة هي:

١- قلمداران، أرمان آسمان: ١٧٨ - ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢.

٢- المصدر نفسه: ١٧٩.

٣- المصدر نفسه: ١٧٩ - ١٨٠.

٤- المصدر نفسه: ١٨٠.

٥- المصدر نفسه.

٦- المصدر نفسه: ١٨٢.

٧- المصدر نفسه: ١٨٢ - ١٨٤.

٨- المصدر نفسه: ١٨٠ - ١٨١.

٩- المصدر نفسه: ١٨٥، ١٩٥.

## نظريّة السّنة في الفكر الإمامي الشيعي

- ١ - كيف يمكن لكتاب جاء لهداية العالم أن لا يكون مفهوماً<sup>(١)</sup>؟ وهو الدليل الذي لاحظنا حضوره أحياناً في كلمات علماء أصول الفقه، سيما بعد العقبة الأخبارية.
  - ٢ - إن القرآن يشهد على نفسه باوهم ولبيان والنور والبيان بعدة آيات كريمة<sup>(٢)</sup>.
  - ٣ - إن القرآن يقرّع من لا يتدبره، وكيف يمكن تدبره ما دام لا يفهم<sup>(٣)</sup>!
  - ٤ - إن القرآن يتحدّى الآخرين على الإتيان بمثله، فكيف يمكن ذلك مع كونه غير مفهوم<sup>(٤)</sup>؟ وهو الدليل الذي سبق أن أشرنا إلى طرح الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧هـ) له من قبل، في سياق الردّ على الأخباريين.
  - ٥ - إن القرآن يعلى عدم وجود اختلاف فيه، فكيف يتسنى له مثل هذا الاعتجار وهو غير مفهوم<sup>(٥)</sup>!
  - ٦ - لو حصرنا التفسير بالمصنوع لمقط القرآن وتلاشي<sup>(٦)</sup>.
  - ٧ - إن التفاسير المنسوبة للأئمة عليهم السلام غير كاملة، بمعنى أنها لم تستوعب تمام الآيات القرآنية، وعلى تقدير تناولها آية من الآيات، لا تقدّم لنا شرحاً وافداً عن الآية التي هي بصددّها، وهذا معناه وجود خرق في نظرية الرجوع للسنة لكي تفسّر لنا القرآن<sup>(٧)</sup>.
- والأهم بالنسبة إلينا هنا، أن قلمداران عقد فصل عالج فيه التفاسير المنسوبة إلى بعض أئمة أهل البيت عليهم السلام، فهي البداية صريح بعدم وجود كتاب تفسيري كتبه الأئمة عليهم السلام بأيديهم<sup>(٨)</sup>، كما صرح أبو العصل البرقي بأنه لا يوجد كتاب حديثي للأئمة في عصرهم كما كان الحال مع الزيدية الذين دونوا مسند زيد بن علي (١٢١هـ) الذي أملاه على أبي خالد الواسطي، وكذا كتاب الأم للشافعي (٢٠٤هـ)، والموطأ لمالك (١٧٩هـ)، والمسند لأحمد بن حنبل (٢٤١هـ) و...<sup>(٩)</sup>.
- من هنا، يحاول قلمداران نقد كتب التفسير الروائي السائدة اليوم في الأوساط

١ - المصدر نفسه: ١٨٥.

٢ - المصدر نفسه: ١٨٦.

٣ - المصدر نفسه.

٤ - المصدر نفسه.

٥ - المصدر نفسه: ١٨٦ - ١٨٧.

٦ - المصدر نفسه: ٩٠.

٧ - المصدر نفسه، ١٨٧.

٨ - المصدر نفسه: ١٨٨.

٩ - البرقي، عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ٤٢ - ٤٤.

الشيعية، فيبدأ بتفسير الإمام العسكري عليه السلام، حيث يرى سنده ضعيفاً، علاوة على ما فيه من مخالف العقل والتاريخ<sup>(١)</sup>، ولكي لا يردّ روايات هذا التفسير جميعها يقرّ قلمداران بصحة بعض رواياته، إلا أنه يرى من غير السوي أن يحرم أنفسنا من القرآن لتفسير من هذا النوع<sup>(٢)</sup>.

ويكمل قلمداران تقديمه، بكتاب تفسير الرهاس للبحراني، فيلاحظ عليه أن الكثير من رواياته غير مربوط بالتفسير أصلاً<sup>(٣)</sup> فضلاً عن حرافة بعض أحاديثه<sup>(٤)</sup>، ولكي يمدّ الطريق على أيّ تأويل، يرى قلمداران أن فرضية كون بعض روايات تفسير البرهان عرافية فرضية غير مقبولة، ذلك أنها لو كانت كذلك لاعدمت الفائدة منها، ولما فهمها الناس أو انتفعوا بها<sup>(٥)</sup>.

وهكذا يواصل قلمداران تقديمه فيبلغ تفسير الفياشي، حيث يراه على شاكلة ما سبق من التفسير<sup>(٦)</sup>، ولا يترصّ لتفسير أخرى كالقمي والصابي وغيرهما، فيرآه يسجل ملاحظات عامة على التعامير الروائية ترجع إلى ثلاث.

الأولى: إن كثيراً من روايات هذه التفاسير لا علاقة له بالتفسير بل يرتبط بموضوع آخر.

الثانية: إن هذه التفاسير برحتها لا تشكل تفسيراً لتمام آيات الكتاب الكريم.

الثالثة: إن بعض التفاسير يصيّق نطاق لآيات كتحفيها، مثل آية تأدية الأمانة، حيث فسّرت بإعطاء كل إمام الإمامة لولده من بعده<sup>(٧)</sup>.

### معالم حركة النقد العقدي

من هذه الميّنات الثلاث التي أحذاها تعبيراً عن التيار النقدي، أي حكمي رده، وأبو الفضل البرقي، وحيدر علي قلمداران، لاحظنا ما يلي بإختصار:

أولاً: تركيز في نقد الروايات على ما عسى منها بأصول الدين أكثر من هروعه، رغم أن الأفكار التي أتى بها هذا الفريق يمكن أن تتمسح ببعض الشيء على فروع الدين،

١ - قلمداران، لرمحان آسمان: ١٨٨ - ١٩٠.

٢ - المصدر نفسه: ١٩٠.

٣ - المصدر نفسه: ١٩٠.

٤ - المصدر نفسه: ١٩١ - ١٩٤.

٥ - المصدر نفسه: ١٩٣.

٦ - المصدر نفسه: ١٩٤.

٧ - المصدر نفسه: ١٩٤ - ١٩٥.

سيما مقولات أبي الفضل البرقي القمي.

ثانياً: إن حركة النقد هذه لم تنطلق فيما يبدو، وانسجاماً مع النقطة الأولى، من هراء معرفية لمصادر الدين وظاهرة الدين، بل انطلقت من رؤية معرفية وعقدية مسبقة هي التي عرضت لتعنية الحديث، كونه العقبة الأساس في إجراء إصلاحات عقدية وفق تصور هذا الفريق نفسه، ومعنى ذلك أن مضمون النص كان السبب في الإجهاز عليه، لا أن نقد النص في بنيته المعرفية كان مسبباً في الإجهاز على مضمونه.

ثالثاً: إن حركة النقد هذه ركزت على موضوع الوضع والوصّاعين، واعتبرت أن الحل الوحيد لتمييز صحيح الروايات عن منقيها ليس علم الرجال ولا الدراية بل نقد المتن والعرض على الكتاب الكريم، تماماً مثل حركة اليهودي وأمثاله.

رابعاً: دافع هذا الفريق عن مرجعية القرآن الكريم دون حاجة للحديث في تفسيره، ونقد حركة التفسير الروائي في التراث الشيعي.



## السنة والتنظير لتكوين جديد للعلوم القادمة

أشرنا سابقاً في هذا الفصل إلى النشاط الحديثي الشيعي المعاصر، ولاحظنا أن هذا النشاط كان جديداً في أعليه ثم تعرفه الثقافة الشيعية من قبل، بل لربما أمكننا القول - كما يذهب إليه الشيخ مهدي المهريري<sup>(١)</sup> - بأن دراسات السنة والحديث لم تشهد ازدهاراً في إيران الشيعية قبل عام ١٩٩٦م، وما ثرا ل صمن الحد الأدنى، منذ تلك الفترة وحتى اليوم ظهرت الجامعات الحديثة، وأعلنت علوم الحديث فرعاً تخصصياً في الحوزة العلمية، وانتشرت مجالات علوم الحديث ومعارفها مثل مجلة نهج البلاغة، وسفينة، وحديث اندیشه، ومهرات حديث شيعه، وعلم حديث وح.<sup>(٢)</sup> بكل ثقة يمكن القول بأن أهل السنة قد سمعوا - وبأشواط - إخوانهم الشيعة في هذا الميدان على أكثر من صعيد، وأن الشيعة تأخروا كثيراً، وقد قيل سابقاً: إن الأهرم يتحمل مسؤولية مشروع نقد الحديث لأنه لم يبد - حتى بدايات القرن العشرين - اهتماماً مناسباً بعلوم الدراية والحرع والتعديل، لهذا بعثت إشكاليات الناقدين واتسعت، وربما لذلك نهضت المؤسسات العلمية السنية في مصر والسعودية وغيرها لإعادة دراسة موضوع الحديث بصورة جدية، وتحفيق التراث الحديثي والكتابة عنه منذ حوالي مائة عام، لمواجهة مشروع عدم السنة النبوية.

أما الحياة الشيعية فلم تعرف حظراً حقيقياً من هذا النوع، والاتجاهات الفكرية التي تحدثنا عنها لم تشكل حظراً جديداً على المؤسسة الدينية، لهذا لم نجد وازعاً للاهتمام بالحديث وعلومه عدا الموضوعات الكلاسيكية التي تتصل به مما درس في علم أصول الفقه مثل مباحث العصعج وتعارض الأدلة.

وليس من ريب في أنه من الضروري استثناء طاهرتي السيد أبي القاسم الحوئي (١٤١٣هـ) والسيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ)، على صعيد علوم الرجال والأسانيد، فقد كونا - كما أشرنا سابقاً - مدرستين مهمتين - إلى حد كبير - بالحديث، وطوّرتا الدرس

١- مهدي المهريري، علوم حديث ومعارف حديثي مجلة علوم حديث، العدد ٣٢، ٣، وله أيضاً: حديث بنوهم ١: ٧٤.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الشيعي في هذا الموضوع تطويراً ملحوظاً ما زالت تأثيراته بادية حتى اليوم. ورغم عظمة هاتين المدرستين، النجنية والقمية، إلا أن مطالولتهما لموضوعات السنة والحديث، لم تكن شاملة، وبعبارة أدق، لم تكن مواكبة أو باظرة لحركة النقد المعاصر. وواقع التطورات العلمية الجديدة، وإن كانت مدرسة البروجردي ذات امتياز في هذا المجال على مدرسة الخوئي، كما يعرف ذلك من يراجع مصنفات هاتين المدرستين.

ورغم ذلك كله، وبعد عقود من النقد الذي تعرضت له مصادر الحديث الشيعي مع حكيم زاده منذ الثلاثينات من القرن العشرين، وحتى صالح نجف آبادي مطلع القرن الواحد والعشرين، كما وبعد حالة الانفتاح الشيعي في هذا المجال على ما حصل في الأوساط السنية، وبعد ظهور الجامعات الحديثية لأول مرة في التاريخ الشيعي... صار من الضروري وضع قراءة جديدة للعلوم الخادمة للسنة، ولكل ما له دخل في فهم السنة وتقويمها، ولو كان المجال يسمح لمرصبا - وبو بإيجاز - المناهج الدراسية المقررة اليوم في هذا المجال، لكي يحمل القارئ تصوراً عن طبيعة تنظيم البحوث في قراءة السنة، لكننا سنكتفي برصد رؤية واحدة من رجال الحديث في الوسط الشيعي اليوم، من الراوية التي ننظرها هنا، وهو أسباط العلامة المعاصر الشيخ مهدي مهريزي (مولود: ١٩٦٢م)، حيث كتب تصورات تقسم إلى حد ما بالجامعية والاستيعاب حول مناهج جديدة في قراءة علوم الحديث والمواد البحثية المتصلة بدراسة السنة، وما كتبه مهريزي يمثل رؤية في الوسط الشيعي الراهن حول قراءة جديدة وتنظيم جديد للعلوم الخادمة للسنة. ويمكن عرض نظرية مهريزي التنظيمية ضمن العناوين التالية:

### ١ - بلورة هيكلية علمية للدراسات الحديثية

بعد استعراضه مراحل تطور علوم الحديث، أو ما سميها هنا: العلوم الخادمة للسنة، من مرحلة التكوّن بظهور علم الرجال، وعلم الجرح والتعديل، وعلم مختلف الحديث وعلم علل الحديث، وعلم عرب الحديث<sup>(١)</sup>، مروراً بمرحلة الاتساع والنصح التي شهدتها الساحة السنية في القرن الرابع الهجري وحتى التاسع<sup>(٢)</sup>، وصولاً من مرحلة الضبط والتنظيم للعلوم الحديثية ما بين القرن العاشر والرابع عشر<sup>(٣)</sup>، إلى مرحلة النقد والتمحيص في القرن الرابع عشر، على مستوى صحت وهيكلية علم الحديث...<sup>(٤)</sup> بعد هذا

١- مهدي مهريزي، حديث پژوهي: ٢١ - ٢٥.

٢- المصدر نفسه: ٢٥ - ٢٩.

٣- المصدر نفسه: ٢٩ - ٣٣.

٤- المصدر نفسه: ٣٤ - ٣٩.

كله، يطرح مهريزي تصوّره عن الدراسات الحادّة للسنة فيراها كما يلي:

١ - تاريخ الحديث

٢ - فلسفة علوم الحديث

٣ - العلوم الحديثية النظرية، وفيها

أ - تقويم الأسانيد. ب - منه الحديث.

٤ - العلوم الحديثية التطبيقية وفيها:

أ - العلوم السندية، بمعنى تطبيق علوم الرجال والجرح والتعديل على أسانيد الروايات.

ب - العلوم المتبينة، أي ما يشمل عريب الحديث، ومختلف الحديث، وعلل الحديث.

٥ - العلوم المساعدة، ويندرج فيها

أ - الاصطلاحات.

ب - الإجازات.

ج - التحمل والأداء<sup>(١)</sup>.

وفي موضع آخر، يقدم لنا مهريزي تصوّراً مماثلاً لصيه وتضيق العلوم الحادّة للسنة، وذلك على الشكل التالي:

١ - مدخل إلى علوم الحديث وفيه:

أ - حجية السنة.

ب - مكانة الحديث في الممرجة الدينية، وعلاقته بالنص القرآني.

٢ - تاريخ الحديث، ويدرس فيه:

أ - الاهتمام بحفظ الحديث وكتابته.

ب - ظاهرة منع الحديث.

ج - مرحلة الأصول الأربعمئة الشيمية.

د - مرحلة جمع وتقريب الكتب الأربعة.

هـ - مرحلة تدوين الموسوعات الحديثية (الحقبة الصعوية).

و - طرق تحمل الحديث وتطورها التاريخي.

ز - طرق أداء الحديث وتطورها التاريخي.

ح - العلاقات السنّية الشيمية في مجال جمع الحديث وتدوينه.

ط - تاريخ اصطلاحات علم الحديث.

- ٣ - بيلوغرافيا الحديث، أو رصد الموروث الحديثي.
- ٤ - الدراسات السندية والقواعد الرجالية، وهنا:
  - ١ - تعريف علم الرجال، والتراجم، والسير.
  - ٢ - ضرورة نقد الأسانيد وتقويمها.
  - ٣ - النظريات الأخبارية في مجال سند الحديث.
  - ٤ - تقويم الأحاديث عبر وثيقة الرواة، وهي تدرس مسألة حجية قول الرحالي، وألفاظ الجرح والتعديل، وتعارضها، وتمييز المشتركات و.
- ٥ - تقويم الأحاديث عبر الوثوق بالصدر، وهنا تدرس القرائن الموجبة للاطمئنان، ويمارس بحثها تاريخياً ونقدياً وتقويمياً.
- ٦ - تقويم الأحاديث عبر النظرية الجامعة المردوجة، أي الوثاقة والوثوق.
- ٧ - دراسة ظاهرة المكائيات ونقدها وتقويمها.
- ٨ - تقويم الأحاديث غير المقهية.
- ٩ - دراسة قاعدة التسامح في أدلة الحق.
- ١٠ - دراسة ظاهرة الوضع والجمال، أسبابها، ودورها، وآثارها، ومعاييرها..
- ١١ - تعويم المصادر الرجالية، كالأصول الرجالية، والكتب المتأخرة و..
- ٥ - فقه الحديث
  - أ - اتجاهات الثقافة الإسلامية في فقه الحديث، كالنقهاء، والملازمة، والأخباريين، والمرعاء.
  - ب - القواعد العامة في فقه الحديث، مثل تحليل معرقات الحديث بالرصد التاريخي لتكوّنها، وقراءة مجموعة روايات داخل موضوع واحد، ودراسة منهج فهم الحديث إلى جانب الأصول الدينية، ودراسة ظاهرة النقل بالمعنى، ودراسة ظاهرتي الجمود على النص والتعدي عنه، ودراسة ظاهرة التمارض وأسبابها وسبيل علاجها و.. ودراسة ظاهرة النقية ودورها في فهم الأحاديث، وتحديد معايير النقية، ودراسة ظروف وأسباب صدور الحديث، ودراسة حال النصوص المعبرة عن الواقع لا عن الاجتهادات والتشريعات، ودراسة مدى دلالات الأفعال النبوية، ودراسة ظاهرة نسخ الحديث والقرآن وحدودها، ودراسة ظاهرة التصحيف والتعريف في الأحاديث..
  - ج - القواعد الخاصة في فقه الحديث، كرسد ما يخصّ بعض المجموعات الحديثية، كالعارف المقدية، والعبادات، والأحلاق، والآداب، والتاريخ، والرجال، والتفسير، والطب، والأدعية والزيارات، والأذكار، والأحراز و.. (١).

هاتان الخارطتان المومتعتان للعلوم لعادمة للسنة، واقتراح صمّمها ودمجها، من الخرائط الهامة المقترحة اليوم، لكن الواقع مازال حش الساحة لم يواكبها، لينظّم قطعاتها في سياق علم واحد، يأخذ مسيرته وتكامله، بل بقيت علوم الحديث والدراية مع أحدث كتبها الشيعية، مثل كتابي علم الحديث ودراية الحديث للشيخ كاظم مدير شأنه جي، وأصول الحديث وأحكامه للشيخ جعفر السبحاني، وأصول الحديث للدكتور عبدالهادي الفضلي على النسق القديم، تماماً كمقاييس الهداية للمامقاني، ونهاية الدراية للسيد حسن الصدر الكاظمي و . رغم احتوائها على عناصر من الجدة لا تغفل أو تنكر.

ولسنا نقصد ببعض جوانب حداثة ما يقوله مهريزي أو غيره أن هذه الموضوعات لم تبحث قط في الفقه أو أصول الفقه، أو الرجال، أو الدراية أو . . بل كثيرٌ منها مبعوث، إما بشكل مفصل أو شبه مفصل أو عابر، لكن لأهم في المشروع إعادة التثبيت والتنظيم والترتيب، كما وإدخال عنصر الرصد التاريخي وفصايا أخرى هامة، سيلاحظها القارئ في النقطة الثانية القادمة.

## ٢ - كشف الثغرات وعناصر للنقص في الدرس الحديثي الشيعي

في خطوة أخرى من خطوات مهريزي، كشف النقائص التي ما تزال دراسات العلوم العادمة للسنة تعاني منها، والتصور الذي يطرحه مهريزي لهذه النقائص هو:

١ - إعادة إنتاج المتن المفقود: ويقصد بذلك أن كتب الرجال والمهارس والتراجم، قد ذكرت عدداً كبيراً من المصنفات الحديثية الشيعية، لا وجود له اليوم، حتى في المكتبات الضخمة وفي وسط المخطوطات المنيقة، وهو ما يحوج البحث العلمي إلى إعادة إنتاج هذه الكتب، أي تدوين تمام ما بقى المتأخرون عن الكتاب المفقود، كما فعله الأستاذ هاردي المعاصر في فتاوى ابن الجبيل، إن الوثائق التاريخية تثبت أن الطبعة كانت عندهم كتب حديثية ورجالية حتى أوائل القرن الخامس الهجري يبلغ تعدادها ٥٧٠ أثراً، فيما لم يعثر حتى اليوم سوى على ما يقرب من ثلاثين كتاباً منها، مما يستدعي إعادة إنتاجها بطريقة علمية، الأمر الذي شهدت الساحة الشيعية - على خلاف الساحة السنية المربية - نشاطاً خفولاً فيه، على حدّ رأي مهريزي<sup>(١)</sup>.

٢ - تحقيق المصنفات المخطوطة والحجرية<sup>(٢)</sup>. والإنصاف أن ثورة في هذا المجال ظهرت في الوسط الشيعي منذ أواسط القرن العشرين وحتى الوقت الحاضر، لكن

١ - المصدر نفسه: ٧٦ - ٧٨، و ٣٩٩ - ٤٠٥.

٢ - المصدر نفسه: ٧٨ - ٧٩.

مع ذلك الحاجة ما تزال مستمرة لهذا الجهد المبارك.

٣ - التحقيق الاجتهادي للمصنفات الشيعية الحديثية: ويعني مهريزي بذلك، محاولة اكتشاف عمق أخذ هذا المؤلف المكرة العلانية، وهل كانت قبله أم لا؟ مثلاً هل تأثر الشهيد الثاني في كتاب الدراية بعلوم الحديث عند أهل السنة؟ كيف؟ وما هي الوثائق والمعطيات التي تؤكد رجوعه لمصادرهم؟ ..<sup>(١)</sup>

٤ - فقه الحديث: يرى مهريزي أن الجهود التي بذلت في هذا الإطار كانت قليلة جداً، ففي اللغة الفارسية لا يوجد سوى كتاب واحد حمل هذا العنوان، لا يمود تاريخه سوى إلى عام ٢٠٠١ م<sup>(٢)</sup>.

لابد من دراسة قواعد فهم الحديث، ومنهج تعبيره، وهو ما يطرحه مهريزي وفق التصور الذي شرحناه قبل قليل عنه<sup>(٣)</sup>.

٥ - تهذيب الأحاديث: ويقصد مهريزي بذلك تصفية الأحاديث من الموضوع والمذسوس، رغم رفضه أن يحذف من الكافي نصوص التي تراها نحن جملية، من هنا، لابد من وضع قواعد لتعبير المجدول عن غيره، تقوم على أسس علمية وبقد تاريخي ومضموني<sup>(٤)</sup>.

٦ - المدارس الحديثية: ويقصد به دراسة المدارس الحديثية، أو الاتجاهات الحديثية عند الشيعة عبر الزمن، مثلاً ما هي الفوارق بين منهج الشيخ الطوسي الحديثي ومنهج الحر العاملي؟ ما هي ميزات مدارس الحديث القديمة، كمدرسة الري، وهم، والكوفة، ومدرسة العصر الصفوي و...<sup>(٥)</sup>

ويشرح مهريزي - في موضع آخر - تصوّره لدراسة الاتجاهات الحديثية عبر محاور خمسة هي:

أ - دراسة السنة عبر العقب الزمنية، كالمسألة عصر الحضور، والسنة في العهد الصفوي..

ب - دراسة السنة عبر البقاع الجغرافية، كمدرسة الكوفة، والبصرة، والري، والشام و...

ج - دراسة السنة عبر الاتجاهات المكرية، كالمدرسة الأخبارية، والمدرسة العقلية.

١ - المصدر نفسه: ٧٩.

٢ - المصدر نفسه: ٨٠.

٣ - المصدر نفسه: ٨٠ - ٨١.

٤ - المصدر نفسه: ٨١ - ٨٢.

٥ - المصدر نفسه: ٨٢.

والمدرسة التفكيرية ..

د - دراسة السنة عبر مناهج المحدثين، كمنهج الكليني، أو الطوسي، أو المحمدي أو

الفيض الكاشاني أو ..

هـ - دراسة السنة عبر تراجم المحدثين، كدراسة حياة المحدثين وعصورهم ..

و - دراسة السنة عبر المصنفات الحديثية، كرصد التصنيف الحديثي و ..

ز - دراسة السنة عبر النزعات القومية، كنور الإيرانيين في الحديث أو غيرهم ..

ح - دراسة السنة عبر المعيار الجنسي، كدور المرأة في تطور الحديث ونشره ..<sup>(١)</sup>

٧ - فلسفة علوم الحديث: وبعد هذا المصوغ من أهم اقتراحات مهدي ميري في مجال الحديث<sup>(٢)</sup>، وقد أخذ من الجدل الذي وقع في إيران تسعينات القرن العشرين حول فلسفة الحق، حيث تحدث حولها بعض أبرز الشخصيات الفكرية هناك، بين مؤيد ومعارض، من أمثال مصطفى ملكيان، ومجتهد شبستري، وصادق لاريجاني، ومهدي ميري نفسه و ..

ويقصد بالفلسفة المصافة كحسمة الحق، أو فلسفة العلوم .. دراسة علم الحق من زاوية معادية، لا من الداخل، وكذا الحال في علم الحديث، إذ يراد دراسة السنة وعلومها من زاوية خارجية، تقتضى الباحث غير متحيز لأي من النظريات الحديثية الداخلية، إنما يرصدها، ويحلل علاقاتها، وبنيتها، ومكوناتها من طرف حيادي.

إن فتح هذا الباب، الذي اقترحه ميري، في غاية الأهمية، إذ ينمي درس السنة في الفكر الإسلامي، وينوع الرؤى حوله، ويحد من ثمراته وعوائقه بشكل كبير جداً، كما يبرز النزعة العلمية في دراسة الظواهر، مقبلة النزعة الدوغمائية والأيدولوجية، بيد أنه مع الأسف، لاحظنا تراجعاً يئساً في مشروع فلسفة الحق نفسه بعد حلول عام ٢٠٠٠م، فضلاً عن أن مشروع فلسفة علوم الحديث، لم يحظ حتى الآن بالمكانة المناسبة له.

٨ - منهج نقد الأسانيد: وهنا يذهب ميري إلى أنه لم تطرح حتى الساعة رؤية إبداعية جديدة، تضيف شيئاً هاماً على منهجي الوثيقة والوثوق في الدرس الحديثي، ولذا يقترح أن يأخذ هذا الموضوع حجمه المناسب في الأوساط العلمية، بالاستفادة من آخر تطورات دراسة التاريخ، والنسخ، والمخطوطات و ..<sup>(٣)</sup>

ويقترح ميري أن يعجّ الوسط العلمي الحديثي بتلاقح فكري، عبر إقامة

١ - مهدي ميري، مراكز حديثي شيعية، مجلة علوم حديث، العدد ٢٣: ٢ - ٦.

٢ - ميري، حديث پژوهي ١: ٨٢.

٣ - المصدر نفسه ٨٦ - ٨٥: وراجع ملاحظاته على مناهج الأصوليين والأخباريين في هذا المجال في

المصدر نفسه: ٩٧ - ١١٥، طارحاً رأياً خاصاً: ١١٦ - ١٣٠.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

مؤتمرات، وملتقيات، ومفنديات، وأسفار علمية، تهص بهذا المحور المكري الهام للوصول إلى دراسات أكثر نصجاً في هذا المجال<sup>(١)</sup>

كما ينتقد مهريزي واقع التخلف في المجال التعليمي الديني المخصص لعلوم الحديث، ويرى أن الحوزات والمعاهد الدينية لم تقم بما هو المفترض على هذا الصعيد، الأمر الذي سبق السنة فيه الشيعة اليوم حسب رأيه<sup>(٢)</sup>

### ٣ - الاهتمام بنقاط إشكالية في فهم النص الحديثي

يولي مهريزي أهمية لبعض النقاط الإشكالية في فهم نص السنة، ومن بين تلك النقاط نذكر ثلاثة كمادج هي:

أ - السنة وظروف صدور النص: يركز مهريزي كثيراً على أهمية الظروف التاريخية لصدور النص من المعصوم عليه السلام. ويمتدح أن معرفة تاريخ صدور النص وظروفه يساعد على:

- تحديد روايات التقية، بدل التمسك في حمل الرواية على التقية لمجرد احتمال موافقتها لأراء بعض علماء أهل السنة.  
- تحديد الأحكام المؤلفة ذات الطابع التاريخي من الدائمة، ووجود أحكام مؤلفته ليس بالمريب أو الدعة

- تحديد مدى وضع ودمج بعض الأحاديث، وذلك عبر اكتشاف عدم وجود الراوي زمن صدور النص

- فهم المراد الحقيقي من بعض الحديث، مثل حديث الجار ثم الدار، فإذا جاء في جو بيان قيمة الجار دل على تقديمه في رفع حوائجه على أهل الدار، وإذا جاء في بيان شراء الدار، دل على لزوم معرفة الجار ثم لإقدام على شراء الدار.

أما العناصر التاريخية التي يرى مهريزي ضرورة معرفتها فهي عديدة، مثل التيارات السياسية عصر صدور النص، ووضع السلطة الحاكمة، والحركات الاجتماعية والفكرية، وظروف الاقتصاد... إضافة إلى تحديد عمل الراوي، وحالته المادية، وطبيعة أخلاقه وما شابه ذلك<sup>(٣)</sup>.

ب - النقل بالمعنى ودوره في فهم النص: بعد استدلاله بالروايات والعيرة

١ - المصدر نفسه: ٨٥ - ٨٦.

٢ - المصدر نفسه: ٨٧ - ٩٢.

٣ - المصدر نفسه: ١٧٥ - ١٨٠.



المقلائية وسيرة الصحابة والأصحاب على جواز النقل بالمعنى<sup>(١)</sup>، مستشهداً على ذلك بما أثبتته بعض المعاصرين من وجود ٢٢٤ اختلافاً لفظياً طفيفاً في روايات حديث العدير، رغم تواتره القطعي، وهو ما لا يمكن تبريره إلا وفق قانون الرخصة في النقل بالمعنى<sup>(٢)</sup>... يستنتج مهريزي من ترخيص النقل بالمعنى أن جملة من الروايات سوف تغدو أحياناً رواية واحدة، نظراً إلى أن الاختلافات اللفظية الطفيفة بينها لا تؤدي إلى اعتبارها متغايرة، كما أن جواز النقل بالمعنى سوف يلبي - في الجملة - منهج التدقيق في تفسير النصوص الذي استخدمه علماء أصول الفقه<sup>(٣)</sup>، وعلى أية حال، فهو موضوع لا بد من طرقه لتحديد منهج فهم النصوص الحديثية.

ج - نقد المتن: بعد إثباته أن ظاهرة نقد المتن كانت معروفة بين المسلمين - شيعة وسنة - منذ القرون الأولى شدة وضخماً<sup>(٤)</sup>، لا آتة يرى وجود موافق ما نزال موجودة أبرزها:

- إن نقد المتن كان أقل دوماً من نقد لسند، فيما المطلوب غير ذلك.
- لم توضع ضوابط مستوعبة ودقيقة وحادة وكافية لنقد المتن.
- إن تطبيق قواعد نقد المتن استلزم في التاريخ الإسلامي بالصمور والقلّة.
- لم تحرر الاستفادة من العلوم الإنسانية الأخرى في نقد المتن إلا نادراً<sup>(٥)</sup>.
- إلا أن مهريزي لا يسلّم لنا تلك الثمرات المأمّنة، وإنما يكتفي بالبرهنة على أهمية نقد المتن عبر سيرة المسلمين، وروايات العرص على الكتاب و... مع ذكر أحد المعايير الأساسية لنقد المتن وهو العرص على الكتاب الكريم<sup>(٦)</sup>، الأمر الذي كان دُكر قبله بقرون من الزمن.

إن هذه المحاور كلّها التي طرّقها مهريزي ونظّر لها، تعيش اليوم في عقول الباحثين بدرجة أو بأخرى، بشكل متفرّق وموزّع، وهي تبتئ عن حركة تجرّ بعضها للإطلاق بشكل جديد في درس موضوع السنة والحديث، إلى جانب درس الرجال والدراية وأصول الفقه الإسلامي، وهو ما نأمل وبرجوه بمشيئة الله سبحانه.

١- المصدر نفسه: ١٨٢ - ١٩١.

٢- المصدر نفسه: ١٩٢ - ١٩٤.

٣- المصدر نفسه: ١٩٤ - ١٩٨.

٤- مهريزي، نقد متن (١)، مجلة علوم حديث، العدد ٢٦ - ٤ - ٢٠٠٠.

٥- المصدر نفسه: ٢٠.

٦- مهريزي، نقد متن (٢)، مجلة علوم حديث، العدد ٣٠ - ٢ - ٢٠٠١.

## كلمة أخيرة:

ونشير في ختام هذا الفصل إلى وجود حركات نقد متفرقة وصغيرة للسنة، في الفترة الراهنة، فقد ترجم السيد أحمد القبانجي مؤخراً عام ٢٠٠٤م، بعض مقتطفات من محاولات البرقعي وطباطبائي ومعروف العمسي وغيرهم، ونشرها في كتاب أسماه «تهذيب أحاديث الشيعة»، علماً أنه في كتاب آخر له صرح بعدم اعتقاده بحجية خبر الواحد<sup>(١)</sup>.

كما كتب المحفور له الشيخ عباس يزدني (٢٠٠٣م) كتاباً لم ينشر، إلا أنني اطّعت عليه منه، وصورة مسودته موجودة عندي واسم الكتاب «المقل العقلي»، وهو باللغة الفارسية، وفي مواضع منه ذكر وتبنى الكثير من الملاحظات التي سبق وأن ذكرها غيره مما أسلفناه سابقاً<sup>(٢)</sup>، متخذاً موقفاً حاداً وصعباً من الاجتهاد الفقهي الحالي، إلى غيرها من المحاولات الموزعة هنا وهناك.

وفي المقابل، هناك تيار آخر متشدد في رفض الحديث، حتى أنه يبذل قصارى جهده لإثبات الروايات - بما فيها الضعيف - بحفظاً من طرح أي رواية، وأشير هنا فقط، إلى سلسلة المقالات التي كتبها مؤخراً مهدي حسينيان القمي تحت عنوان «الدفاع عن الحديث»<sup>(٣)</sup>، وانتقد فيها نقد بعض العلماء لبعض الأحاديث، مثل الحوثي، والشوشنري، وجواد التبريري، وصانعي، وجوادي آملي، والتهيجاني السماوي، ومحمد مهدي شمس الدين

٠٠٠

ولن نقف كثيراً عند هذه المحاولات الصميرة العابرة من الطرفين مع تقديرنا لها، ذلك أنها صغيرة في تأثيرها، وفي دورها التاريخي، لكننا أشرنا بذلك إلى وجود جُوماً في الأوساط الدينية الشابة، فلتراجع، وليرصد مشهدها، ولولا خوف الإطالة لكتبنا في ذلك<sup>(٤)</sup>.

- ١- أحمد القبانجي، المرأة الماهيم والحقوق: ٩٩، ٩٦ - ١٠، ٢٥٩، ٣٠٧، وانظر بعض ملاحظاته حول مسألة الحديث في المصدر نفسه: ٢٠٧، ٢٢٤.
- ٢- راجع: عباس يزداني، مسودة كتاب عقل فقهي: ٢٦ - ٢٧، ٢٧ - ٢٨.
- ٣- راجع المقالات في مجلة علوم حديث الفارسية، الأعداد: ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٩، ١٠، ١٧، ٢٢، ٢٨، وانظر بعض النقود عليه في المجلة نفسها، مثل ما كتبه قاسم جوادي في العدد ٢، ١٩٩٧م، تحت عنوان «نكاهي به مقاله دفاع از حديث» وما كتبه محمد روحاني علي آبادي، علوم حديث ١١٨ - ١٢٦؛ ومحمد علي هلامي، المصدر نفسه: ١٢٧ - ١٢٨.
- ٤- علمت مباشرة من الأستاذ يحيى محمد الباحث العراقي المقيم حالياً في بريطانيا أنه يمدد كتابه شبه حول نقد الحديث حالياً، كما علمت غير بعضهم أن السيد العراقي حسين الشامي يكتب شيئاً في تهذيب بحار الأنوار، ولا يوجد عندي اطلاع تفصيلي عنه.

## المشروع النقدي للسنّة، استخلاصات وبناء صورة

بعدما استعرضنا سير الأحداث وأجراء المشهد النقدي للسنّة، نحاول هنا الخروج بخلاصة النتائج موجزاً:

١ - كثيراً ما لم ينطلق مشروع نقد السنّة في العالم الشيعي من منطلقات إعادة ترتيب مصادر المعرفة، بل إما أريد منه تحسين الصورة الشيعية، أو إحراء إصلاحات عقدية ومفهومية في منظومة الكلام الشيعي

إلا أنّ حركة من أسميناهم بالقرآنيين الشيعة يمكن القول: إنّها أهم حركة معرفية، ذلك أنّها أرادت إعادة ترتيب مصادر المعرفة بجعل القرآن مصدراً أولاً ثم السنّة وفق تصوّرها الخاص، والملفت للنظر أنّ هذه الحركة أسست إلى تكوين فقه شيعي قائم على هذه الرؤية المعرفية.

٢ - إنّ حركة نقد السنّة في العالم الشيعي، شهدت الساحة الإيرانية، والفارسية بشكل عام، بما يشمل بعض بلاد الأهمان، ولم تشهد حضوراً عربياً قوياً، باستثناء أهم تجربة عربية شيعية هي تجربة هاشم معروف الحسني، والملفت أنّ حوزة النجف الأشرف لم تشهد حراكاً في هذا الموضوع، رغم أنّها كانت أقرب إلى ما يحدث في الساحة السنية من الداخل الإيراني، سواء في ذلك القرب الجغرافي أو القرب اللغوي، ولدى مراجعتي عدداً كبيراً من مجلات تلك الحقبة، كجسمة من أعداد مجلة العرفان الشاميّة، ومجلة الأضواء المرافية، لم أجد أثراً هامة لمعركة فكرية دارت حول موضوع السنّة النبوية وأهل البيت (عليه السلام).

لربما كان لإحساس الأقلية دور في عدم ممارسة نقد داخلي، لكن تجارب مثل محسن الأمين، والمظفر، والخالصي، وكاشف العطاء، والصدر، ومقنية و.. تؤكد أنّ إحساس الأقلية لم يوقف حركة النقد الداخلي الشيعي العربي، من هنا نخمن أنّ ما حصل في إيران يعود في قسم هامّ منه إلى الأسباب السياسية، فحكمي زاده وأمثاله إنّما طرّفوا هذه الموضوعات ضمن السياق النقدي لحركة رجال الدين عهد الشاه محمد رضا بهلوي ووالده، حيث كانت سياستهما قائمة على محاربة الدين حتى بمظاهره، الأمر الذي لم تشهده الساحة العربية الشيعية.

يضاف إلى ذلك عامل آخر متوقع أيضاً، ألا وهو عامل نفوذ العقل الفلسفي والعرفاني في الثقافة العارسية، وهو نفوذ آثار عصب تيارات تقليدية، بلغت أرقى أشكالها مع المدرسة التفكيكية الخراسانية التي تزعمها الميرزا مهدي الإصفهاني (١٢٦٥هـ) والسيد موسى البرآبادي (١٢٥٣هـ) والشيع مجتبي القزويني (١٢٨٦هـ)، ويمدّ محمد رضا الحكيمي أحد أبرز أعلامها المعاصرين، ربما يكون نفوذ العقل الفلسفي موجباً لشيء من تحديد دور السنة، وربما لذلك كان موقف طباطبائي من خير الواحد في بعض امتداداته كما سيأتي في الفصل الآخر، فالجوف الفلسفي يهيئ لحق نقدي عام في المجتمع إزاء مرجعيات النصوص.

الأمر الآخر الذي ربما كان له دور رئيس في هذا الحال، ظهور تيار غير حوزوي في إيران يمالج القضايا الدينية، إما كان حوزوياً وخرج من هذا السلك الديني أو لم يكن منذ البداية، مثل هذا التيار يساعد عادة على قراءات نقدية للموروث، انطلاقاً من أنه لا يمثل جزءاً من مؤسسة دينية قد يتمرّس وضعها للخطر فتتجه نقد الموروث نقداً جاداً، وكذلك انطلاقاً من وجود حرية علمية وفكرية أكبر عادة - وليس دائماً - لهذا التيار في محاولة قصاها دينية بأسلوب معتدل، ذلك أنم لم يكن محاصراً داخل المؤسسة التي يتحرك فيها، من هنا لاحظنا أسماء عديدة كانت كذلك مثل حكيم راد، وحيدر علي قلمداران، ومحمد باقر الهبودي، وعبدالله آشتي، ومحمّد مصطفى حسيني طباطبائي، وهنا وهناك علي شريعتي وغيره.

إن تبلور كيان فكري ديني على هامش الحوزات العلمية أو منفصلاً عنها، أمر عرفته الساحة الإيرانية، أكثر مما عرفته الساحة العربية الشيعية، وإن كانت الأخيرة قد شهدت أيضاً بدرجة أقل، مثل أحمد رضا، وأحمد عارف الرين و... فتأثيرات المد الماركسي الأحمر أو القومية العربية في حوزة النصف وبلاد الشام لم تؤدّ إلى تكوين تيار عتيد منفصل عن الحوزة العلمية، مما فرض عليه إجراء تعديلات داخلية بطيئة نسبياً، فلم يعرف الشيعة العرب قبل التسعينات تياراً من هذا النوع كما حصل مع السنة العرب منذ محمد توفيق صدقي، وعلي عبدالرازق، وطه حسين، وحتى محمد أركون، وبصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور و... وحتى أمثال الدكتور العراقي علي الوردي لم يكن يمكن لنا أن نحسبه على هذا الجوف، فقد كان ظاهرة محدودة جداً، على أن معالجاته في مهزلة العقل البشري، ووعاظ السلاطين كانت منطقية واجتماعية.

ويعزّز الظاهرة عدم نفوذ الفكر الشيعي ورجال الشيعة العرب في المجال الجامعي، بينما كانت طهران تعرف جامعة المعقول والمنقول (كلية الإلهيات فيما بعد) منذ عقود طويلة، ولهذا وجدنا أن العرب السنة - حيث شهدوا ظهور الجامعات منذ فترة بعيدة -

ظهرت عندهم هذه التيارات بقوة.

٢ - لاحظنا - في سياق المقارنة بين المشهد السنّي ونظيره الشيعي - أن هناك بعض الفروقات في طبيعة معالجة الموضوعات، بل وطبيعة دائرة النقد ومركزه، فلم نجد أيّ حضور يذكر لنقد السنة الواقعية في الحياة الشيعية، باستثناء مقولة تاريخانية بمض نصوص السنة، ممّا سنأتي على ذكره في الفصل اللاحق إن شاء الله تعالى، والذي برز فيه أكثر ما برز الشيخ محمد مجتهد الشبستري والعلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، على العكس مما عليه الحال في الدائرة السنية، حيث شاهدنا تناول السنة الواقعية بالنقد واضحاً جلياً.

ومن الفوارق الأخرى، التركيز في الوسط السنّي عموماً على إشكالية عدم تدوين الحديث في القرن الهجري الأول، وهي مشكلة لم يتناولها النقاد الشيعة بالدرس، نعم بحثها بعض علماء الشيعة لكن في سياق الرد المذهبي على أهل السنة، كما فعل العلامة الشهرستاني أو السيد الجلالّي أو غيرهم، والسبب في ذلك أن الشيعة لا يمانون من مشكلة عدم تدوين الحديث في القرن الأول، نظراً لامتداد عصر النص عندهم إلى نهايات القرن الثالث الهجري، أي أن عصر إردمار الحديث الشيعي الذي هو عصر الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق عليهما السلام كان العصر الذي رال فيه - أو بدأ بالروال - مشكل التدوين في الحياة الإسلامية، ومن ثم فقد أخذ الشيعة أحاديثهم في عصر رفع الحظر، إذا فهم لا يمانون من أزمة، على خلاف أهل السنة الذين يمتدّون بانقضاء عصر النص بوفاة النبي صلى الله عليه وآله عام ١١هـ.

ومن الفوارق الأخرى، تناول بعض النقاد السنة لنظرية عدالة الصعابة، وهو موضوع له حساسيته العاصّة في المجتمع السنّي، على العكس تماماً من حاله في المجتمع الشيعي، ولهذا لم يُقر هذا الموضوع - في غير سياق الجدل المذهبي - أية أهمية شيعياً بالنسبة لحركة النقد.

أما بقية الموضوعات، فقد تناولها الطرفان ممّا ينسب مخلفة، لكن مع تركيز كل طرف على مصادره الحديثية هو، دون القيام بنقد شامل ومستوعب لظاهرة الحديث في الموروث الإسلامي العام، إلّا في خطوات محدودة مثل تحريرة عاشم معروف الحسيني ودعوة محمد أركون و..

٤ - ومن جملة الفوارق بين حركة النقد السنية ونظيرتها الشيعية، وهو خصوصية أيضاً، أن حركة النقد الشيعي كانت صميمة في حجم حوسوبها الثقافي العام، فلم تتحوّل ظاهرة في الحياة العامة بل لم تتحوّل إلى ظاهرة فاعلة حتى في العوالت العلمية والمعاهد الدينية نفسها، لا في النجف ولا في قم ولا غيرهما، على الخلاف تماماً من الحال في

الوسط السنّي، فإن ظهور القرآنيين في شبه القارة الهندية، وقوتهم وامتدادهم هناك، كما ألقينا إليه سابقاً، شامداً على نفوذ حركة نقد السنة في الثقافة الإسلامية العامة.

على الخط الآخر، لاحظنا أن الرد على نقاد السنة في الوسط الشيعي كان محدوداً، ربما لعدم الإحساس الجاد بخطرهم، أو لممارسة ضغط سياسي أو أممي على بعضهم وانزوائه نتيجة ذلك، على العكس تماماً من الحال في الوسط السنّي، فالرود تكاد لا تحصى، والمقالات والتعليقات وفتاوى التضييق والتكفير، وصفحات الانترنت و.. مليئة بهذا الجدل من ماليزيا، إلى شبه القارة، ومن بلاد الشام، مروراً بمصر والسودان، وصولاً حتى المغرب العربي.

٥ - إذا أردنا تقديم موقف عام وأولي من حركة النقد، وجب علينا الإشارة إلى ما

يلي:

أولاً: لا نشك في إيجابية خطوة النقد الذي بدّلها هذا المريق الشيعي، ونراها من حيث المبدأ تستحق الدعم والتأييد، إلا أن خطئ بعضهم - كما أشرنا سابقاً - من الموضوع والضعف من الحديث، واستعمال بعضهم الآخر في نقد الحديث، كما يستعمل المؤيدون في نصرته، أدباً إلى الوقوع في أخطاء علمية أساسية لا مجال للحديث عنها فعلاً.

ثانياً: لم يكن من حق حركة النقد أن تدسّ يدها في التراث، فتسمى لتغيير كتاب الكافي مثلاً أو غيره، بقدر ما كان المطلوب منها التوجّل إلى الثقافة العامة لإعادة تكوين رؤيتها لمصادر الحديث، هبدل محاولة خلق كتب حديثة لتسجم مع العصر عبر التصرف بالموروث كان المطلوب إعادة برمجة الرؤية التي ينظر الباحث عبرها إلى مصادر السنة، فالتراث ثابت لا يتغير والمطلوب تغيير رؤيت له، لا الإبقاء على هذه الرؤية في العقل الجمعي ومحاولة تغييره هو.

ثالثاً: لم تكن بعض محاولات النقد منصعة، فمجرد العثور على بعض الروايات الضعيفة المضمون، لا يبرّر اتخاذ موقف بهذه الضخامة من السنة بأجمعها، لهذا وبعبداً عن بعض الإشكاليات التفصيلية، ننظر إلى تجربة البرقي بدرجة إيجابية أكبر من نظرها إلى تجربة حسيني طباطبائي، تماماً كما نقيم بإيجاب عالٍ تجربة آصف محسني أكثر من تقويمنا لمثل تجربة الإصمهاني والصادقي والطباطبائي و.. إن عنصر المراكمة الكمية يساهم في خلق أفق جديد للتعامل مع مصادر الحديث، ونحمن أن سبب هذا الضعف حداثة المشروع لا غير.

رابعاً: انتشرت بعض ثمارات النقد إلى رؤية معرفية أكثر جذرية وجدية في التعامل مع موضوع السنة، ولهذا انطلقت في مشروع الإصلاح من معايير معرفية أكثر بساطة مثل مسألة التبليغ الديني، أو الصورة الشيعية المشوّمة والمهشمة في الوسط السنّي، أو إخراج

بعض الإصلاحات العقيدية والمقهيبة .. ويقدر أهمية هذه الملفات بقدر الأهمية القصوى لدراسة موضوع السنة من زاوية معرفية بحثية، لمعرفة مديات القيمة الاليستمية لنص متناقل شفاهاً مثلاً في عصور غابرة.

والشيء الأكثر تقدماً الذي لاحظناه كان عند تيار القرآنيين الشيعة، إذ فكروا بدقة في موضوع رسم مصادر المعرفة الدينية، لعزل السنة - معرفياً - عن مرتبة الكتاب، وهذه خطوة جديرة، كان يفترض أن تعمق، تماماً كما كان المفترض تعميق حركة نقد علم الرجال نقداً معرفياً - لا مجرداتياً كما فعل أصف محمدي مثلاً - ودراسة مدى جدوى الركض وراء المعايير الرجالية في تهويم الوثائق التاريخية.

خامساً، لم يتعد الناقدون خطاباً قادراً على مواجهة التيار المدرسي في بعض الجوانب، وسبب ذلك عدم خبرة بعضهم بعلوم الدينية الرسمية من جهة أو سعيهم لنقل المعركة الفكرية إلى ساحة التداول العام من جهة ثانية أو وجود موقف معسق لدى بعضهم من جدوائية بعض آليات المناهج المدرسية من جهة ثالثة أو .

لهذا نرى أنه كان من المفترض بحركة النقد أن تقوم بتحديد مخاطبها، وتبني لذلك تحديد أدوات اللغة والخطاب، والأهم من بعض آليات المبالغة التي استخدمتها أحياناً - مهما كانت حقّة - لن تثير سوى سطورية التيار المدرسي، لبعده تمام البعد عن المناخ المعرفي لطبيعة التناولات العاصية.

ونكتفي بهذا القدر من الملاحظات المبررة التي نهدف منها ترشيد الأعمال وجعلها أكثر انسجاماً ومنطقية.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی



## الفصل السابع

### مَدَيَاتُ حَجَّيَةِ السَّنَةِ





## مدخل إلى مديات حجة السنة

انتهينا في المصوّل السنة السابقة إلى تكوين تصوّر عن نظرية السنّة في الفكر الإمامي من حيث المبدأ، ولاحظنا كيف تطوّر وتحول فهم هذا الموضوع الإشكالي في العقل الشيعي عبر القرون.

وسريد في هذا المصّل الأخير أن نطلّ - لإكمال الصورة - على بعض التفاصيل في الرؤية، أو بعض الانقسامات، خصوصاً في العقبة المتأخرة، وذلك لكي يدرك القارئ أنّ نظرية السنّة في الفكر الشيعي لم تعرف انقسامات أو وجهات نظر متعدّدة على مستوى قضية الصدور والاثبات التاريخي للنص، وإنما شابه ذلك كما حصل بين الأخباريين وخصومهم فحسب، بل شهدت معتركا من الأفكار من نوع آخر، كانت لنا إشارات عابرة له في مطاوي المصوّل السابقة، وهذا النوع الأخير يمثّل في رصد النص نفسه بقطع النظر عن ثبوته السندي أو حججه من حيث الصدور من جهة، وفي بعض التفصيلات الداخلية في حججة الأحاد من جهة أخرى.

ومن باب المثال، نأخذ موضوع أخبار الأحاد في المجالات العقديّة، وهل هي حجة هناك أم لا؟ فهذا الموضوع لا يُعنى بمعرفة الوثوق بالصدور بقدر ما يعنى بجانب المضمون والمحتوى في النص نفسه، وهو المضمون العقدي، الذي يتميز عن المضمون العملي امتيازاً يجعل البعض يتعصّب عن الأخذ بأخبار الأحاد فيه.

وسوف نحاول في هذا الفصل عدم إغراق القارئ بالتفصيلات الكثيرة، إذ هدفنا - بعد أن درسنا تطوّر نظرية السنّة من حيث مبدئها الصدوري - أن نطلّ عليها من حيث مضمونها إطلاقةً عابرة، فهذه التفاصيل لا نسميها بشكل رئيس؛ لكن وجودها ولو بدرجة من العصور سيكون معيلاً لإكمال الصورة ورسم معالم المشهد.

وسوف نتحدث عن عدّة محاور أساسية في هذا المجال هي:

المحور الأوّل: أخبار الأحاد وحججتها في النطاق العقدي والتاريخي والتكويني... وبعبارة ذات شمولية حجة الأحاد والسنّة الظنية في الموسوعات، أي كل ما يفاير الأحكام الشرعية وجانب الفقه الإسلامي.

المحور الثاني: القراءة التاريخية لنصوص السنّة بشريفة، أو ظننقل: القراءة

الزمكانية.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

المحور الثالث: التخصيص الذي تبناه جملة من العلماء داخل نظرية الأحاد، وهو تخصيص يقوم على التماثل السندي والإثباتي والصدوري عندما يكون النص الحديثي وارداً في إطار المستحبات والمكروهات، وتعبير أشمل: في غير نطاق الإكراه من الواجب والحرام، وهو المعروف ببحث قاعدة التسامح في أدلة «سنن» أو «أخبار من يلمه».

وهذه المحاور دالة ومعبّرة جداً، وثمة ترميمات كثيرة في حجية السنة المحكية أتينا في مطاوي الكتاب على استعراضها، وصارت لها في ذهن القارئ صورة، مثل السنة بين الثقة والوثوق، وتطريفي الجبر والوهم، والتفاصيل كثيرة ليست محل دراستنا هنا، كما أشرنا مطلع هذا الكتاب، ومنقصر نظرنا على إطلالة سريعة على المحاور الثلاثة السابقة، ناركين التفاصيل الموسّعة فيها إلى محله، وإلا فإن رصد تفاصيل نظرية السنة المحكية يحتاج إلى مؤلف قائم بنفسه.

## المحور الأول

### السنة بين العمليات والعلميات معضلة الظن في المجال العقدي و..

نقصد بهذا البحث بالدرجة الأولى الحديث عن أن حجة السنة هل تقتصر على المجال العملي من نوع الفقه والأخلاق أم تمتد إلى المجال العلمي من نوع العقديات، والتاريخيات، والتكوينيات و... ؟

الذي بدا لنا - بعد مراجعة المصادر المتعددة - أن الشيعة لا يتنازعون في حجة السنة الواقعية في المجالات كافة، كما لا يختلفون في أن السنة المحكمة الفقهية حجة أيضاً على نحو إطلاقي، ما لم يمتنع عنها خصوصية ما في هذا المورد أو ذلك، إنما الكلام في أن السنة المنقولة الظنية هل تكون حجة في مجالات كافة أم أنها منحصرة في مجال دون آخر؟ والملاحظ على هذا الصعيد أن الموضوع العقدي قد حاز اهتماماً أكبر من غيره، تبعاً للبحث في أن العقائديات هل يكفي فيها الظن أم لا بدّ فيها من العلم؟ بينما لاحظنا أن الموضوع التاريخي أو التكويني كان أقلّ حضوراً، غير أنه برز في العتبات اللاحقة مع مثل كاشف الغطاء، وأبي القاسم العوفي.

وحيث كان هناك نوع علاقة بين مسألة الظن في العقائديات<sup>(١)</sup> والتقليد فيها، انطلاقاً من طبيعة الأدلة، وكانت هناك علاقة بينها وبين مسألة حجة خبر الواحد في الموضوعات، كان من المفضل أن يكون المدخل حديثاً بالغ الاختصار في الموقف الإمامي من قضية الخبر في الموضوعات، ثم مسألة التقليد في العقائد.

١- حول تعريفه العقدي والفرق بينه وبين العملي راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١، ١٢٧٢ والشراساني، كفاية الأصول: ١٣٧٧ ودرر الفوائد، ١٦٨ - ١٦٩ والعراقي، مقالات الأصول ٢: ١٢٥؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٨٨، وكمال العبدري، التقفه في الدين: ١١٧.

## مدخلان منهجيان:

## ١ - حجة خبر الثقة في الموضوعات

يقصد العلماء بهذا الموضوع المسألة التالية: إذا ثبتنا على أن الأحاد حجة، وأنه قد ورد ما يسمح لنا بالعمل على وفقها، فما هي دائرة هذه الحجة؟ هل تختص بكل خبر أحادي يتمرّض لبيان حكم شرعي عملي، مثل خبر يدل على وجوب قراءة السورة عقب الفاتحة في الصلاة، أم أنها تستوعب مثل هذا النوع من الخبر وأنواع أخرى أيضاً؟ وهذا الموضوع هو في حدّ نفسه واحد من التصيلات البالغة الأهمية في مسألة الأحاد، ولها آثار وانعكاسات على موضوعات كثيرة ليس آخرها علم الرجال نفسه، فإذا كنا نحصر الأحاد الحجة بما دل على حكم شرعي فإن أي خبر جاءنا عن الإمام عليه السلام أو النبي صلى الله عليه وآله أو أي شخص آخر، حتى خبر يومي نسمعه.. لا يكون حجةً يعتمد عليه إطلاقاً حتى لو كان الراوي ثقة بل عدلاً متديناً، إلا إذا قام دليل حاسم وأحار لنا العمل بأخبار الثقة في غير الأحكام في موضع هنا أو هناك. كما يُقال في بعض المسائل المفهية الخاصة والمحدودة، وممنى ذلك أن الروايات التي تتحدث عن العقائد والتاريخ والعالم وحواس الأشياء والطلب والطلاسم وعشرات الأمور الأخرى لا تقوم حجةً أبداً إلا إذا بلغت حد التواتر أو كانت هناك شواهد تجعلها تقيد اليقين، ولهذا يتعمد الأمر بالمسبة إلى علم الرجال، لأن علماء الرجال القدامى عليهم السلام وحتى كثير من الروايات التي تتحدث عن موقف أهل البيت عليهم السلام من أشخاص بأعيانهم، مما جمع الكثير منه الشيخ الكشي في كتابه الرجالي الهام. كل ذلك لا يحدثنا عن حكم شرعي، بل عن واقع خارجي عبر عنه علماء الإمامية بالموضوعات، فقالوا، خبر الواحد ليس حجة في الموضوعات

أما إذا كنا نعتقد بأن الأحاد حجة في الموضوعات كما هي حجة في الأحكام إلا إذا دلّ الدليل الخاص على عدم حجتها في موضع معين، مثل حالات القضاء والمنارعات والقصاص... التي يشترط فيها البيئة التشريعية، وهي الشاهدان المادلان، بل قد يشترط شهود أربعة كما في حدّ الربا. إذا كنا نعتقد بذلك فإن الأمور ستكون أكثر يسراً وسهولة، فكلّ الموضوعات التي ألمحنا إليها قبل قليل سيكون خبر الواحد والسنة الظنية حجةً فيها إلا إذا كان هناك عائق معين.

من هنا، يمتنع بحث مركّز وحاصر في مسألة العقائد، ويتساءل هل هناك خصوصية في الموضوع العقدي تمنع عن شمول دليل حجة خبر الواحد له؟ هذا ما سنتمرّص له قريباً إن شاء الله تعالى، ومعنى ذلك أن البحث في اعتبار السنة الظنية في المجال العقدي وأمثاله لا مجال له أساساً إذا كنا نعتقد بعدم حجة الأحاد في الموضوعات، على خلاف الحال فيما لو اعتقدنا بالحجة فيها وسوف نصنّف دراسة جديدة، لنعرف هل يوجد مانع

خاص أم لا؟

وبهذا يتضح للقارئ مدى ارتباط هذا الموضوع المدخلي بمسألة الظن العقائدي، ويُعرف أن الدراسة القائمة لا يُعنى بها من يرى عدم الحجية في الموضوعات، إنما تعني بشكل مركّز القائل بالحجية فيها.

والذي يُعرف في أوساط الدراسات الشيعية أنه لم تُدرس هذه المسألة بشكل عام ومركّز إلا في القرنين الأخيرين، لكن مع ذلك أشار العلماء السابقون إلى موقفهم منها بصورة عابرة ومتفرقة، لا تحو من بعض الموضّح أحياناً<sup>(١)</sup>، من جهة أنه قد لا يُعرف هل رفضوا خبر الثقة في هذا الموضوع كقاعدة عامة أم لحاصية فيه؟

إلا أن الشيخ النجفي (١٢٦٦هـ) صاحب كتاب «جواهر الكلام»، نسب القول بعدم حجية خبر العدل في الموضوعات إلى المحقق العلي، والعلامة العلي والمحقق الكركي، كما ذكر أنه نقل القول نفسه عن الشيخ الطوسي ومهر المحققين ولد العلامة وغيرهما<sup>(٢)</sup>.

وفي الفترة المتأخرة، وبعد تسليط الضوء بشكل أكبر على هذا الموضوع، تصاعف تأييد الرأي القائل بحجية الأحاد في الموضوعات وازداد أنصاره، إلا أن فريقاً ما يزال ثابتاً على الموقف الذي ينسب للقديما، والمُلفت أن علماء الإمامية لم يتمرّضوا لهذا الموضوع بشكل مستقل في مصنّعات أصول الفقه، وتحديداً في مباحث أحبار الأحاد، رغم أن منطقية الأشياء تتطلب رصد هذا الموضوع الهام هناك، فقد وجدنا بعضهم يذكره في كتب القواعد الفقهية، وبعضهم الآخر ينعرض له في دراساته الفقهية، سيما مباحث الطهارة، وهناك من يمرّ عليه عابراً في المصنّعات الأصولية.

على أية حال، ولكي يطلّ القارئ على طبيعة هذا الموضوع، نطعمه منذ البداية.

أولاً: إن الموقف الإمامي المتأخر انشطر إلى رأيين: أحدهما ذهب إلى عدم حجية الأحاد في الموضوعات<sup>(٣)</sup>، وثانيهما إلى الحجية<sup>(٤)</sup>.

١- ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢، ٨٦ - ٨٢.

٢- النجفي، جواهر الكلام ٦، ١٧١ وقد نسب لروحاني عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات إلى المشهور، فراجع له: منتقى الأصول ٤: ٢٩٦.

٣- مثل: العراقي، نهاية الأفكار ٢، ٩٤، ١٢٢؛ ولنايبي، فوئد الأصول ٤: ٦٦٥؛ والسيد محسن الحكيم، المستمسك ١، ٢٠٦، ٨، ٥٦٩ - ٥٧٠، ١١، ٤٣٤؛ والسيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٤: ٥٤.

٤- مثل: ظاهر النجفي، جواهر الكلام ٦: ١٧١ - ١٧٢؛ ولحوت، معجم رجال الحديث ١: ٤٦؛ ومباي، العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢٤٠؛ والصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٢، ومحمد صادق الروحاني، رتبة الأصول ٢: ٢٢٩، وصهاج الفقه ٥: ١١٩، ١٣٦، وفقه الصادق ٧: ٢٥٩، ٨، ٦٢، ١٥٤، ٩: ٢٥١، ٢٤٧، ١٠: ٢٩، ١٦، ٢٢٧، ٣٢٧، ٣٢١، ٥٠، ٢٦٩، ٢٢٣، ٢٥٠، ٤٦٠؛ وناصر مكارم

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

ثانياً: إن السيد محسن الحكيم فسّر اختصاص حجية الأحاد بالأحكام بما يشمل موضوع الحكم والمحمول والنسبة<sup>(١)</sup>، وكأنه يريد القول: إن الحكم بحرمة شرب الخمر له موضوع هو شرب الخمر، ومحمول وهو الحرمة، ونسبة بين الطرفين، كأي نسبة أخرى في القضية الحملية وفق ما تعارف عليه علم المنطق، والذي يقول بالاختصاص يرى حجية الأحاد إذا دلت على المحمول أي الحكم من حرمة أو وجوب أو...، وكذلك إذا دلت على الموضوع، أي تحدثت الخبر عن الخمر وشربها وبيان ماهيتها وأنواعها و...، وكذا النسبة كما صار واضحاً.

فالأمور الخارجية التي تقع تحت نطاق موضوع الحكم وما يتصل به يمكن أن تدخل في الحجة حتى عند القائل بالاختصاص، وهذا ما يوسع الدائرة إلى حدٍّ معين.

## معركة الجدل بين ثياري التصميم والتخصيص

وقد حاول المتأخرون إقامة أدلة على رأيهم، كما واجهوا مشاكل، وأدلتهم هي.

١ - آية النفا التي تمتد من أهرر أدلة حجية الأحاد، حيث تشمل الموضوعات كما تشمل الأحكام، بل يرى ناصر مكارم الشيرازي أن سحب نزولها لم يكن حبراً يحتوي على نفل حكم شرعي، بل قضية خارجية تنطوي على المصطلق، مما يؤكد دلالتها على حجية الأحاد في الموضوعات<sup>(٢)</sup>.

٢ - مجموعة الروايات التي تقدّمت في الفصل العام، والتي استدلّوا بها على حجية خبر الواحد، وأنشأوا هناك موضوع تواترها المعنوي أو الإجمالي على الأقل، إذ يرى الشهيد الصدر، أنها تدلّ على الموضوعية، كونها ترشد إلى ما هو المرتكر في وعي العقلاء والمتشرعة من العمل بأخبار الثقات حتى في غير الأحكام<sup>(٣)</sup>.

٣ - مجموعة من الروايات المنفردة التي بصّت على حجية خبر الواحد في هذا الموضوع أو ذلك، ورغم أنها خاصة بمواضع مختلفة فقهية، وليس فيها نص تعهدي عام، إلا أن بعضهم ذهب إلى اعتبارها ملفاة الخصوصية، فلا خصوصية لهذا الموضع أو ذلك، بل تكشف كلّها - بصم بعضها إلى بعضها الآخر - عن مبدأ عام<sup>(٤)</sup>، راداً بذلك على أمثال

الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٨١ - ٩٥ والصبروري تهذيب الأصول ٢: ١١٦ وتوقف الخميني في المسألة واحتاط بدم الحجة، فراجع له، كتاب الطهارة ٤: ٢٧٣.

١- الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٩: ٧٢.

٢- انظر: ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٨٢ - ٨٤.

٣- الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٩٠ - ٩١.

٤- الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٨٥ - ٩٠ وراجع الروايات أيضاً عند الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٩١ - ١٠١.



السيد محسن الحكيم الذي استبعد إمكان أحد قاعدة عامة منها<sup>(١)</sup>.

٤ - الاعتماد على السيرة العقلانية، فإن العقلاء لا يفرقون في أخبار الثقات بين مضمونها التشريعي أو مضمونها العبري العاكي عن موضوعات خارجية، وهذا شيء مؤكد بالوجدان<sup>(٢)</sup>.

لكن مشكلة الأخذ بالسيرة العقلانية مسألة وجود ردع شرعي عنها<sup>(٣)</sup>. وسنتعرض له.

٥ - الاعتماد على السيرة المتشرعية، إذا يكشف أخذ المتقدمين من الشيعة بخبر الواحد في علم الرجال وعدم تفريقهم في الروايات بين ما يحكي عن حكم وما يحكي عن غيره ... عن أنهم يعملون بالأحاد منذ قديم الأيام في الموضوعات والأحكام معاً<sup>(٤)</sup>.  
لكن السيد باقر الصدر يشكك في هذا الموضوع<sup>(٥)</sup>.

٦ - برهان الأولوية الذي أتح إليه صاحب الجواهر (١٢٦٦هـ)، وبينه - بوضوح أكبر - السيد الصدر (١٤٠٠هـ)، ويقضي بأنه إذا كانت الأحاد حجة في مجال الأحكام الشرعية، وهي عبارة عن قواعد وكمالات عامة، فمن الأولى أن تكون حجة في الموضوعات الجزئية الشرعية<sup>(٦)</sup>. نعم، يستدرك الصدر بأنه قد يقال، إن باب العلم وسبيله منفتح في الموضوعات لهذا لم تكن الأحاد حجة فيها، على خلاف الحال في الأحكام<sup>(٧)</sup>.  
مده هي أبرز أدلتهم، لكنهم وأجهول مشكلتين أساسيتين:

الأولى: رواية مشهورة، ترمز للبحث حولها - من جانب آخر - علماء أصول الفقه في بحث البراءة، وهي رواية مسعدة بن صدقة، تقول الرواية عن الصادق عليه السلام: «سمعتنه يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك لعنه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع فحرّاً، أو امرأة تحلك وهي احنتك أو رصيحتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم البيعة»<sup>(٨)</sup>.

- ١- الحكيم، مستمسك المروة الوثقى ١، ٢٠٦؛ والحمصيّ، كتاب الطهارة ٤: ٢٧١.
- ٢- الصدر، بحوث في شرح المروة الوثقى ٢: ٨٦؛ والحوثي، مباني المروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢٤١؛ والشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩٠.
- ٣- الضميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٦٩.
- ٤- ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩ - ٩٢.
- ٥- الصدر، بحوث في شرح المروة الوثقى ٢: ٨٨ - ٨٩.
- ٦- النجفي، جواهر الكلام ٦: ١٧٢؛ والصدر، بحوث في شرح المروة الوثقى ٢: ٨٥.
- ٧- الصدر، بحوث في شرح المروة الوثقى ٢: ٨٥.
- ٨- وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ١ ج ١.

## نظرية البينة في الفكر الإسلامي الشيعي

فقد اعتبروا أنها تؤسس مبدأ البراءة، فلا تعطى قيمة للخبر في الموضوعات إلا إذا جاءت ببينة<sup>(١)</sup>، والبينة اثنان عادلان لا مجرد واحد ثقة، لكنهم رفضوها لأسباب عديدة منها ضعف سندها<sup>(٢)</sup>، وأنها لو وحدها لا تواجه سيرة عامة مستحكمة<sup>(٣)</sup>، وأن المراد بالبينة فيها مطلق بيان الحال ولو بحبر الثقة لا البينة المصطلحة في بحوث القضاء وغيرها<sup>(٤)</sup>، ومثل هذه الرواية خبر عبدالله بن سليمان<sup>(٥)</sup>.

**الثانية:** إن هذه العجبة لحبر الواحد في الموضوعات تنسف مقولة البينة الشرعية الراسخة في الفقه الإسلامي كله؛ لأنه إذا كان مجرد حبر ثقة حجة، فلا معنى بعد ذلك لانتظار شخص آخر لتتم البينة في القضاء والجنايات والجزاء... إذاً فما معنى البينة؟

ويرى ناصر مكارم الشيرازي أن هذا المعضل لعنه هو السبب الرئيس الذي دفع بالقدماء لعدم التعاطف مع حجة حبر الواحد في الموضوعات<sup>(٦)</sup>. لكن المتوقع من المخاضين حل هذا المعضل بساطة، وهو جعل المواضع التي دل الدليل على اشتراط البينة فيها من حمة الاستثناءات هنا، فقد صرحوا بأن هذه القاعدة تقبل الاستثناء، إذاً هي وحده بالآحاد في الموضوعات إلا عندما يدل دليل على لزوم البينة في هذا الموضع أو ذلك، وأنه لا يكفي حبر ثقة واحد، ولا عدل كذلك.

## ٢ - التقليد في العقديات

انقسم الموقف الشيعي في موضوع التقليد في أصول الدين إلى اتجاهات أبرزها، الاتجاه الأول: نظرية عدم شرعية التقيد في العقديات، ويذهب هذا الاتجاه إلى عدم شرعية التقليد في القضايا العقائدية مطلقاً. ويكاد يكون هو المعروف في الأوساط الشيعية، فقد نص على ذلك السيد المرتضى (١٢٦هـ) في «الدخيرة»<sup>(٧)</sup>، وذكره ابن ميثم

١- الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٦٩ - ٥٧٠ و ١٤، ٤٣٤، والعميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٧٠ - ٢٧١.

٢- الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٨٦؛ وناصر مكارم، القواعد الفقهية ٢: ٩٤.

٣- الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٨٧.

٤- الخوئي، مباسي العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢٤١.

٥- راجع: وسائل الشريعة، الأطعمة المباحة، باب ٦١، ج ٢؛ والصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٨٨؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٠٢.

٦- ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩٤ - ٩٥؛ وليريد من الاطلاع على بحث الموضوعات، راجع: كاظم العائري، مباحث الأصول ٢: ٥٦٠ - ٥٦٦ (الهامش).

٧- المرتضى، الدخيرة في علم الكلام: ١٦٤ - ١٦٥.

البحراني (٦٩٩هـ) في «قواعد المرام»<sup>(١)</sup>، ونمرض له قبله أبو الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ) في «تقريب المعارف»<sup>(٢)</sup>، وقد ادعى السيد عبد الله شبر (١٢٤٢هـ) أن الأكثرية تذهب إلى ذلك وإلى ضرورة تحصيل اليقين<sup>(٣)</sup>، وتبنى هذا القول الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في الألفية<sup>(٤)</sup>، والشهيد الثاني (٩٦٥هـ) في «حقائق الإيمان»<sup>(٥)</sup>، وقد عرق المحقق الحلبي (٦٧٦هـ) بين العقائد والفروع بأن مسائل الأولى مضبوطة سهلة لذا منع فيها التقليد<sup>(٦)</sup>، وأرسل الأمر إرسال المسلمات الفاضل التونسي (١٠٧١هـ)<sup>(٧)</sup>، وتبناه الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) مدعياً عدم انحداد العلوم في المجال العقدي، وإجماع الشيعة على عدم جواز التقليد في الأصول الخمسة، واصفاً ما صدر عن بعضهم في هذا المجال بالعملة، مما يشير إلى وجود قول بالتقليد في الأصول لدى بعض الشيعة<sup>(٨)</sup>، ونعلمهم المقصودون في كلمات المحقق الحلبي (٦٧٦هـ) في معارج الأصول، حيث ذكر المنع عن التقليد في العقائد خلافاً للحشوية<sup>(٩)</sup>، وكذا في كلمات الشهيد الثاني<sup>(١٠)</sup>.

وقد ادعى العلامة الحلبي (٧٢٦هـ) في كتابه «الباب الحادي عشر» إجماع العلماء كافة على لزوم معرفة الله تعالى - وكذلك أصول العقائد - بالدليل لا التقليد<sup>(١١)</sup>، وقد كرر الحلبي الإحصاء هذا في مبادئ الوصول<sup>(١٢)</sup>، وأرسل النهي عن التقليد في العقائد إرسال المسلمات في «نهاية المرام»<sup>(١٣)</sup>، مع إشارته - بعد منعه عن هذا التقليد في «تهذيب الوصول» - إلى تجويز بعض الفقهاء له، وكلمته يريد فهماء أهل السنة<sup>(١٤)</sup>، بل صدّ الشيخ حسن (١٠١١هـ) ذلك قول جمهور المسلمين<sup>(١٥)</sup>، وقد تواصل هذا الموقف

١- ابن ميثم البحراني، قواعد المرام، ٢٩.

٢- أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف، ٦٥.

٣- السيد عبد الله شبر، حق اليقين ٢: ٥٧١.

٤- الشهيد الأول، الألفية: ٣٨.

٥- الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ٥٦ - ٥٧.

٦- المحقق الحلبي، معارج الأصول ٢٧٥؛ وتابعه في ذلك العوني مصباح الأصول ٣: ٤٥١.

٧- التونسي، الوافية: ٣٠٤.

٨- البهبهاني، الموائد الحاشية، ٤٩٣ - ٤٩٤.

٩- الحلبي، معارج الأصول: ٢٧٧.

١٠- الشهيد الثاني، حقائق الإيمان ٥٧، وانظر قريظة ذلك ص ٥٩.

١١- العلامة الحلبي، الباب الحادي عشر (مع النافع يوم العشر) ٢.

١٢- العلامة الحلبي، مبادئ الوصول: ٢٤٦.

١٣- العلامة الحلبي، نهاية المرام في علم الكلام ١: ١٤.

١٤- العلامة الحلبي، تهذيب الوصول: ٢٩٠.

١٥- الشيخ حسن، معائم الدين: ٢٤٢؛ وانظر البهبهاني، الموائد الحاشية: ٤٩٤.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الشيعي حتى القرن الرابع عشر الهجري حيث نصّ الطباطبائي الهزدي (١٣٣٧هـ) في مباحث التقليد من كتابه الشهيرة: «المروة الوثقى» نصّ على عدم مريان التقليد في أصول الدين، وقد سكّنت عن هذا الحكم المرسل، رسال النواصحات جلّ الملقين على هذا الكتاب ممّن يعدّون من أكابر علماء الشيعة في القرنين الرابع والخامس عشر الهجريين<sup>(١)</sup>، كما صرّح المظفر في «عقائد الإمامية» بذلك<sup>(٢)</sup>.

وقد أقام هذا الفريق جملة من الأدلة على دعواه المنع المطلق عن التقليد في الأصول أبرزها:

١ - إن التقليد في العقائد يُلزم منه اعتقاد الصّدين، على افتراض تقليد شخصين بذهبين لمقولتين متعاكستين، أو يلزم منه الترجيح بلا مرجّح على تقدير الأخذ بأحدهما، ومعه يلزم تقليد خصوص المصيب منهما لواقع، ومعرفة ذلك تستدعي النظر والبحث، فيلزم الدور<sup>(٣)</sup>.

٢ - إن النبي ﷺ كان بنفسه مأموراً بالعلم، قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، كما كتبا نحن مأمورين باتّباعه، حيث قال سبحانه: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾<sup>(٤)</sup>.

٣ - الإجماع على المنع عن التقليد في العقائد يُلزم المعرفة فيها<sup>(٥)</sup>.

٤ - الآيات والروايات الدالة على لزوم معرفة الله تعالى والعلم به، وهو ما لا يحصل مع التقليد<sup>(٦)</sup>.

٥ - إن دفع الضرر والعوف، ولزوم شكر المنعم بقضايا بالمعرفة، وهي لا تحصل مع التقليد<sup>(٧)</sup>.

١ - الهزدي، المروة الوثقى ١: ٥٧، ولم يعلّق عليه كل من الحواري (١٣٤هـ)، والميرورآبادي (١٣٤٥هـ)، والسايني (١٣٥٥هـ)، وعبدالكريم الحائري (١٣٥٥هـ)، وأبي الحسن الإصمهاني (١٣٦٥هـ)، ومحمد حسين كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)، وحسين السروحدي (١٣٨هـ)، وعبدالهادي الشيرازي (١٣٨٢هـ)، وآل ياسين (١٣٧٠هـ)، وأحمد الحواساري (١١٠٥هـ)، والعميني (١٤٠٩هـ)، والحوثي (١٤١٣هـ)، والكلبيكاسي (١٤١٤هـ).

٢ - المظفر، عقائد الإمامية: ٢٣٤ - ٢٣٦، وراجع الحوئي، التنقيح، الاجتهاد والتقليد: ٤١١.

٣ - العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ٢٤٦ - ٢٤٧، وسيوري، النافع يوم الحشر: ٤، والبهائي، ريدة الأصول: ١٦٧، وعبدالله شبر، حق اليقين: ٢ - ٥٧١، وراجع، المرتضى، الدخيرة: ١٦٤ - ١٦٥.

٤ - العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ٢٤٧، وتهذيب الوصول: ٢٩١.

٥ - المقداد السيوري، النافع يوم الحشر: ٣، ومحسن الحكيم، المستمسك: ١: ١٠٢، وراجع محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٢، ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ٤٨٥، والعيدي، التنقيح في الدين: ١٣٥.

٦ - المقداد السيوري، النافع يوم الحشر: ٢ - ٤.

٧ - السيوري، النافع يوم الحشر: ٣، ومحسن الحكيم، مستمسك المروة الوثقى: ١: ١٠٣.

٦ - ما دلّ من الآيات على ذمّ تقليد الأبناء، فهو دالّ على رفض مبدأ التقليد في العقائد<sup>(١)</sup>.

٧ - ما دلّ من الروايات على أن الإيمان هو ما استقرّ في القلب، ولا يحصل الاستقرار إلا عن دليل ولا تزلزل<sup>(٢)</sup>.

وقد ترمّض هذا الاتجاه العام في المنع عن التقليد لانتقادات، فالإجماع غير محذور دخول المصوم فيه، مع احتمال مدرّكته، بل لا دليل يؤكد صمرياً وتاريخياً<sup>(٣)</sup>، وأما ما دلّ على التفكير والنظر فهو بثت طريقاً إلا أنه لا ينفي طريقاً آخر هو التقليد<sup>(٤)</sup>، وأما ما دلّ على ذمّ تقليد الأبناء فهو مخصوص بالتقليد المذموم، وهو الرجوع إلى ما لا يحوز تحقق الشروط فيه كالتخصّص والعلم، وقرينة ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾<sup>(٥)</sup>.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يقدّم التقليد على النظر والاستدلال، ولم أر شخصاً شبيهاً دافع عن هذا الاتجاه حتى نتأكد من وجود أنصار له، إلا أن الشهيد الثاني وشمس الدين، ذكرا هذا القول ناسبين الاستدلال له إلى العبر، ودليلهم ما جاء في النهي عن التفكير في الله أو في القضاء والقدر، وما دلّ على أن عليكم بدين العاشر، وأن الاستدلال بدعة<sup>(٦)</sup>.

أما الشيخ البهائي فيضع هذه الأدلة في سياق القول بجوار التقليد لا تقديمه على النظر والاستدلال<sup>(٧)</sup>.

إلا أن شمس الدين يناقش هذا القول بأن المراد من مسألة العجائز طلب رسوخ

١- السبوري، المافع يوم الحضر: ٤ - ٥، ورجع البهائي، زبدة الأصول ١١٦٧ والعروني، التنقيح الاجتهاد والتقليد: ٤٤١؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٢.

٢- شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٢.

٣- كمال الصديري، التفقه في الدين: ١٢٨ - ١٢٩، ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ٤٨٥، وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٢.

٤- الصديري، التفقه في الدين: ١٤١ - ١٤٢.

٥- الصديري، التفقه في الدين: ١٤٢ - ١٤٤؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٢، وانظر الملاحظات على الأدلة عند عبدالله شبر، حق اليقين ٢، ٥٧١؛ واحتمل الحراسي في آيات البهي عن التقليد اختصاصها بتقليد الجاهل مع احتمالها اختصاصها بالمعاشد، فراجع له كفاية الأصول: ٥٤١.

٦- راجع هذه الروايات في الكافي: ٩٢ - ٩٤، ١٩٤، ١٩٥، والحراسي، تحف العقول: ٩٦، ووسائل الشيعة: ١١٦ - ١٩٢، ٢٠٣، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب ٢٢، وبهج البلاغة ٤: ١٦٩، ويحار الأموار: ٦٦، ١٢٥، والمجلوني، كشف الغطاء: ٢: ٧٠، ...

٧- البهائي، زبدة الأصول: ١٦٥ - ١٦٨.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

المقيدة لا طلب التقليد، فضلاً عن أن رواية المجاز من الروايات التي يراها شمس الدين موضع شك، وأنها منسوبة إلى بعض التابعين لا إلى أحد المعصومين، وأما النهي عن التفكير في القدر فلا ربط له هنا، إذ هذا الموضوع لا يتوقف الاعتقاد عليه، وأما أن الاستدلال بدعة فهو باطل لحد القرآن الكريم عليه<sup>(١)</sup>.

**الاتجاه الثالث:** وهو اتجاه يحاول أن يقدم تفصيلاً، وأغلب الظن أن ما نسب إلى المشهور من الاتجاه الأول كان يراد به هذا الاتجاه، والتفصيلات هنا عديدة بين العلماء، ولما كان عرضنا للإطالة التمهيدية هنا يقتصر على بعضها مما هو بارز أو مشهور.

**التفصيل الأول:** ما ذهب إليه الشيخ مرتضى الحائري (١٤٠٦هـ) من تقسيم ما يجب فيه الاعتقاد والعلم إلى أقسام ثلاثة هي:

أ - الله والنبي والإمام. وهذا مما يتوقف عليه قول المجتهد، وقد اعتقد الحائري بعدم معنى التقليد في هذا القسم؛ إذ يلزم منه الدور لأن شرعية قول المجتهد مبنية على افتراض هذه الأركان، فمع عدمها لا معنى لقول المجتهد ولا ملزم فيه.

ب - غير الثلاثة المتقدمة مما يجب الاعتقاد به تفصيلاً، كالعدل. وفي هذا القسم حيث كان المطلوب تحصيل الاعتقاد التفصيلي، وهو لا يحصل بالتقليد، لم يكن التقليد جائزاً. نعم، لو أدى التقليد إلى حصول هذا الاعتقاد لم يكن به بأس.

ج - ما كان من غير القسم الأول والثاني مما لا دليل فيه على لزوم تحصيل الاعتقاد التفصيلي فيه كسؤال القبر و... وهنا يكفي الاعتماد الإجمالي، ومعه لا معنى للتقليد؛ لأن المؤمن من العقاب قد حصل بالاعتقاد الإجمالي، فلا يكون دليل التقليد شاملاً للمقام<sup>(٢)</sup>.

والمقصود بالاعتقاد الإجمالي حصول اعتقاد في النفس بالواقع والحقيقة على ما هي عليه، فمعنى يعلم إما وجود القبر أو عدمه فمعتقد بالواقع غير المنكشف لنا إلا إجمالاً.

وبهذا يتبين أن هذا القول يدخل تصديقاً اهتراضياً طليعاً، وذلك داخل القسم الثاني، إذ لا يمانع من الأخذ بالتقليد إذا أدى إلى حصول العلم، نعم على هذا الافتراض يجب أن يكون تعريف التقليد في العقديت شاملاً للرجوع إلى قول المير ولو أعطى يقيناً، لكن لا عن دليل، أما لو عرفنا التقليد بالرجوع مع عدم حصول دليل ولا يقين، فلا تكون

١ - راجع ذلك كله عند الشهيد الثاني، حقائق الإيمان ٦١ - ٦٤ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد، ٢٢٣.

٢ - مرتضى الحائري، شرح العروة الوثقى ١٧٢ - ١٧٣.

نظرية الحائري تفصيلاً هنا أساساً، بل تشرحاً للبرهنة على النظرية المأخوذة عن التقليد في العقديات مطلقاً<sup>(١)</sup>.

التفصيل الثاني: ما ذكره العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، حيث اعتبر مباحث الأصول على نوعين:

أحدهما: التوحيد والنبوة، وذهب إلى أن المطلوب - عقلاً - فيهما تحصيل الاعتقاد الوجداني، إذ هو الذي يدفع الضرر المحتمل ويحصل شكر المصمم، علاوة على أن حجة قول المحتج نفسه موقوفة على هذين الأمرين، كما بينا عند شرح نظرية الحائري.

ثانيهما: سائر أصول الدين، وهذه لا محذور في التقليد فيها، بل سيرة المسلمين على أحد مثل هذه الاعتقادات عن علمائهم<sup>(٢)</sup>.

وهذا التفصيل من شمس الدين فيه بعض المراجعة عن المعتاد، فلم يذكر الإمامة من جملة ما لا يجوز التقليد فيه، فهل يذهب إلى جواز التقليد فيها ولو من حيث مبادئها وأصولها أيضاً؟ اللهم إلا إذا قصد بالنبوة مطلق الواسطة المعصومة بين الله وعبيده، فيشمل كلامه - حينئذٍ - النبوة والإمامة معاً الأمميتين والخاصتين.

التفصيل الثالث: ما ذكره العلامة السيد محمد حسين فضل الله، حيث ذهب إلى المنع عن التقليد في العقائد؛ لأن المطلوب فيها تحصيل القناعة الذاتية، لكنه استثنى بعض تفاصيل العقيدة ومتعلقاتها في بعض الحواشي لها مشيئة. فذهب إلى جواز التقليد فيها<sup>(٣)</sup>. لكن فصل الله - ككثيرين غيره - لم يشرح لنا ما هي تفاصيل العقيدة؟ وكيف نميز

١- ثمة بعض الاختلاف في تحديد مفهوم التقليد هنا، فالإمام أبو القاسم العوثي - متابعاً الأنصاري والمحقق الإيرواني والأشتهازي - يذهب إلى الفصل بين البحث عن التقليد في العقديات وكون الاعتقاد عن دليل، فالمنع عن التقليد قد يساوق بقبول به حين يحصل اليقين منه لا عن دليل، فراجع نظريته في التنقيح، بحث الاجتهاد والتقليد: ١ - ٤ وراجع الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٨٥؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٧٢، ٢٨٢ - ٢٨٣ والأشتهازي بحر العوائد ١: ٢٨٧ - ٢٨٨ والسيرواني، تهذيب الأصول ٣: ١٥٤؛ أما رضا الصدر فنلاحظه يقابل بين التقليد والاجتهاد فيرى ذهباً المشهور إلى المنع عن التقليد، والإكراه بالاجتهاد، وإذا قصد بالأخير تحصيل الدليل كان معنى ذلك عدم جواز التقليد ولو أدى إلى حصول اليقين كما صرح به هو نفسه، فراجع كتاب 'الاجتهاد والتقليد'، ١٨٤ - ١٨٥؛ وراجع أيضاً شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٤، والمراغي، نهاية الأفكار ٢: ١٩٤ وقد عرّف المقداد السيوري لتقليد هذا بقبول قول الغير بلا دليل، فراجع له: شرح الباب العادي عشرة: ٤.

٢- محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد ٢٢٤ - ٢٢٥ وحول الاستدلال بسيرة المسلمين راجع: رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٨٥.

٣- محمد حسين فضل الله، النبوة ١: ٢٢٨، ٢: ٢٤٤ - ٢٤٥.

بين أصول الاعتقاد وفروعه؟ وما هي الحدود الفاصلة التي تجعل ممالة ما من الأصول وأخرى من التفاصيل؟

### الدعوة لمشروع التقليد العقدي

ثمة دعوة قوية معاصرة يطلقها السيد العراقي كمال الحيدري، يطالب فيها بإعمال منطق التقليد في العقائديات عدا الأصول الأساسية لمطرتها، بل يتقدم الحيدري في دعوته للقول بضرورة وجود نظير للرسالة العملية - وهي الكتاب الذي يصدره مرجع التقليد يحتوي على فتاواه يرجع إليه الناس - في علم الكلام، وكأنه يطرح مشروع مرجعية عقدية، لا فقط فقهية<sup>(١)</sup>.

ويذهب الحيدري إلى تحليل أسباب المنع عن التقيد في غير أساسيات العقيدة عبر القول بأنهم توهموا من كلمة «أصول الدين» أساسيات الاعتقادات، لذا منموا عن التقليد فيها، لكن ليس هذا هو المراد، فأصول الدين تعني هنا مطلق الأمر العقدي، سواء كان من أساسيات العقيدة أو لا<sup>(٢)</sup>.

وبمرز الحيدري رؤيته بالإشارة إلى تعقد الاجتهاد الكلامي، وهو ليس بأقل من الاجتهاد الفقهي، فكيف يمكن للناس تحصيل اليقين مع عجزهم عن الاجتهاد الفقهي والكلامي معاً؟<sup>(٣)</sup> كما يضاعف الحيدري من حجم المشكلات العقدية، فالبعد الداتي عن النص، وضباب الفرائض، وعدم استقرار النصوص كلها، وظاهرة النقل بالمعنى، وظروف الراوي ومستواه، وظاهرة الدس والوصع في حديث، والتقبة، وتكليم الناس على قدر عقولهم، ومدخلية الزمان والمكان في فهم النص و... كلها عوامل تعقد البحث العقدي، فكيف يمكن أن يطالب الناس بها؟<sup>(٤)</sup>

إن كلمة تقليد كانت هي المشكلة الذي جعل العلماء يتحفظون منها، فهذه الكلمة تحمل دلالات سلبية، لهذا يقترح الحيدري استبدالها بأي مصطلح آخر، كالرجوع إلى من عنده البينة<sup>(٥)</sup>.

والملاحظ تركيز الحيدري على تأسيس مرجعية كلامية على غرار المرجعية الفقهية السائدة، إنه يرى أن أدلة مشروعية التقليد - وعلى رأسها آية النفر - لا تختص بالعمل بل

١- كمال الحيدري، التقفه في الدين: ١٢٧ - ١٢٩، ١٢٦.

٢- المصدر نفسه: ١٢٨.

٣- المصدر نفسه: ١١٦.

٤- المصدر نفسه: ٧٣ - ٩٦، ١٣٠.

٥- المصدر نفسه: ٩٧ - ٩٩.



تشمل العقائد<sup>(١)</sup>، فما هو مبرر التحلي عنها؟ إن سد باب التقيد في العقائد ساهم - من وجهة نظر العيدري - في تحجيم العقائديات، وضيق من فرص حضور الدرس الكلامي في العوزات العلمية الشيعية<sup>(٢)</sup>.

١- المصدر نفسه: ١٣٠.

٢- المصدر نفسه: ١٤٩ - ١٥٠.

## السنة المحكية في المجال العقدي و..

يبدو أنه من المحسوم عند الأحدين بنظرية السنة المحكية الظنية اعتبارها - في الجملة ومن حيث المبدأ - في المجال التشريعي والأحكام العقابية، إلا أن كلاماً وقع بينهم في اعتبارها في المجال غير العقابي، مثل لإخبار عن التوقيعات، أو التاريخيات، أو العقديات.

وقد تطرقت كلمات علماء الشيعة القديمة إلى هذا الموضوع بصورة عابرة ومختصرة تسجل موقفاً أو تنقد آخر، إلى المنتهة الأخيرة، بعد دخول مسألة دليل الانسداد البحث العلمي، فقد لاحظنا أنهم صاروا يبحثون هذا الموضوع في حاشية البحث عن دليل الانسداد، لكن لا بما يحتضن جالسة المحكية الظنية، بل بما يشمل ويستوعب مطلق الظن، حتى النتائج من غير الروايات والأخبار، وهذا التحول التاريخي في معالجة البحث كان مسبباً عن انفجار الحديث عن موضوع الظن في الاجتهاد العقابي، كما لاحظنا في الفصل الخامس.

ولعل أقدم نص يحدثنا عن هذا الموضوع بصراحة كلام السيد المرتضى (٤٢٦هـ) حين يقول متحدثاً بالنقد عن يسميهم «أصحاب الحديث»: «ألا ترى أن هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين - من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة - بأخبار الآحاد، ومعلوم عند كل عاقل أنها ليست بحجة في ذلك...»<sup>(١)</sup>

وهذه الفئة يراها المرتضى في غاية الندرة في الوسط الشيعي، بل لا يحسبها - تقريباً - على العلماء المحققين منهم، ذلك أنه يذكرها في سياق الحديث عن ادعائه إجماع الإمامية على رفض الآحاد، مما يؤكد ندرة هذا الفريق عنده، ولعل هذا الفريق هو من كان ينتقد المفيد (٤١٢هـ) من قبل موقعهم في سياق نقده للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، كما تحدثنا عن ذلك في الفصل الثاني.

ومن أقدم النصوص التي عالجت هذا الموضوع أو تطرقت له أيضاً، نص الشيخ أبي

١- المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ١، ٢١١ - ٢١٢ جوابات المسائل الموصليات الثالثة؛ وانظر: ابن إدريس الحلبي، الصرائر ١: ٥٠ - ٥١.

جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب «العدة»، عدى جوابه - وهو يدافع عن نظرية أخبار الأحاد - عن إشكالية لزوم إجرائها في الاعتقادات: إذ لا معنى للحديث عن حجبة الخبر في دائرة دون أخرى، تطرق الطوسي إلى عدم وجود مانع يمنع عن التعبد بخبر الواحد في أصول الدين<sup>(١)</sup>.

وهذا النص المقتضب من الطوسي يمكن تفكيكه إلى نقطتين:  
الأولى: إن مراده رفع الاستعانة العقلية عن هذا التعبد، فكأنه يريد أن يقول: إن ثبوت حجبة خبر الواحد لا يضرُّ بها افتراض الشمول للاعتقادات، إذ لا يوجد ما يمنع عن هذا الشمول أو يجعله مستحيلاً، ويشهد لذلك ما سيأتي من الطوسي نفسه مما قريب.

الثانية: إنه من غير الواضح ماذا يريد الطوسي من كلمة «أصول الدين» التي أتى على ذكرها في هذه الجملة! هل يريد أصول الدين شامها، وهو الأمر الذي اعتبره جماعة مما يلزم منه الدور المستحيل عضلاً، حيث مرّ كلام جمع من العلماء - أتوا بعد الطوسي - يرون في التقليد في أصول الدين الأولية دوراً واضحاً، فإذا كانت حجبة قول المحتشد متوقفة على إثبات أصول العقائد فلا مجال لأن تكون أصول العقائد متوقفة على التقليد وحجبة قول المحتشد، وإلا لبرح الدور! إذا كان الأمر كذلك في التقليد فهو كذلك في حجبة خبر الواحد، إذ لا ريب في توقف هذه العقائد على إثبات أصول الدين الأولية ويمود الدور مرة أخرى، مما يعني عدم صحة قول لطوسي إنه لا مانع يمنع عن حجبة الخبر في أصول الدين، حيث المانع العقلي موجود، وهو الدور.

هل يريد الطوسي هذا المعنى أم يقصد من عدم المنع عن دحالة الخبر الظني في أصول الدين مبدأ تدخله في دائرة العقديات، دون حديث عن شمول هذا التدخل لنطاق الأصول الأولية؟

لعل احتمال الثاني غير بعيد أبداً، فالملاحظ أن تعبير أصول الدين في النصوص القديمة كأنه لا يراد منه نصوص الأصول الأولية فحسب، بل هي مع كل ما ينتمي إلى البحث الكلامي فيها وفي تفرعاتها.

على أية حال، ورغم هذا النص الذي لا يبدي معارضة عن نفوذ السنة الظنية في أصول الدين، إلا أن الطوسي في الكتاب نفسه يقدم لنا نصاً دالاً، إذ أشار إلى أنه لم يلحظ وجود علماء متميزين يعملون بالأحاد في العقائد، وإن قال بذلك بعض من يستقيم: غملة أصحاب الحديث<sup>(٢)</sup>، مشيراً في مواضع أخرى إلى ما يشبه المفروغية عن عدم جريان

١- الطوسي، العدة ١، ١٠٥.

٢- الطوسي، العدة ١، ١٢١.

الأحاد في أصول الاعتقاد<sup>(١)</sup>.

ويعوجب هذا النص يستفاد أن الإمامية لم تكن تعمل بالأحاد في العقائد، وهذا الاحتمال قريب جداً، انطلاقاً من أمور:

أولاً: قد أثبتنا - وفق ما توفر لنا في المصل الأول والثاني من هذا الكتاب - أن المشهور بين الإمامية عدم العمل بأخبار الأحاد، لا في علم ولا في عمل، وحتى لا نكرر يمكن للقارئ مراجعة ما نقلناه، فتعبير عدم حجية الخبر في علم - وهو التعبير الذي أشرنا هناك إلى شيوعه قديماً - شاهد واضح على أن ما يلزم فيه العلم كأصول الاعتقاد الأولية لا مجال لخبر الواحد فيه، فإذا كانت الإمامية لا ترى دليلاً على حجية خبر الواحد في أصول العقائد ولا في الفقه والأخلاق، فكيف يمكن افتراض قولها بأخبار الأحاد في تفاصيل العقيدة؟ ومادا يمكن أن يكون المستند لهم في ذلك بعد ردّهم تمام أدلة حجية الخبر التي كانت شائعة آنذاك؟!

إن العرضية الأكثر منطقية - وفق ما أسلفناه في المصلين الأول والثاني - أن لا تكون الإمامية مؤمنة بالأحاد في العقائد أبداً، فحتى الطوسي الذي نظّر لأخبار الأحاد يبيّن أن بعض عملة أصحاب الحديث هم من عمل بها في العقيدة، مما يدل على رفضه موقعهم هذا، فإذا كان الطوسي، وهو المنظر الرئيس لنظرية الخبر الظني، يرفض تفعيل هذا الخبر في العقائد، فما هو الافتراض المنطقي حينئذٍ في حق غيره ممن رفضوا الأحاد في أصول الاعتقاد (علمياً) وفي الفقه والأخلاق (عملاً)؟!

ثانياً: وجود آيات النهي عن العمل بالظن، ذلك أنه لو افترضنا أن الإمامية تقول بحجية الخبر في الفقهيات فما هو المقصود أن يكون جوابها عن آيات النهي عن العمل بالظن؟

إن بعضاً من علماء الشيعة المتأخرين استمصب للجواب عن هذا المصطلح أن يحصر دلالة الآيات بدائرة العقديات، فقد ذهب القمي والميرزا النائي والأشتياني إلى اختصاصها بها<sup>(٢)</sup>، وهذا ما يتبناه البروجردي نتيجة سياق معاجلتها للمشركين<sup>(٣)</sup>، ومثله المحقق العراقي<sup>(٤)</sup>، وهكذا الشيخ حسن صاحب المعالم<sup>(٥)</sup>، أما السيد العوئي فذهب إلى

١- راجع: المصدر نفسه: ١٢١ - ١٢٢، ١٢٠.

٢- القمي، القوانين المحكمة ١: ٤٢٧؛ والنايني، فوائد الأصول ٢: ١٦٠؛ والأشتياني، بحر العوائد ١: ٢٨٧.

٣- البروجردي، العاشية على كفاية الأصول ٢: ١٠١.

٤- العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٠٣.

٥- الشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٥.

أنها عامة لأصول الدين وفروعه<sup>(١)</sup>، فهي بهذا شاملة لأصول الدين بالقدر المتيقن منها، أما السيد محسن الحكيم فيراها عامة، وإن أقر بأن موردها أصول الدين<sup>(٢)</sup>، بل يذكر العيض الكاشاني أن الأصوليين خصصوا هذه الآيات بأصول الدين، وهو لا يوافقهم على ذلك<sup>(٣)</sup>.

ويتواصل الموقف المعلن شمول آيات المشار إليها للأصول والصروع، فيذهب محمد باقر الصدر إلى ذلك<sup>(٤)</sup>، لكنه في موضع آخر يعطي تصوراً أكثر تفصيلاً في الآيات، إذ يرى - كالإمام الخميني - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ حاصلاً بأصول الدين، أما بقية الآيات فيراها عامة<sup>(٥)</sup>، وشبه كلام الصدر في التفصيل داخل الآيات كلمات محمد سعيد الحكيم<sup>(٦)</sup>، ويذهب الروحاني لشمول الآيات أيضاً<sup>(٧)</sup>.

وقصدنا من هذا الاستعراض الإشارة إلى أن علماء أصول الفقه قد انقسموا إلى قسمين: أحدهما قائل باحتصاص آيات النهي عن الظن بأصول الدين بقرينة السياق، وثانيهما قائل بالشمول للأصول والصروع، وهذا مناه أن الدلالة على الأصول متيقنة عندهم، ولهذا قال الحراساني في كفاية الأصول: «الظاهر أو المتيقن من آيات النهي عن الظن هو الأصول الاعتقادية»<sup>(٨)</sup>.

من هنا، قد يتعزز بذلك احتمال أن المتقدمين لبثوا هذا الموقف نتيجة السياق، فإن دلالة الآيات على المنع عن الظن في الأصول مؤكدة لديهم، وإن كان هناك احتمال آخر في أن يتبنوا عموم الآيات ويخصوها بأصول الاعتقاد الأساسية دون غيرها.

ثالثاً: مواقف الأجيال الشيعية اللاحقة، دون إشارة إلى وجود خلاف، فقد نصّ المحقق العليّ مثلاً على أن الفرص في العقلية الاعتقاد فلا تُبنى إلا على العلم<sup>(٩)</sup>، وفي الباب الحادي عشر للعلامة العليّ نصّ صريح بأن معرفة الله لازمة بالدليل<sup>(١٠)</sup>، والظن

١- الفوتوي، مصباح الأصول ٢: ١٥٢؛ والهداية في أصول ٣: ١٧٥.

٢- محسن الحكيم، حقائق الأصول ٧: ١١٢، ١٣٦.

٣- الكاشاني، الأصول الأسيلة: ١٣٧.

٤- الصدر، مباحث الأصول ٢: ٣٣٨.

٥- الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٢٩ - ٤١٠، ونظر رأي الخميني في أنوار الهداية ١: ٢٧٥؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٢٩.

٦- محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٠٨ - ٢٠٩.

٧- الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٩ - ٣٠٠.

٨- الحراساني، كفاية الأصول: ٣٣٩.

٩- العلي، معارج الأصول: ٢٧٧.

١٠- العلامة العلي، الباب الحادي عشر: ٣ - ٤.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

ليس معرفة كما هو واضح، مضافاً إلى بعض ما مرّ في مبحث التقليد في العقائديات، وما سيأتي قريباً عند الحديث عن نظرية المنع عن الظن عند المتأخرين.

ولسنا نريد بهذه النصوص أو سيرها إثبات الموقف الشيعي القديم، بل هي مؤشر على ذلك، سيما وأنها لم تشر - إطلاقاً - إلى وجود جدل في الموضوع الكلامي أو حتى تفصيل، بل أطلقت اشتراط العلم وأرسلته إرسال المسلمات، ولو كان هناك بين الشيعة من يعمل بالظن والسنة الظنية لذكروا ذلك وتعرّصوا له.

من هنا، وجدنا أمثال الميرزا أبي الحسن الشمراني يصرّح في حاشيته على شرح أصول الكافي للمارندراي بأن «بناء الإمامية على عدم الاعتماد على خبر الواحد في أصول الدين، وإن كان صحيحاً، بل كانوا يطلبون اليقين»<sup>(١)</sup>، بل يتعدّى الشمراني هذه الدعوى بالقول: «أصرّ بعض المتأخرين على كفاية الظن في أصول الدين، وكأنه محال لإجماع المسلمين من صدر الإسلام إلى عهدنا هذا... وربما يحكون القول به عن الحكم الطوسي (٦٧٢هـ) في بعض مؤلفاته والفيض رحمه الله وغيرهما، ولا أدري ما أقول في هذه النسبة، بعد وضوح بطلان هذا القول. ولعلهم أرادوا بالظن غير معناه المتداول»<sup>(٢)</sup>.

وعلى أية حال، والذي يبدو من توفر الوثائق أن العرصية الأقرب إلى الواقع هي فرضية عدم القول بحجية السنة المثنية في العقائد عند المتقدمين على الحلّي، أي المدرسة الشيعية القديمة، رغم قلّة النصوص الخاصة.

نعم، هنالك حديث عن نصير الدين الطوسي، وأنه كان يقول بجوار الظن في المقدمات، وقد نسب له هذا الكلام الأردبيلي على أحد تفسيرات كلامه<sup>(٣)</sup>، كما نقل أصل النسبة الشمراني في حاشية شرح أصول الكافي، وقد بحثنا في هذه النسبة، ووجدنا له نصاً في «تلخيص المحصل» يشير فيه إلى كون الظن ممكن الزوال، وفي زواله خطر، وأنه ورد النص الصريح بالأمر بالاحتراز عن الخطر، فتعيّن الأمر بتحصيل اليقين قطعاً، كما ذكر أن الأدلة الشرعية تدلّ على ذلك، ناقداً كلام الفخر الرازي (٦٠٦هـ) في هذا المصمار<sup>(٤)</sup>، وقد نسب السيد عبد الله شبر<sup>(٥)</sup> في «حق اليقين» القول بالظن للطوسي في كتابه

١- الشمراني، حاشية شرح أصول الكافي ٧: ٣٦١، الهامش: ١.

٢- المصدر نفسه ١٠: ١٠٠، الهامش: ١.

٣- الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٣: ١٨٩.

٤- نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل (على هامش الفخر الرازي) ٤٥: ٤٥، الهامش: ٤.

٥- عبد الله شبر، حق اليقين في معرفة أصول الدين ٢: ٥٧١.

«الفصول النصيرية»، لكن الأنصاري بحث فيه فلم يجد شيئاً<sup>(١)</sup>، وهو ما حصل مفناً، إذ بعد مراجعته لم نلاحظ نصاً يدلّ على تبنيه هذا القول فيه<sup>(٢)</sup>.

والى جانب ما نسب إلى نصير الدين الطوسي، ثمة ما يشير إلى تبني بعضهم في العقبة القديمة أخبار الأحاد الظنية، فالنص الذي تحدّثنا عنه سابقاً في الفصل الرابع، وهو نص العلامة الحلي، الذي قلنا: إنه أقدم نص شيعي يقسم الإمامية إلى أخبارية وأصولية، هذا النص أشرباً سابقاً إلى أنه ينهم الأخبارية الشيعية بالمعمل بالأحاد في الفروع والاعتقادات معاً، مما يشي بوجود تيار شيعي قديم عامل بالأحاد في العقديات، وإن أشربنا سابقاً أيضاً إلى أن الأخباريين اللاحقين رفضوا بشدّة تهمة العلامة هذه، كما أن النص المذكور أنما للشيخ الطوسي في المدة يؤكّد وجود من سمّاهم: بعض غفلة أصحاب الحديث، ممّن كانوا يعملون بالأحاد في العقائد.

فهذان النصفان - الطوسي والحلي - يكشمان عن وجود فريق، وهو محدود، في الوسط الشيعي كان يعمل بالأحاد في العقائد.

هذا، ولكننا في الفصلين الأول والثاني تحدّثنا عن هذا الموضوع، كما أشربنا إلى جدل الصدوق / المفيد في الكلاميات، «وأميتقرش أن الأخباريين القدماء لم يكونوا يقولون بالأحاد الظنية في العقائد، بل كانوا يرون الأحاد معيدةً لليقين، والمناصر التي أهديتهاها هناك كما تترك تأثيراً على مجال الفقه كذلك على أحوال العقائدي»

### ملاحظتان:

الأولى: إن ما توصّلنا إليه لا ينفي وجود ظاهرة شادة في الوسط الشيعي آنذاك تأخذ بالأحاد في العقائد، لكن ليس لدينا ما يؤكّدها، وإن كانت طبيعة الأشياء تساعد عليها.

الثانية: إن الشيخ الطوسي في المدة ذكر أنه قامت الأدلة العقلية والشرعية على بطلان التقليد في الأصول، لكنه تنسّى أن المقلد في العقائد إذا صادف أن قلّد المحقّ كان مضطراً لكنه مضوً عنه<sup>(٣)</sup>.

وهذا النص فيه بعض العموص والالتباس من وجهة نظرنا، وذلك:

أ - إذا أراد الطوسي من التقليد اتباع قول الغير مع حصول العلم من قوله غاية

١- الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٧٢.

٢- انظر النص الكامل للفصول النصيرية في كتاب الأوار الجلالة للمقداد السيوري.

٣- الطوسي، المدة ٢: ٧٣٠ - ٧٣١.

بلا دليل، كان كلامه الأخير صائباً، أو بتعبير أدق معقولاً، ذلك أن العلم يكون قد حصل غايته من غير سبيله الصحيح، فيخطئ فيما فعل حيث كان عليه الاستدلال، لكنه لا يعاقب لمصادفة اعتقاده الحقيقة والواقع.

ب - أما إذا أراد من التقليد اتباع قول الغير بلا حصول علم، فهذا غير مفهوم، إذ معناه كفاية الظن بالمقيدة العاقل من تقليد المحقق، مع أن المطلوب تحصيل الاعتقاد.

وهذا المقطع على التفسير الثاني يجعل الطوسي - بدرجة من الدرجات - قائلاً بكفاية الظن في العقائد لو صادف الواقع، بمعنى عدم العقاب عليه، وهذه ثغرة على أي حال في مبدأ لزوم اليقين في العقديات<sup>(١)</sup>

### الاتجاهات الإسلامية المتأخرة في حجية السنة الظنية في العقديات

بعد الحلبيين: نجم الدين (٦٧٦هـ)، والحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦هـ)، وأصل الفكر الإمامي مساهماته في التطوير لقضية الظن في العقديات، وأخذ بالتدرج التصاعدي من نص أكثر دقة وتحليلية وتصريفاً. وفي الفترة الماصلة بين القرن الثامن الهجري ونهايات القرن الثالث عشر الهجري لاحظنا ما يلي - باختصار شديد -

#### ١ - نظرية المنع العلم عن الظن والآحاد في العقائد

وهي النظرية التي لاحظناها تعود علم الكلام الشيعي بعد عصر الطوسي (٤٦٠هـ)، حيث ذهب أكثر من متكلم شيعي إلى اشتراط العلم في العقائد دون ذكر تفاصيل، وقد تعرض المتكلمون لهذا الموضوع في بعض مصنعاتهم الكلامية لدى الحديث عن مسألة النظر والمعرفة المشهورة في علم الكلام، فقد ذكرنا سابقاً نص مصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل، وهو النص الذي أورد تكرار روحه ابن ميثم البحراني (٦٩٩هـ) في كتاب «قواعد المرام»<sup>(٢)</sup>، كما نص الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) على أن خبر الواحد مختلف في العمل به في الشرعيات فكيف بالأمور الاعتقادية؟ مؤكداً على عدم الأخذ به في العقائد<sup>(٣)</sup>، متابعاً الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في ذلك<sup>(٤)</sup>.

١ - راجع في التطبيق على نظرية الطوسي هذه: الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول ١، ٢٨٨ - ٢٨٩.

٢ - ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: ٢٩ - ٣٠.

٣ - الشهيد الثاني، المقاصد الطيبة: ٤٥؛ وحقائق الإيمان: ٥٦ - ٥٧.

٤ - الشهيد الأول، الألفية: ٣٨، حيث شرط الدليل، الظاهر في الذي يفيد العلم.



وقد أرسل الفاضل التوني (١٠٧١هـ) المنع عن الظن في الأصول إرسال المسلمات<sup>(١)</sup>،  
 ولاح واضحاً في كلمات المازندراني (١٠٨١هـ)<sup>(٢)</sup>، وأصرّ عليه البهبهاني<sup>(٣)</sup>، وذكر السيد  
 عبدالله شبر (١٢٤٢هـ) أن الأكثر ذهبوا إلى ضرورة اليقين ورفض الظن<sup>(٤)</sup>، وقد ذهب  
 الخراساني - وتبعه المحقق العراقي والميرزا النيني - إلى المنع عن الظن في العقائد حتى  
 مع انسداد باب العلم، معتبراً أن المخرج هو الاعتقاد الإجمالي، علاوة على أن ما يجب  
 العلم به لا معنى للظن فيه<sup>(٥)</sup>، ومثل هذا المذهب أو قريب منه كلام السيد عبدالعسين  
 شرف الدين<sup>(٦)</sup>.

ويتواصل رفض الظن في أصول الدين بصيغة إطلاقية، حيث يذكر ذلك  
 الخميني<sup>(٧)</sup>، والسبزواري<sup>(٨)</sup>، والروحانيان<sup>(٩)</sup>، والشاهرودي<sup>(١٠)</sup>، والكاشاني<sup>(١١)</sup>، وأبو  
 الحسن الإصفهاني<sup>(١٢)</sup>، والعكهم، الذي سمى النظرية إلى «ما اشتهر»، معتبراً أدلة  
 الحجية للظنون منصرفة عن مجال العقائد والإخبارات<sup>(١٣)</sup>.  
 إلى غير ذلك من المواقف والآراء<sup>(١٤)</sup>، إضافة إلى العلامة الطباطبائي الذي  
 سفرد له بحثاً خاصاً إن شاء الله تعالى.  
 وهذا الموقف العام منه بعض ملامح التموض أحياناً، فبعضهم يميز بأصول

- ١- التوني، الوافية: ٣٠٤.
- ٢- المازندراني، شرح أصول الكافي ١٠: ١٨٦، ولاحظ تعليقة الشعراي في الهامش (١) من الصفحة نفسها.
- ٣- البهبهاني، الموائد العائرية: ٤٥٦، ٤٩٤.
- ٤- عبدالله شبر، حق اليقين في معرفة أصول الدين ٢: ٥٧١.
- ٥- الخراساني، كنهاية الأصول ٣٧٧ - ٣٧٨، ٣٧٩، ودرر الموائد ١٧٠ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ٥٨، ١٢٢، ١٣٠، ١٨٧، ١٨٩، ٤، ٢: ٢٤٣ ومقالات لأصول ٢: ٩٧، وإن لاح منه ميل لحجية الظن مع الانسداد في المصدر نفسه ١٢٧، والمائيني، موائد الأصول ٢: ٣٢٤.
- ٦- شرف الدين، كلمة حول الرؤية: ٨٤.
- ٧- الخميني، الاجتهاد والتقليد ٨٩ - ٩٠، وكشف الأسرار (فارسي)، ٣١٨، ٣٢٠، و(عربي)، ٢٨٥، ٢٨٧.
- ٨- ناسباً في كتابه الأخير الأمر إلى مشهور الفقهاء.
- ٩- السبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٥١، ١٥٤، ١٥٥.
- ١٠- محمد الروحاني، منتقى الأصول ٦: ٢٩١، ومحمد صادق لروحاني، ريدة الأصول ٣: ٢٣٤، ٢٧٨.
- ١١- الشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٣٦٨، ٣٧٦ - ٣٧٧.
- ١٢- حسين إمامي كاشاني، أصول الإمامية في الأصول لمقوية ٤٦.
- ١٣- الإصفهاني، وسيلة لوصول إلى حقائق الأصول: ٥٦٢.
- ١٤- محمد سعيد العكهم، المحكم في أصول الفقه ٤: ١٦١، ١٦٢.
- ١٥- راجع: البجوردي، منتهى الأصول ٢: ٢١١، وشريعت مستغني، كليل فهم قرآن: ٣٩ - ٤١؛ وعبد الوهاب فريد، إسلام ورجعت: ٤٠ - ٤٧، ٢٠٦.

العقائد، وبعضهم أصول الدين، ورغم أنهم لا يدكرون تفصيلاً إلا أن هاتين الكلمتين ربما توهمان بعض التفصيل.

وكان أبا الحسن الشعرائي (١٣٩٢هـ) شمر بتساؤل يستفهم عن سبب وجود أحاديث العقيدة في مصادر المسلمين فيجيب بأنهم مطبقون على نقلهم أحاديث لا يحتجون بها مثل أصول الدين والقصص والتفسير<sup>(١)</sup>، متحدثاً عن إجماع إسلامي عام.

## ٢ - نظرية تجويز الظن والآحاد في العقائد

نسبت هذه النظرية إلى جماعة من العلماء منهم: بصير الدين الطوسي، والمحقق الأردبيلي، والمفيد الماملي صاحب المدارك، ولعلامة المجلسي، والفيض الكاشاني، والشيع البهائي، وإلى الأخير نسب القول بكفاية الظن الناتج عن الاستدلال دون ذلك الناتج عن غيره كالنقل<sup>(٢)</sup>.

والتحقيق في صحة هذه الحقنة لم يوصلنا إلى شيء عدا نص واحد للفيض الكاشاني ذكره في كتاب «الأصول الأصولية»: «إذ قال هناك: «لا يجوز التمول على الظن في الاعتقادات، إلا ما صحَّ عن أهل البيت<sup>(٣)</sup>» وهذا النص - كالنسبة المشار إليها في الأعلام - بعد أن يراد بهما الظن في أساسيات العقيدة كمبدأ وجود الله تعالى أو النبوة، إذ لا معنى لأهمية الظن قبل ثبوت وجود الله تعالى، كما لا معنى لعجبة أخبار الآحاد قبل ثبوت نبوة محمد ﷺ.

ومما يثير العيوض في نص العيص أنه عقد الباب الثامن من كتاب «الأصول الأصولية» الذي ورد فيه هذا النص لإثبات عدم جواز الاعتماد على الظن في العقائد والعمليات، وأدلتته وإن غلب عليها الجانب الفقهي ومسألة التقليد للمجتهد في الفروع. إلا أن عنوان الباب قلَّ عاماً<sup>(٤)</sup>. ولعل الاستثناء في كلامه منقطع، أو لعله يريد من الظن غير سبيل الاعتماد على النصوص الدينية في أمر العقيدة.

هذا في نص الفيض الكاشاني، أما عن المحقق الأردبيلي فقد عثرت على نص له يشي بتبنيه الدليل الظني بل حتى التقليد في الأصول مع الوصول إلى المطلوب، يقول: «هل ظنني أنه يكفي في الأصول الوصول إلى المطلوب كيف كان بدليل ضعيف باطل، وتقليد

١- الشعرائي، الفصل إلى عبد المهي: ٥٠

٢- انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣٧٢

٣- الكاشاني، الأصول الأصولية: ١١٨.

٤- المصدر نفسه: ١١٨ - ١١٠.

كذلك»<sup>(١)</sup>.

فإن ضمة مسألة التقليد تعني بوصوح أنه لا يهمّ عنده سبيل الوصول إلى العقيدة، بل المهم نفس إصابتها، إلا إذا قصد هنا أن المهم اليقين به ولو عن طريق غير موضوعي ولا صائب، مما يعني أنه لا يرضى بالظن، كما سبب إليه، بل يتحدث عن الوصول اليقيني ولو من طرق غير منتجة منطقياً لليقين.

وربما يبرز احتمال عدم إرادة الأردبيسي الظن، أنه في موضع آخر قال: «يكفي في الأصول أيضاً مجرد الوصول إلى الحق...» وأنه يكفي ذلك لصحة المبادأة المشروطة بالقربة، من غير اشتراط البرهان والحجة على ثبوت الواجب وجميع الصمات الثبوتية والسلبية...»<sup>(٢)</sup>. فإن الظاهر من هذا الكلام - ومما ذكره بعد ذلك - أنه يتحدث عن سبيل الوصول وأنه يكفي فيه التقليد لا عن طبيعة الوصول وأنه ظني أو يقيني، وفي هذا الموضع نفسه سبب القول عنه إلى بصير الدين الطوسي.

لهذا فإذا صحّت هذه النسبة، وتمّ هذا التفسير لبعض المصنف الكاشاني أو الأردبيلي، فسوف يكون مرادهم الظن في تقييدات العقيدة، وهذا ما يشبه الموقف المشار إليه سابقاً عند الملامة المجلسي من حجية العقل إلى أن يثبت لنا الإمام عليه السلام، ثم تسقط بعد ذلك حججته، ومن الواضح أن المراد بحجية العقل قبل ثبوت الإمام عليه السلام الحجية المطلقة لا الأصولية، مما يعني لزوم تحصيل اليقين العقلي في المرحلة التي تسبق الأصول الدينية الثلاثة أي: الله، النبوة، الإمامة.

ورغم وجود بعض الأسماء الأخبارية في المذكورين أعلاه، إلا أنه لا يبدو أن هذا هو موقف الأخباريين قاطبة، فقد ذهب رعيهم المولى محمد أمين الاسترآبادي - كما مرّ سابقاً - إلى قلمية صدور الروايات، بل وقلمية دلالتها، فاعتمادهم على الروايات التي تراها نحن أحادية، ليس اعتماداً على الأحاد الظنية، بل على خبر الواحد المحصوف بالقرينة القلمية الحاسمة، وإذا لم تكن هذه لأخبار لمعطيههم - كما قالوا - يقيناً برهانياً، فليس ذلك بعيب؛ إذ يروى أن العلم المطلوب دينياً هو العلم العادي، أي الاطمئنان، وهذا معناه كفاية الاطمئنان بالمقائديت، ولو لم يقع برهان أرسطي عليها.

لكننا وجدنا عبارات فيها بعض العموم تسمح بأخبار الأحاد في غير الفقه وفي المقائد مثل موقف آصف محمدي<sup>(٣)</sup>

١- الأردبيلي، مجمع المائدة والبرهان ٢: ١٨٢

٢- المصدر نفسه ٢: ١٨٩.

٣- راجع الملحق رقم (٢) من هذا الكتاب. وانظر مشرعة بحار الأنوار ١: ١٢ - ١٣، وفي ٢: ١٤١ يرفض إثبات الإمامة بخبر الواحد، لكنه في كتاب بحوث في علم الرجال رفض الأحاد في أصول المقائد، ولم يُلَ.

## محاولات بنووية لتشييد تصورات جديدة لمعضلة الظن العقدي

بعد أن تعمقت نظرية الانسداد ونقاشاتها، أشغل العلماء الشيعة أكثر فأكثر بدراسة موضوع حجية الخبر الواحد في غير الفقه، فوجدنا تنامياً متصاعداً في البحث، ونستعرض هنا أبرز النظريات الرئيسية التي تناولت هذا الموضوع المتعلق بالعقيدة في القرن الأخير وهي:

## ١ - نظرية حجية الأحاد الاضطرارية

المدرسة التفكيرية الخراسانية مدرسة في العقيدة الشيعية تذهب إلى الفصل بين مناهج المعرفة الثلاثة: العقل، النص، والقسب، فتري العرفان والفلسفة والنص الديني مسالك مختلفة عن بعضها لا ينبغي خلطها أبداً، ويمد السيد موسى الزرآبادي (١٢٥٢هـ) والنهرزا مهدي الفروي الإصفهاني (١٢٦٥هـ) والشيخ مجتبي القزويني (١٩٦٧م) العجل المؤسس للمدرسة الحالية التي تعد مدينة مشهد عاصمتها اليوم.

ويناصر التفكيريون - من تمكيك مصادر المعرفة - النقل، ويرفضون التأويلات الفلسفية والعرفانية، ويدعون لقد الفلسفة الصدرانية أيضاً.

ويمد الأستاذ محمد رضا الحكيمي أبرز الوجود التفكيرية المعاصرة، يليه السيد جعفر سيدان الخراساني، أستاذ العقليات المعروف في مدينة مشهد الإيرانية<sup>(١)</sup>.

وثمة حوار هام جداً دار بين علمين من أعلام التمكيك والصدراثة، هما: السيد جعفر سيدان، والشيخ عبدالله جوادي آملي، وقد تعرض الحوار لموضوع المعاد الجسماني والروحاني، وتحليل نظرية الملا صدرا الشيرازي في هذا المصمار، وقد كشف لنا جعفر سيدان الموقف التفكيرية تقريباً من إعمال أخبار الأحاد في العقائد، رافضاً دعوى معاوَره أنها غير حجة في ذلك.

وتتلخص صورة الموقف عند سيدان في أنه لا بد في أصول الدين من الرجوع إلى الأحاديث المتواترة أو القطعية، فإن وجدت فيها بعمت، وإن فقدنا هذا النوع من النصوص رجعنا إلى تلك التي تقيد الوثوق والاطمئنان، وإن لم تعطينا الجزم النهائي، وإن

عنده تفصيلاً، فراجع ص ٣١٥. ويعرره كتابه «سراط الحق»، حيث يقبل بالأحاد في الكلام بشرط أن لا تكون من أصول العقيدة ولا لزم الدور، وأن لا يكون للعقل سبيل إليه، وأن لا تكون المسألة مما اعتبر فيها العلم الوجداني، انظر الكتاب ١١ - ٢١ وتومي كلمات السيد فضل الله أنه لا يفرق في حجية الخبر الموثوق بين التاريخي والشرعي، فراجع له السورة ١٦ - ٥٢٢.

١- حول المدرسة التفكيرية، آرائها، وجعلها، تقدمها، أسسها، راجع المدين العاصيين حولها من مجلة «نصوص معاصرة» ٢ - ٢، ربيع وصيف عام ٢٠٠٥م.

لم تتوفر مثل هذه النصوص كان من المنطقي لرجوع إلى الدليل الذي يفيد الظن ما دام رواية عن أحد المعصومين عليه السلام معتبرة <sup>(١)</sup>.

وهذه النظرية ربما كانت نتاجاً طبيعياً للاهتمام الكبير الذي بذلته مدرسة التفكير، بأمر الروايات الكلامية، فقد انتقدت هذه المدرسة تجاهل الروايات الكلامية <sup>(٢)</sup>، ودعت إلى الاجتهاد الكلامي، سيما منه القائم على الكتاب والسنّة، ولما لم تكن هذه المدرسة أخبارية بحتة، وإن اتهمت بذلك، كان من الطبيعي أن تقبل - اضطراراً - بالأحاديث حيث يفقد الدليل اليقيني أو الاطمئنان.

وممن تحدّث عن هذا التفصيل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، حيث ذهب إلى عدم حجبة الظن وأخبار الأحاديث عند انفتاح باب العلم والعلمي، وأخذ بالحجبة مع الانسداد معتبراً ذلك حكم العقل <sup>(٣)</sup>.

## ٢ - نظرية السيد أبي القاسم الخوئي

رغم إطلاقه القول بعدم حجبة الأحاديث في أصول الدين <sup>(٤)</sup>، إلا أن السيد أبي القاسم الخوئي (١٤١٢ هـ) يقدّم تصوراً تفصيلياً أكثر وضوحاً وأدقّ وشمولية، إذ لا تقتصر معالجته على دائرة القضية العقائدية، بل تتعدّاهما إلى مطلق القضايا غير الفقهية العملية، فهي ملحقات بحثّه حول دليل الانسداد، يتحدّث الخوئي عن معالين لحجبة الظن في غير الفقه هما:

المجال الأول: وهو المجال العقائدي، ويرى القضايا العقدية على نوعين:  
النوع الأول: القضايا التي يجب معرفتها عقلاً، كمعرفة الباري، أو شرعاً كالامعاد الجسماني، وفي هذا النوع لا يكفي الظن أبداً، ذلك أن المطلوب في هذه القضايا تحصيل العلم، والظن - مهما كان - لا يفدو علماً، وعلى تقدير عجز الإنسان عن الوصول إلى العلم لا يكلف به؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور.

النوع الثاني: القضايا التي يجب فيها التسليم وعقد القلب عليها <sup>(٥)</sup>، كتفاصيل

١ - جعفر سبحان، حوار حول المعاد الصبرائي، مجلة نصوص معاصرة ٢: ١٢٢ - ١٢٤.

٢ - راجع كلام أحد المتأطّفين مع هذه المدرسة - وهو الشيخ رضا استادي - في مجلة نصوص معاصرة ٣، مقال المدرسة التفكيرية، وفئات ونأملات.

٣ - ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٠.

٤ - الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٨٩.

٥ - يترقّ الإمام محسن الحكيم - تبعاً للخراساني - بين العلم والاعتقاد وعقد القلب والتسليم، ويستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لَهَا اسْمِئْهَا أَنَّهُمْ ظَنًّا وَعَلَوْا...﴾؛ حيث لا معنى للجهد مع

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

البرزخ والمعاد، وهذا النوع من العقديات يبني العوثي النتيجة فيه على بناءين في أصول الفقه.

أ - فإذا كنا من القائلين بحجية الظن العاص، كما هو الحال في أخبار الآحاد عند المتأخرين، كما شرحناه سابقاً، كان هذا الظن حجةً هنا أيضاً مطلقاً دون أي تفصيل.  
ب - أما إذا كانت حجية الظن قائمةً على دليل الانسداد، وفق ما شرحناه في العصل الخامس، لم يكن حجةً هنا عند العوثي<sup>(١)</sup>.

المجال الثاني: وهو المجال التاريخي والتكويني، ويقصد به مجيء رواية ظنية مثلاً على أمر تاريخي، فهل يثبت ذلك الأمر بالرواية؟ وتكون هذه الرواية حجة؟ وإذا قامت الآحاد الخبرية على أمر تكويني كأن جاءنا حديث يحبر عن خواص الأطمعة والأشربة أو بعض العقاقير أو البلدان أو الأقوام أو... فهل يمكن الأخذ به، وإشادات هذه الخواص عبره؟

يعيد العوثي هنا بناء نظريته، وفق البناءين السالفين يذهب إلى أنه:

أ - إذا قلنا بأن الآحاد مثلاً حجةً على الظن المطلق القائم على دليل الانسداد، فإن هذه الأخبار لا تكون حجةً أبداً ومطلقاً.  
ب - أما إذا بنيناها على الظن الخاص، وأثبتنا الحجية بأية البناء مثلاً، كان العبر حجةً على مسلك الطريقية والعلمية الذي تحدثنا عنه سابقاً، لكن لا في تصويب الواقع الخارجي بل في تجويز الإخبار عن هذا الواقع بما يمنع عن صيرورة هذا الإخبار كذباً، وبهذا المعيار كانت الروايات المعنية بتفسير القرآن حجةً عنده، إذ غدا العبر علماً بالتعبّد.

إلا أن أخبار الآحاد لا تكون حجةً على مسلك المنجارية والمعدرية الذي ذهب إليه الفراساني صاحب الكفاية، كما أسلفناه، إذ لا يصير الخبر علماً بجعل الحجية له، فلا

حصول اليقين القلبي إلا التمييز بين الاعتقاد واليقين، لو بين العلم والتسليم، فراجع له: حقائق الأصول ٢: ٢١١؛ وراجع هذه التفرة قبله في طبعات كلام الأخوند الخراساني في كتاب: درر الموائد في العاشية على الفرائد: ١٦٨ - ١٦٩؛ والمشككي، حواشي الكفاية ٢: ٤٩٦ - ٤٩٧؛ والإصعهاشي، نهاية الدراية ٢: ٣٧١، ٣٧٦.

١ - القسم المتعلق بالبحث المقائدي أحذه العوثي - على ما يبدو - من نظرية الشيخ الأنصاري إذا حللناها بدقة، حيث نجدها مطابقة لكلام العوثي مع صرفين، أحدهما وجود بعض الاضطراب المتعارف في مصنفات الأنصاري على خلاف لغة العوثي الوضوح والعمامة، ثانيهما تحصيل الأنصاري في القسم الأول بين القادر والعاجز، ففي الأول حسم عدم جواز العمل بالظن، وفي الثاني ذكر عدم وجود دليل عليه، والنتيجة واحدة، فراجع نظرية الأنصاري في فرائد الأصول ١: ٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٤ - ٢٨٥.

يجوز الإخبار بمفاده، لأنه إخبار بنهر علم، وهو حرام<sup>(١)</sup>

وهكذا نجد مع الغوثي معالجة ذات معط أصولي بحث، قائم على تحليل كلامي في التمييز بين ما يجب معرفته وما يجب عقد القلب عليه، فقرر هذين النوعين، وتحديد أن هذا الموضوع الكلامي من النوع الأول أو الثاني، مسألة موكولة إلى علم الكلام، وإن وجدنا الأصوليين تمرّضوا لها أيضاً. فحضور مقولة الظن المطلق والخاص، ومقولة العلمية والطريقة في مقابل مصلك التنجيز الذي نادى به الأخوند الخراساني... ذلك كله يدل على اصطلاح هذا الموضوع بطابع أصولي، على خلاف ما كانت عليه الحال قبل ذلك، إذ كانت الآيات كلامية، كما لم يكن موضوع الانسداد حاصراً أساساً<sup>(٢)</sup>.

### ٣ - نظرية العلامة محمد حسين كاشف الغطاء

يتناول العلامة المجدّد محمد حسين آل كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ) مسألة أخبار الآحاد في غير الفقه، استطراداً، في كتابه 'الأرض والتربة الحسينية، حيث يستعرض بعض روايات خواص هذه التربة، مما يحوّل إلى الحديث عن جدوائية هذه الروايات، حيث كان بعضها غريباً عن الذهن المادي، فهو ما يحكي عن حوار وكرامات هناك حديث مشهور في بعض الكتب الروائية يحكي عن وقوف الكرة الأرضية على حوت وسمكة وأمثال ذلك<sup>(٣)</sup>، هذا الحديث يراه كاشف الغطاء مخالفاً للوجدان، ومصادماً لبديهية العقل، لا يدعمه برهان ولا تسنده حجة<sup>(٤)</sup>.

من هنا، يتطرق كاشف الغطاء في رصد تصوّراته عن هذا النوع من الأخبار الظنية، فيقسم طوائف أخبار الآحاد إلى ثلاثة:

الملائمة الأولى: الأخبار المتعلقة بالأحلاقيات والمواظظ والإرشاد وتهذيب النفس وما شابه ذلك، ويلحق بها عند الطب، وحواس النبات والثمار والأدعية، والأحرار، والطلاسم، وفصل السور القرآنية والمستحبات... ويرى كاشف الغطاء أن الآحاد في هذه

١- راجع: الغوثي، مصباح الأصول ٢: ١٨٩، ٢٢٦ - ٢٢٩ والبيان: ٢٩٨ - ٢٩٩، وراجع موافقة السيد عبدالأعلى السبرواردي لهذه المطرقة في أركانها الرئيسية في كتاب: تهذيب الأصول ٢: ١٥١، ١٥٤، ١٥٥.

٢- وإذا كان الغوثي قد توقف بعض الشيء في الروايات التاريخية من منطلق أصولي، فإن السيد الخميني قد تحفظ عليها من منطلق ميداني إذا كانت نصوص تدرج لا روايات عن أهل البيت عليه السلام لأن نصوص الكتب التاريخية عنده لم ينقحوا أو يدرسوا رجال سنداً على خلاف الحال من الروايات، راجع له: كشف الأسرار (فارسي): ٢٩٢، و(عربي) ٣٢٦ - ٣٢٧؛ وكتاب البيع ٢: ٧١ - ٧٢.

٣- راجع على سبيل المثال: المجلسي، بحار الأنوار ٥٤: ٣١٢.

٤- محمد حسين كاشف الغطاء، الأرض والتربة الحسينية، ٤٥ - ٤٦.

الطائفة حجة مطلقاً، أي سواء في ذلك المجتهد وغيره، فكما يمكن للمجتهد الرجوع إلى هذه الروايات وتبنيها، كذلك يمكن لغيره أن يرجع إليها ويتبنّاها، كما أنها حجة مطلقاً صحّ سندها أم لا، إلا إذا قام الدليل على كذبها

ولمّا ما دفع كاشف الغطاء لتبني موقف منسماح من هذه الطائفة، كونها تعنى بتهديب الأخلاق، ولا يترتب عليها حكم شرعي، والمسائل الأخلاقية لا يتعمّد فيها كثيراً في المناخ العلمي الديني الشيعي، وربما يكون لنظرية التمساح في أدلة السنن دور في خلق هذا التساهل هنا، وسيأتي الحديث عنها قريباً إن شاء الله تعالى.

**الطائفة الثانية:** الأخبار المتعلقة بقضايا العقه والأحكام العملية، والحكم الذي يراه كاشف الغطاء هنا، لا يختلف عن السائد في مدرسة الأصولية المتوارثة، إنه يأخذ بالخبر الواحد ضمن شروطه الأصولية والرجالية دون غيره، وللمجتهد فقط دون غيره.

**الطائفة الثالثة:** وهي مركز بحثنا، كلّ ما يتعلّق بقضايا العقيدة أو الأمور التكوينية، وقضايا الأفلاك والعالم، كذلك الرواية التي تتحدّث عن وقوف الأرض على حوت و... و...

وبعدّ كاشف الغطاء تمهيداً **هنا نوضح** لأهميته، إنه يقول: إن هذه الأخبار تنقسم إلى قسمين:

**القسم الأول:** ما يطابق البراهين العقلية، بحيث كان مصمّمون الخبر الواحد مطابقاً لما توصّلت إليه البراهين العقلية، فهنا يلزم بهذا الخبر، سواء صحّ سنده أم لم يصحّ، لوصولنا إلى اليقين بصحته.

وربما يختلف آصف محسن عن كاشف الغطاء هنا، فإذا رأى الثاني جواز الأخذ بهذا الخبر فإن الأول يرفضه، لأن مطابقة المصمّم لمرآة عقلي لا يدلّ على أن المصموم **قد قاله فعلاً** (١).

**القسم الثاني:** ما لا يطابق البراهين، وهذا بدوره يشطر إلى نوعين: **النوع الأول:** ما يخالف البراهين العقلية، أي أنه لا يطابقها من حيث إنه يخالفها، فلو دلّت رواية على ما يخالف حكماً عقلياً قطعياً مبرهنناً عليه فهل يأخذ بها أم لا؟ ويجب كاشف الغطاء بوجود حاشين للرواية، يحتفظ نمط التعامل معها على أساسهما هما:

**الحالة الأولى:** أن تكون الرواية صحيحة السند، والحكم هنا هو التوقف، لا الأخذ بها ولا رفضها.



الفصل السابع: مذبات هجة السنة. ٧٠٩ ...

الحالة الثانية: أن لا تكون الرواية صحيحة السند، وحكمها في هذه الحالة أن تطرح وتوضع جانباً.

ويلاحظ في موقف كاشف الغطاء من هذا النوع من الروايات التحفظ لصالح الرواية، فرغم مواجهتها لقطع برهاني إلا أنه لا يطرحها، بل يتوقف في أمرها، مما يدل على تحفظه المشار إليه.

النوع الثاني: ما لا يطابق البراهين العقلية، لكنه لا يخالفها، فلا تثبته هذه البراهين ولا تنفيه، وهنا أيضاً يطرح كاشف الغطاء صورتين هما:  
الصورة الأولى: أن يكون الحديث صحيح السند، والحكم هو لزوم الأخذ به، إذ لا موجب لطرحه، أو حتى التوقف فيه.

الصورة الثانية: أن لا يكون صحيح السند، فإن أمكن تأويله معنا ذلك، والا توقفتنا فيه<sup>(١)</sup>.

هذه هي حصيلته نظرية كاشف الغطاء ولا بد أن نعلق عليها لتحليلها أكثر:  
أولاً: من الواضح أن نظرية كاشف الغطاء تنحاز لصالح الرواية، فهو لم يرفض الخبر في مجموع هذه الأقسام إلا في: أ - الخبر الضعيف في العقده، ب - الخبر الضعيف المعالف للبرهان في العقيدة، أما الباقي فلم يرفضه وإن توقف فيه، وهذا يكشف عن تحفظه إذ مع قيام البرهان العقلي على بطلان شيء لماذا نتوقف في رد رواية تدل عليه إذا كانت صحيحة السند إذا لم تكن نحرر موقفاً متحفظاً ومحتاطاً لصالح الخبر الواحد؟ إذاً، هذا هو طابع نظرية كاشف الغطاء العام.

ثانياً: بمقارنة نظريته بنظرية الحوثي يظهر أن كاشف الغطاء لم يولِ النظريات الأصولية المعايير الرئسية في الخروج بنظريته، على خلاف الحوثي الذي عالج الموضوع ضمن النطاق الأصولي كما أشرنا سابقاً.

ثالثاً: قد لا يبدو واضحاً تمييز كاشف الغطاء بين خواص النباتات ومسائل الطب وبين قضايا الملك والعالم والتكوينيات، إلا أنه من المحتمل أن كاشف الغطاء فهم الروايات الطبية والنباتية فهماً عملياً، أي لم ينظر إليها من زاوية إنبائها عن الخواص والآثار، بقدر ما نظر إليها من زاوية إقدام المرء على استعمالها للاستشفاء أو التقوي أو مداواة أو ...، ولهذا أدرجها في القسم العملي، ولم يدرجها في التكوينيات، وكان فصله لها عن الفقه قائماً على عدم وجود بُعد فقهي إلزامي فيها عادة.

## ٤ - نظرية العلامة الطباطبائي والاتجاه المتشدد في الظن العقدي

يبدو لنا أن العلامة محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م) أكثر الشخصيات الشيعية المتأخرة - على الأقل - تشدداً في أمر الأحاد والظنون في المجال العقدي، وثمة خصوص بالغة الأهمية له تكشف عن تحمضه الشديد هذا، ولهذا أفردناه بالذكر للتمعرف على نظريته، سيما مع ما يتمتع به من مكانة على مستوى الفكر الشيعي الحديث<sup>(١)</sup>. إنه يعرض - بشدة - أي شيء أسعه خبر الواحد الظني في العقائد والتفسير... وكل ما كان من غير الفقه وما يتصل به، سواء كان تام السند أم ضعيفاً، ولهذا وحدناه في تفسير الميزان، يؤخر البحث الروائي عن البحث التفسيري، لا أقل من ناحية المرض والإثبات والبيان، على خلاف نسق كبير متعارف في التفسير الشيعي، وهو نسق يستحضر على الدوام النص الروائي في عملية التفسير.

وليس الطباطبائي وحده هنا، بل ذهب جماعة من علماء الإمامية إلى رفض الظن في العقائد ولزوم تحصيل اليقين مع كفاية الاعتماد الإجماعي في فروع الفقه<sup>(٢)</sup>. كما ذكرنا ذلك سابقاً.

ولكي نهمم نظرية الطباطبائي فيتمرن من مواقعها في كتاب «الميزان»، وفي العاشية على بحار الأنوار، فهو يقول: «لا تمول على الأحاد في غير الأحكام الفرعية على طبق الميزان العام العقلاني الذي عليه بناء الإسناد في حياته»<sup>(٣)</sup>.

وفي سياق ردّه على الرواية التي تتحدث عن قلع مدينة قوم ثوط من سبع أرضين يقول: «لا يكفي في ثبوت الأمر العارق للمادة خبر الواحد»<sup>(٤)</sup>، وهكذا روح كلامه في روايات تحلي الله سبحانه للجبل مع موسى<sup>(٥)</sup>.

وهكذا يرفض التعويل على الأحاد في فهم حقيقة إبليس والجن وتناسلهم، بل لا بد - عنده - في هذه الموضوعات من آية محكمة أو حديث متواتر أو محصوف بالقطع<sup>(٦)</sup>، ومعنى كون الأحاد محموفة بما يفيد العلم والقطع «الوثوق التام الشخصي، سواء في أصول

١- لا يولي آصف محسني القسدي أهمية نظرية الطباطبائي في مجال خبر الواحد، إذ لا يراه متخصصاً في ميدان أصول الفقه على اختلاف - عنده - من السيد محمد باقر الصدر، فراجع له الملحق رقم (٢) من هذا الكتاب.

٢- انظر: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٣٨٥ والحرراني، دور العوائد ١٦٩ - ١٧٠.

٣- الطباطبائي، الميزان ٦: ٥٧.

٤- المصدر نفسه ١١: ٢٤٩.

٥- المصدر نفسه ٨: ٢٦١.

٦- المصدر نفسه ٨: ٦٢، ٦٦.

الدين أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها، إلا في العقه، عين الوثوق النوعي كافه، كما يقول الطباطبائي<sup>(١)</sup>.

ويؤكد الطباطبائي في حاشيته على بحدار الأنوار أن لا حجية للأحاد أبداً لا من طريق الشرع ولا من طريق العقلاء في غير العقه<sup>(٢)</sup>.

وفي صرح حاسم مانع الأهمية يقول الطباطبائي: «إن روايات التفسير إذا كانت أحاداً فلا حجية لها، إلا ما وافق مضامين الآيات، والحجية معصورة في الشرعيات، فروايات القصص والتفسير الأحادية غير حجة شرعاً، أما الحجة العقلانية فلا مسرح لها بعد توافر الدس والجمل في أخبار التفسير والقصص، إلا ما تقوم القرائن القطعية على صفة متنه»<sup>(٣)</sup>، ومنه الموافقة لطواهر الآيات.

ويمنع الطباطبائي الموقف وضوحاً وقاطعيةً عندما يقول: «اتصح في علم الأصول اتصاحاً يتلو البدهة أن لا معنى لحجية أخبار لأحاد في غير الأحكام كالمعارف الاعتقادية والموضوعات الخارجية»<sup>(٤)</sup>.

ويختلف الطباطبائي مع الحوئي، فإذا ذهب الأخير إلى وجود معنى للحجية في الأخبار الأحادية العقائدية بلحاظ بعض الآثار على ممتلك العلمية والطريقة كما أسلفنا، فإن الطباطبائي لا يرى أي معنى لجعل غير العلم علماً في غير الصروع العملية، ولا أثر كذلك لهذه المقولة، وإذا كان هذا الأثر موجوداً في الموضوعات الخارجية فهو حرثي ومحدود، والحال أن الشارع سبحانه يقوم بداهة على الكليات<sup>(٥)</sup>.

لكن كيف هو المنهج للتعامل مع أخبار الأحاد غير الشرعية وهي كثيرة جداً؟  
الجواب عند الطباطبائي جاهر كذلك، فالقاعدة عنده على الشكل التالي: أما الكتاب والسنة القطعية فتأخذ بهما لراماً، وأما الخبر المحالف لهما فنطرحه لزوماً، أما غير ذلك فلا دليل على قبوله أو رده، لكن ذلك لا يوجب طرحه حتى لو كان فاسد السند، ما لم يحالف العقل أو النقل الصريح<sup>(٦)</sup>.

ومن هنا، تظهر مسألة معيار حجية الحديث، فإنهم في غير العقه موافقة الكتاب لا

١- المصدر نفسه ٨: ١٤١.

٢- الطباطبائي، الحاشية على بحدار الأنوار ٩: ٢٣٦، الهامش (٢).

٣- الميزان ٩: ٢١١ - ٢١٢.

٤- المصدر نفسه ١٤: ١٣٣.

٥- المصدر نفسه ١٠: ٢٥١، ١٤، ٢٥، ٢٧، ٢٠٥ - ٢٠٦.

٦- المصدر نفسه ١: ٢٩٢.

صحة السند<sup>(١)</sup>، فلا حجية لعبر في غير الأحكام إلا مع هذه الموافقة<sup>(٢)</sup>. وفي نصّ دالّ هنا يقول الطباطبائي: «أما ترك البحث عن موافقة الكتاب، والتوكل في البحث عن حال السند - إلا ما كان للتوسّل إلى تحصيل القرائن - ثم الحكم باعتبار الرواية بصحة سندها، ثم تحميل ما يدلّ عليه متن الرواية على الكتاب، واتخاذها تبعاً لذلك، كما هو دأب كثير منهم، فمما لا مسيل إليه من جهة الدليل»<sup>(٣)</sup>. هذا، وقد لاحظنا أن بعض علماء الإمامية كأنه تجاهل هذا الموضوع برمته، ورغم تعرّضه للبحث في ملحقات دليل الانسداد، وبمضها لم تعد له ثمرة، إلا أن هذا البحث بالخصوص لم يتعرّضوا له نهائياً، ولعلّ ذلك لاعتبارهم له بحثاً كلامياً، أو لافتراض وضوحه كما فعل النائيّين حين اعتبر تطويل الأنصاري في هذا البحث بلا موجب<sup>(٤)</sup> لكن إعراضهم ملئت بالنسبة لنا، سيما بعد تعرّفنا على أسماء بعضهم، ومن أعرض كلّ من الخميني والصدر والبروجردى والروحاني و<sup>(٥)</sup>.



- 
- ١- المصدر نفسه ٩: ٢١٢.
  - ٢- المصدر نفسه ٥: ٢٦٥.
  - ٣- المصدر نفسه ٩: ٢١٢.
  - ٤- النائيّين، فوائد الأصول ٣: ٢٢٤.
  - ٥- راجع، العراقي في الأصول (٢) تقرير المجمع آبادي، والكلبائكاني في إفاضة الموائد، والخوئي في الدراسات، والخميني في أنوار الهداية وتهذيب الأصول، والصدر في تفريري، مباحث الأصول وبحوث في علم الأصول، وفي دروس في علم الأصول، والبروجردى في نهاية الأصول والحاشية على الكفاية، والروحاني في منتقى الأصول - وإن كانت له عبارات متفرقة - وغيرهم.

## المحور الثاني

### تاريخية السنّة الشريفة

#### مدخل توضيحي ومنهجي

المحور الثاني من محاور التفصيل في فهم السنّة، مسألة تاريخيتها، وبمضي بفرع القراءة التاريخية للسنّة، أمران ننظرهما ملتصقين.

أ - التاريخية المعرفية، ونعني بها أن يحاول القارئ للنص أن يفهمه على ضوء محيطه التاريخي، إذ تساعد هذه الصورة استاريخية على فهم مدلول النص ومعطياته وهدفه، سواء كانت النتيجة انحصار النص في ظرفه التاريخي بحيث يقدّر امتداده الزمني - أو تنحصر دائرته الموضوعية على الأقل - أو عدم انحصاره كذلك، ولكي أقدم مثلاً بسيطاً جداً أدكر بما كتبه بعض العلماء الشهيرة قبل قرون حول القهوة، إذ ذهب إلى حرمتها، انطلاقاً من روايات تنهى عنها، وقد بحثنا القول اشتباهاً فاصحاً حينما كشفت الدراسات بعد ذلك أن كلمة «القهوة» كانت نطقها العرب على الحمر، وربما لم يكن عندهم شيء مما يسميه نحن اليوم بالقهوة<sup>(١)</sup>.

ولكي أطلّو المثال أكثر حتى يلامس الموضوع ولا يكون بعيداً عنه يمكن إثارة كلام البهراني في الحقائق الناصرة، إذ يصرّح بأن الشواهد تؤكد أن الوقف كان يعبر عنه في صدر الإسلام بالصدقة، فلا ينبغي الخلط بين المفاهيم نتيجة تطوّر المصطلح تاريخياً<sup>(٢)</sup>، وستأتي في المطاوي اللاحقة بعض الأمثلة الأخرى.

ب - التاريخية الواقعية، وتعني فهم الأحاديث في سياقها التاريخي بما يوجب حصر مفهومها الظاهري في إطار زمكاني، مما يعني حصول إلماء أو تعديل في الصورة المستنتجة، ومن ثم حصول تغير ما في الحكم الشرعي على تقدير كون الحديث مما يتصل بالجانب العملي.

هذا هو بالضبط ما نعنيه بتاريخية السنّة، ولكي نجلي التعريف أعلاه - في شقّه

١. لمزيد من الاطلاع، راجع العر العاملي، المواثيق الطوسية: ٢٢١ - ٢٣٠، الفائدة (٥١)

٢. البهراني، الحقائق الناصرة ٢٢ ١٢٨؛ وراجع حول التطوّر التاريخي للكلام: كاشف المطاء، كشف

الغطاء ٢١ ١٥٠ - ١٥١.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشرعي

الثاني - نعطي مثلاً تداولته بعض الأوساط الشيعية المتأخرة، ماقرر في الركاة تسمة أشياء - على ما هو المعروف عند فقهاء الشيعة - هي: الفلات الأربع: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والأنعام الثلاثة وهي: النعم، والبقر، والإبل، والنقدين وهما: الدرهم والدينار.

لكن قراءة مختلفة لروايات باب الزكاة تقول: إن وضع الحديث الشريف الزكاة على هذه التسمية بأعيانها، إنما كان نظرف تاريخي ومكاني، وهو أنها تمثل عصارة الإنتاج الاقتصادي في المجتمع آنذاك، ومن ثم كس حضورها ماعلاً في الحياة الاقتصادية، أما اليوم فلم يعد للزبيب والشعير والأنعام و... - إذ أحداً فيها شروطها من السوم والذهبية والفضية و... - أي حضور مما يجعل إنتاج الركاة في غاية الصائلة والضعالة، فكيف تكون الزكاة، وهي التي شرعت لمدح حاجة المقرء كما جاء في بعض الروايات<sup>(١)</sup>، معصورة بهذه الأمور اليوم لا تتعدى إلى غيرها؟!

إن هذا النمط من الفهم الذي يرى بعض ما جاء في الحديث محصوراً بنظره الرمائي والمكاني، لا يستمد منه سوى في بعض جوانب الروح والملاك، أو على الأقل يستطلق التاريخ لفهم النص، هو ما شغبه القراء في التاريخة للحديث النبوي والمعصومي ولكي لا تقع في التباس المصطلح - رغم الإصحاح السالف - نحاول التمييز بين تاريخية السنة - بمعناها الجامع الذي أسلفناه - وبعض المقولات الأخرى التي قد تتصل بها وذلك:

أولاً: ثمة فرق بين حصول تحول في الموضوع أو المصادق وبين ما يعنيه هذا بمقولة تاريخية السنة من بعض الوجوه، فمعنى تغير الحكم بتغير موضوعه أو انعدام المصادق أنه لو ثبت حكم ما على موضوع<sup>(٢)</sup> كلبوت النجاسة الدالية على الحمر، ثم استعالت الحمر

١ - عن الصادق عليه السلام: «إبما وصفت الركاة احشراً للأغنياء ومعونة للمقرء». ولو أن الناس أتوا ركاة أموالهم ما بقي مسلم فقيراً محتاجاً، ولا استسعى بما فرض الله له. «انظر وسائل الشيعة ٩ - ١٠ - ١٢، كتاب الركاة، أبواب ما يجب فيه... باب ١، ج ٢، ٣، ٤، ٥».

٢ - يقصد في علم أصول الفقه بموضوع الحكم كل القيود واشترائط المحيطة به، كما يميزون عن متعلق المتعلق بالموضوع، فمثلاً «حينما نقول: شرب الحمر حرام، فإن «حرام» هي حكم، وشرب «المتعلق»، والخمر هو «الموضوع» أو «المتعلق بالمتعلق»، لأن الحرمة تعلقت بالشرب، والشرب تعلقت بالخمر نعم فالخمر موضوع هنا، لكن مصطلح موضوع الحكم في قاعدة ارتباط الحكم بموضوعه أوسع من هذا فالبلوغ شرط في الحكم وقيد فيه، فيكون من مكونات موضوعه وهكذا، ولهذا يجعلون العلاقة بين الحكم وموضوعه أشبه بعلاقة عليّة ومطلوبة فتتحقق تمام القيود مثل البلوغ والعقل ووجود العمر داخل محل الابتلاء و... يجعل الحكم فسيماً، أي كأنه - بتعبيراً اليوم - دخل حيز التنفيذ والتشريع، وحول اختلافهم في بعض تفاصيل تعريف الموضوع والمتعلق، وكلماتهم في هذا المضمار راجع النائيني، فوائد الأصول ١، ١٤٥، ٤ و ٢٨٩؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٢، ٧٧ - ٧٨؛ والمراشي، نهاية الأفكار ٤، ١٠ - ١٢؛ ومحمد حسين أحمدني فقيه بردي، أمثال مؤتمر الرمان والمكان ١١ - ٩٦ - ٩٧ و...

بخاراً، فإن حكم النجاسة أو حرمة الشرب يزول لتغير الموضوع، فموضوع الحكم بالنجاسة أو الحرمة هو الخمر، وقد زال هذا الموضوع وجاء - بدلاً عنه - موضوع آخر هو البخار المتصاعد الذي يمرض فيه عدم الإسكار، ومن الطبعي هنا زوال الحكم، للقاعدة الأصولية القاضية بأن الأحكام تابعة لموضوعاتها، تثبت بثبوتها وتزول بزوالها. وقاعدة تحوّل الأحكام بتحوّل الموضوعات قاعدة متفق عليها بين علماء الشيعة فيها يبدو، ومبرهن عليها في علم أصول الفقه.

ويحسب ما قلناه يفتدو واصحاً الفرق بين تاريخية السنّة وتبعية مصدورها لموضوعه، فالتاريخية بحث أسبق من بحث التبعية، إننا هناك نريد أن نعرف أساساً هل إصدار الحكم من جانب النبي ﷺ كان إصداراً لحكم مرحلي مقيد بطروقه الزمكانية التي يوجب انقضاءها زوال هذا الحكم أم لا؟ أما في بحث التبعية فنحن نؤمن بأبدية الحكم وديمومته إلى يوم الدين، غاية الأمر أنه تابع لموضوعه فكما زال الموضوع زال وكلما عاد عاد، وربما يزول في مكان دون مكان، أو في زمان دون زمان.

وإن شئنا استخدام الية أصولية أكثر دقة فمكن تفسير التاريخية على أنها افتراض لموضوع الحكم يؤدي إلى موته دوماً بحسبة لإجلائية، أو عدم حياته بصفته الشككية، تماماً كافتراض النسخ المؤدي كما هو مبروراً إلى زوال المنسوخ إلى الأبد.

وبعبارة ثالثة، التاريخية الواقعية السنية تصيب موضوع الحكم وتصاعف عليه قيوداً ذات طابع زمكاني، فبدل أن كان ذا طابع عدم بحسب ظاهر اللفظ وبصّ الكلام، صار يحصل المهم التاريخي - ثم التقييد التاريخي - أضيق مساحة مما أوحى به النص. هذا من جهة ومن جهة أخرى قد يعدو أحياناً أوسع مساحة بملاحظة أن المهم التاريخي يلامس ملاك الحكم أو روحه مما يصح في المجال للتعميم.

ونظراً لعسائية هذا الأمر أقدم مثلاً، فعندما نقول بالفهم غير التاريخي سيكون حكم الزكاة ثابتاً في العناصر التسعة المذكورة في الفقه الإسلامي إلى يومنا هذا، رغم تحوّل ظروف الحياة الاقتصادية، أما إذا أعمقنا النزعة التاريخية في قراءة نص السنّة النبوية، فسيحدث تصيق؛ انطلاقاً من أن هذه العناصر لن تعدو الزكاة - في بعضها على الأقل - واجبة اليوم؛ لأنها لم تعد تمثل عصب الحياة الاقتصادية مثل الشعير في غالب البلدان، لكن من جهة ثانية قد تؤدي النزعة التاريخية في فهم بعض النصوص إلى تعميم، وهذا لا ينطبق على تمام النصوص التي نمارس فهمها تاريخياً لها فليلاحظ، وهذا التعميم في المثال السابق يتجلى في شعول حكم الزكاة لكل عنصر إنتاجي فاعل في الحياة الاقتصادية العامة، مما سيجعل النمط داخلاً في حكم الزكاة، وكذلك بعض المروعات الأخرى في بعض البلدان كالأرز في بعض بلاد إيران وباكستان و... إذا فالهمم التاريخي

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

من المؤكد أنه يضيق تارة ويوسع أخرى حسب طبيعة الموضوع الذي يشتمله النص، أما مسألة ارتباط الحكم بموضوعه فهذا أمر لاحق، إذ يمتدح أولاً تحديد الحكم وموضوعه، ثم الحديث عن العلاقة العضوية بينهما، فأبحث أولاً هل الحكم مرتبط بهذه العناصر التسعة مطلقاً حتى لا يزول إلا بانعدامها من على وجه الكرة الأرضية تماماً، أو مرتبط بها بوصفها عناصر إنتاج فاعلة، حتى يزول عنها ويرتبط بغيرها أحياناً.

علاوة على هذا كله، لا يختص المهم التاريخي للسنة بتلك النصوص التشريعية، حتى يتساوى موضوع التاريخانية مع موضوع علاقة الحكم بموضوعه، وإن كان المؤلف الفقهي هو الطاغى - حتى الساعة - على مسألة تاريخية فهم السنة، ولكي أوضح التعميم أشير إلى ما يراه بعضهم من أن نصوص الكتب والحديث حول وصف الجنة جاءت ضمن سياق تاريخي، ومرادهم من هذا الكلام أن القرآن لو نزل في بلاد الروم وشمال الكرة الأرضية لما تحدثت عن الظل والماء والأشجار والثمار في الجنة بهذا القدر، لأن هذه الأشياء تكتسب قيمتها المضاعفة في الوسط الصحراوي العاف والعار، لا في بلاد يتمنى أهلها أن تشرق عليهم الشمس لا أن يتظللوا من حرها ولهبها.

إن هذه المقولة - مثلاً - فيها ثلاثة تاريخية واضحة رغم أن موضوعها لا يتصل بالتشريع، مما يعني أن قراءة السنة قراءة تاريخية ينسج لمجال أكبر من مجال التشريع ومسألة علاقة الأحكام بموضوعاتها، بين العناوين ثمة العموم والخصوص من وجه حسب الاصطلاح المنطقي، لا نسبة التساوي، أو العموم والخصوص المطلق، كما يصور الكثيرون.

ثانياً: هناك فرق بين تاريخية السنة وبين التطريبات المنصلة بدينامية التشريع عبر مقولات الحكم الحكومي للولي الفقيه أو تدخل الحاكم الشرعي في منطقة الفراغ، إننا لا نتحدث هنا عن مثل هذه المقولات، ولا عن مقولة العنوان الأولي أو الثانوي، إنها مقولات تفترض أو تنسجم جميعها مع أبدية السنة وأحكامها وبصوصها، كما تنسجم مع فهمها بعيداً عن السياق التاريخي، كما يؤكد ذلك الفقه السائد، فعلى لو كان الحديث الشريف أبدياً غير تاريخي، يمكن افتراض الحكم الحكومي أو الولائي للعقيه، وافترض منطقة الفراغ، وافترض ما يسميه مرتضى مطهري نظام الفيتو الإسلامي، وهو تقدم العنوان الثانوي على العنوان الأولي وغير ذلك من الموضوعات، فتاريخية السنة بحث أسبق، يدرس نصوص السنة ليرى هل هي منحصرة من الأساس بظرفها بالشكل الذي بيناه أم أنها - من حيث المبدأ - خطاب للجميع لكنه قد يعتمد لحكم ثانوي أو ما شابه ذلك؟

ثالثاً: ثمة بحوث جديدة في الفقه تتداول اليوم، وتتحدث عن ظهور مصاديق جديدة لعناوين في الشرع ترثبت عليها أحكام، مثل وجوب الوفاء بالعقود الثابت بمصر



الكتاب الكريم<sup>(١)</sup>، إن ظهور أنواع من العقود جديدة لا مثيل لها فيما سبق جعل بعض الفقهاء - منهم السيد اليزدي صاحب العروة الوثقى<sup>(٢)</sup> - يعتقد أن الآية تشمل هذه العقود رغم عدم وجودها عصر النص، ما دامت مصداقاً لكلمة «عقد»، فليس المراد بالعنوان خصوص مصاديقه في ذاك الزمان، بل ما يشمل مصاديقه المستحدثة غير المسبوقه. ولهذا الأمر أمثلة كثيرة جداً لا نخوض فيها.

هذا النوع من البحوث لا علاقة له أيضاً بموضوع تاريخية السنة، فهذه البحوث تقتض أو تنسجم مع سكونية نصوص السنة، وتحدد عناوينها الواردة فيها مع أحكامها وشروطها وفروعها، وبعد هذا الافتراض تحاول أن ترصد مصاديق جديدة لذلك العنوان الذي رتب الحكم عليه، أما تاريخية السنة، فلا تعنى - فقط ومن بعض الزوايا - بالمصاديق الجديدة، بل تحكي - كما أشرنا - عن أن المشرع لم يشرع هذا الحكم أو ذاك ليكون جزءاً من الأحكام الإلهية الثابتة بشكله الجامد الموجود في النص، بل لعله لمرحلة معينة أو لظرف معين، أو ضمن إطار معين لا يحكيه النص بل يفهمنا إياه التحليل التاريخي، مما يحق علينا قدرة التعميم **بمجرد مجال الاستفادة من هذا النص إلى حد بعيد، إما كلياً أو جزئياً وربما مساعد على فهمه كما شرحنا سابقاً لكن من جهة أخرى، نعم ثمة تفاعل بين التاريخية والمصاديق الجديدة لأن القراءة التاريخية للسنة تساعد عادة على احتواء الظواهر الجديدة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، كوبها - كما أشرنا - تنحو منحنى الاعتماد على روح الحكم أكثر من شكله الظاهري.**

رابعاً: وهناك أيضاً بحوث جديدة تتمحور حول دور الزمان والمكان في الاجتهاد، وهذا العنوان المستقى من نص تاريخي للإمام الحميني عليه السلام<sup>(٣)</sup>، انعقدت لدراسته ندوات عديدة ومؤتمر مشهور في إيران، في التسعينات من القرن العشرين، وقد تناولت دراسات هذا المؤتمر التي طبعت في أربعة عشر مجلداً بعض العناوين التي تحدثنا عنها الآن، من تفسير الموضوعات، واستحداث المصاديق، والأحكام المتغيرة الثلاثية و...، وقد لاحظنا بعض الاضطراب أو الاشغابات في فهم هذا المصطلح، وواحد من المفهومات المقولة أن الزمان والمكان والعصر والمحيط بتركيب أثر في اجتهاد المجتهد واستنباطه، وقد كانت الآراء متنوعة، فمن نظرية القبض والبسط التي طرحها الدكتور عبدالكريم سروش في إيران في أواخر ثمانينات القرن العشرين، إلى القول الأكثر تحفظاً والذي يرى أن المحيط لا يؤثر

١- المائدة: ١.

٢- اليزدي، العروة الوثقى ٥، ٢٩٩.

٣- الحميني، صحيفة النور ٢١، ٩٨.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

بتاتاً في اجتهاد الفقيه، وقد كان مرتضى مطهري مال إلى الطرف القائل بالتأثير في دراساته حول الاجتهاد، واعتبر أن الفقيه العربي يصوح من فقهه رائحة العربية، فيما تصوح الرائحة المجدية من الفقيه الأعجمي، وتحدث مطهري عن فقه الطهارة، واعتبر أن الفقيه الذي يعيش في مدينة طهران حيث توافر المياه يتشدد في أمر الطهارة، أما الذي يذهب إلى مكة حيث قلّة الماء فإن روايات الطهارة والنجاسة سوف تقرأ بشكل مختلف عنده<sup>(١)</sup>.

لسنا بصدد دراسة هذا المعنى لدور الزمان والمكان، لكن يعني أن نعرف أنه لا يرتبط ببحث تاريخية السنة، ذلك أنه بحث في رمكائية الفقيه نفسه، أما بحثنا هنا فهو بحث في رمكائية السنة، فالزمان والمكان يتركان أثراً على الفقيه، سواء كانت السنة إلهية ثابتة أو مرحلية تديرية بالمعنى الذي مرّ، والعكس هو الصحيح فمرحلة السنة ثابتة لها بناء على القول بتاريخيتها، سواء كان المحيط مؤثراً في اجتهاد الفقيه أم لا.

إذن، تاريخية السنة مصطلح يدلّ على معاني تختلف عن المعاني التي تدلّ عليها مقولات تميّز الموضوعات أو استحداث المصدايق أو دور الزمان والمكان في عملية الاجتهاد، أو وجود أحكام ولأئمة أو ثانوية أو... (سواء كان التشريع شاملاً لمرافق الحياة برمتها أو لا، كانت السنة ظنية أو يقينية..).

خامساً: الملاحظ في الوسط الفخي بدأ يصرّح مؤخراً نحو المهم التاريخي للسنة بدرجة، أنه يركّز على نصّ السنة، ويمنى قدر الإمكان لتجنب نصّ الكتاب الكريم رباح التاريخية، وكلامه فعلاً في الوسط الشيعي، ولا فقد لاحظنا في الأوساط السنية حركة واضحة وملحوظة نحو تاريخية النصّ القرآني هذا المعكّر الجرائري محمد أركون أبرز منظر لها.

فالشّيح محمد مهدي شمس الدين الذي نعتقد أن في خصوصه النظرية كلاماً هاماً في تاريخية السنة، يصرّح بوصوح تنجييه النصّ الكتابي هذا الموضوع<sup>(٢)</sup>، من هنا يمكننا القول: إن تاريخية السنة ما زالت في الوسط الشيعي - إلا القليل - سمة ملتبسة عند أنصارها بالسنة نفسها، لا بالنصّ الديني عموماً، لكن أنصار هذا التمرق بين نصّ الكتاب ونصّ السنة لم يوضحوا بشكل جاد حتى اليوم - فيما تنهنا - الموجب المنطقي والمعرفي لهذا التفصيل، وإن كنا نحتم وجوهاً عديدة لتسني هذا الموقف، لا يستعرضها

١- مطهري، المجموعة الكاملة ٢٠: ١٨٦.

٢- محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٨٦ - ٨٧؛ وانظر: فضل الله، حوار على ورق: ٢٧ - ٢٨.

هنا، لكن المعطيات المدونة لا توحى بتكوين نظرية معرفية تبرر هذا التفصيل، سوى كلام عابر عن خلود القرآن و... مما يرد عليه كثير من الملاحظات النقدية الجادة من وجهة نظرنا على الأقل، فإن تاريخية نص لا تعني إلقاء دائماً، وإلقاء بعض آيات القرآن عن التأثير لا يمنع من إعجازه وخلوه، فقد اعتقد المسلمون بوجود منسوخ، بل تطرف بعضهم ليحمل عدد المنسوخ كبيراً<sup>(١)</sup>، ومع ذلك لم يكن في اعتقاد المنسوخ إضراراً بمكانة النص الكتابي، ولهذا مجال آخر لا ندخله فعلاً.

على أية حال، ولكي نعي السياق المنشط لحركة تاريخية السنة شيعياً، لا بدّ - أولاً - من رصد التراث النصي الشيعي لاستقراره، ومعرفة مدى توجّهه على شواهد تبرز فرضية وجود نصوص حديثة تاريخية، ثم رصد السيرة التاريخية لهذه المكرة - ثانياً - ولو بأشكالها البسيطة في الموروث الشيعي، بعد عصر النص، ثم استعراض المشهد المعاصر - ثالثاً - لإكمال الصورة.

### المدخل النصي لمقولة التاريخية في السنة

يبدو - بعد توصيفنا مقولة تاريخية السنة أنها تستمدّ شرعيتها في بعض حالاتها - شيعياً - من بعض النصوص الحديثة التي وجّهتها تشير إلى ذلك، كما استعان ببعضها أنصار التاريخية بأطرافهم، ونحن نلجأ في الإشارة والاحتصار بلفت النظر هنا إلى عيمات بسيطة، كي يطلّ القارئ عليها وهي:

#### ١ - النهي عن أكل لحوم الحمير

جاء في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكلها يوم حبيّر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت، لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرّم الله في القرآن»<sup>(٢)</sup>.

يشير هذا النص إلى أن نهى النبي صلى الله عليه وآله عن أكل لحم الحمر الأهلية أيام حبيّر لم يكن حكماً إلهياً ثابتاً، بل كان فرضاً منه لمصالح رآها تكمن في إبقائها للعمل والنقل، إذ لو هموا بأكلها لعقدت وانقرضت من أوساطهم، وفي ذلك ضرر ببيع عليهم.

ويدلّ على المعنى نفسه خبر آخر: «إن المسلمين كانوا جهدوا في حبيّر، فأسرع المسلمون في دوابهم، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وآله بإكساء القدور، ولم يقل، إنها حرام، وكان ذلك إبقاء على الدواب»<sup>(٣)</sup>.

١ - راجع حول ذلك: الخوئي، البيان: ٢٨٦ - ٢٧٢.

٢ - وسائل الشيعة ٢٤: ١١٧، أبواب الأطعمة، باب ٤، ح ١.

٣ - المصدر نفسه: ١١٨، ح ٢، وانظر سائر روايات الباب.

وفي خبر ثالث: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إن الناس أكلوا لحوم دوابهم يوم خيبر، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله ياكفأ قلوبهم، وبهاهم عنها، ولم يحرمها»<sup>(١)</sup>، إلى غيرها من الروايات العديدة.

## ٢ - بناء الجدران حول البساتين

في رواية علي بن جعفر: «سأله عن رجل يمر على ثمرة فيأكل منها؟ قال: نعم، قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن تستر البساتين برقع بنائها»<sup>(٢)</sup>.

إلا أن رواية أخرى تقول: مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد عليه السلام: «أنه سئل عما يأكل الناس من الفاكهة والرطب مما هو لهم حلال، فقال: لا يأكل أحد إلا من ضرورة، ولا يفسد إذا كان عليها فناء محاط، ومن أحل الضرورة نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يبس على حدائق النخل والثمار بناء، لكي يأكل منها كل أحد»<sup>(٣)</sup>.

فإن النص الأول يعطي أن النبي صلى الله عليه وآله نهى عن رقع الجدران حول البساتين، مما يفهم منه قاعدة عامة، أما في النص الثاني فهناك تحية للنص النبوي، إذ يحدده مدائرة الضرورة، وأن النهي كان له ظرفه الاصطلاحي الذي ولد منه.

## ٣ - الفرار من الوباء

١ - صحيحة العلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن الوباء يكون في ناحية مصر، فيتحول الرجل إلى ناحية أخرى، أو يكون في مصر فيخرج منه إلى غيره، قال: لا بأس، إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك لأن ريثة كانت بحيال العدو، فوقع فيهم الوباء، فهربوا منه، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: المار منه كالمار من الرحف، كراهية أن يحلو مراكزهم»<sup>(٤)</sup>.

والريثة العين (العاسوس) الذي ينظر للقوم لئلا يدهمهم عدو، ولا يكون إلا على جبل أو شرف، كما يذكر صاحب مجمع البحرين<sup>(٥)</sup>.

٢ - وفي خبر أبيان الأحمر قال: «سأل بعض أصحابنا أبا الحسن عليه السلام عن الطاعون يقع في بلدة، وأنا فيها أتحوّل عنها؟ قال: نعم، قال: هي القرية وأنا فيها، أتحوّل عنها؟ قال: نعم، قال: ففي الدار، وأنا فيها، أتحوّل عنها؟ قال: نعم، قلت: فإذا نتحدث أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الفرار من الطاعون كالفرار من الرحم؟ قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله

١ - المصدر نفسه ١٢١، ح ١١.

٢ - المصدر نفسه ١٨ : ٢٢٦، باب ٨، ح ٢.

٣ - المصدر نفسه ١٨ : ٢٢٩، باب ٨، ح ١٠.

٤ - المصدر نفسه ٢ : ٤٢٩، باب ٢٠، ح ١.

٥ - الطريحي، مجمع البحرين ٢ : ٦٦١.

إنما قال هذا في قوم كانوا يكونون في الثمر في نحو العدو، فيقع الطاعون، فيخلون أماكنهم، يفرّون منها، فقال رسول الله ﷺ ذلك فيهم»<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح هنا أن هذه الروايات لو لم تصلنا وإنما وصلتنا بصوص بهي النبي ﷺ، لظننا أبدية الحكم لجميع الناس، لكنها ساعدت على تفسير النهي النبوي تفسيراً تاريخياً، ضيق دائرته، وجعله خاصاً بمسألة استثنائية تتعلق بهياد الحرب والقتال والدفاع والأمن.

#### ٤ - تحبس لحوم الأصاحي

١ - حبر الصدوق عليه السلام، قال أبو عبدالله عليه السلام: «كنا ننهي عن إخراج لحوم الأصاحي بعد ثلاثة أيام؛ لقلة اللحم وكثرة الناس، فأما اليوم فقد كثر اللحم وقلّ الناس، فلا بأس بإخراجه»<sup>(٢)</sup>.

٢ - صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان النبي ﷺ يهيئ أن تحبس لحوم الأصاحي فوق ثلاثة أيام من أجل الحاجة، فأما اليوم فلا بأس به»<sup>(٣)</sup>.

٣ - صحيحه محمد بن مسلم الأخرى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن إخراج لحوم الأصاحي في منى، فقال: كنا نقول لا يخرج منها بشيء لحاجة الناس إليه، فأما اليوم فقد كثر الناس، فلا بأس بإخراجه»<sup>(٤)</sup>.

#### ٥ - النهي عن بيع الثمار قبل طلوها

١ - روى ابن يزيد قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرطبة، تباع قطعة أو قطعتين أو ثلاث قطع، فقال: لا بأس، قال: وأكثرت أسوال عن أشياء هذا، فجعل يقول: لا بأس به، فقلت: أصلحك الله، استحياء من كثرة ما سألته، وقوله: لا بأس به، إن من يلينا يمسدون علينا هذا كله، فقال: أنظروهم سمعوا حديث رسول الله ﷺ في النخل، ثم حال بيني وبينه رجل فسكت، فأمرت محمد بن مسلم أن يسأل أبا جعفر عليه السلام عن قول رسول الله ﷺ في النخل، فقال أبو جعفر عليه السلام: حرج رسول الله ﷺ، فسمع صوضاء، فقال: ما هذا؟ فقل له: تباع الناس بالنخل، فبعد النخل العام، فقال عليه السلام: أما إذا ما فعلوا، فلا يشتروا النخل العام حتى يطلع فيه الشيء، ولم يحرمه»<sup>(٥)</sup>.

٢ - وفي رواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنه: «... سئل عن الرجل يشتري الثمرة

١ - وسائل الشيعة ١٢: ١٢٠، باب ٢٠، ح ٤

٢ - المصدر نفسه ١٤: ١٧٠، باب ٤١، ح ٦

٣ - المصدر نفسه، ح ٤

٤ - المصدر نفسه ١٤: ١٧٢، باب ١٢، ح ٥

٥ - الكليني، الكافي ٥: ١٧١ - ١٧٥، باب بيع الثمار وشراؤها، ح ١

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

المسماة من أرض، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلها، فقال: قد احتصبوا في ذلك إلى رسول الله ﷺ، فكانوا يذكرون ذلك، فلما رأهم لا يدعون الحصومة مهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، ولم يحرمه، ولكن فعل ذلك من أجل حصومتهم»<sup>(١)</sup>.

فالروايتان تصرّحان بأن النهي النبوي لم يكن بياناً لحكم إلهي ثابت في ذلك، بل كان لرفع الحصومة، إذاً هلاكه مختلف وصورته متميزة تبعاً لتغير الزمان.

والأخبار في ذلك عديدة، تؤكد وجود هذا المفهوم - من حيث المبدأ الأولي - في الحديث الشيعي المروي عن النبي وأهل البيت عليهم السلام.

## تاريخية السنة، رصد تاريخي للموروث الشيعي

يقرأ علماء الشيعة نصوص السنة الشريفة قراءة نص إلهي ثابت المحتوى عادة، أي أن أي حكم شرعي - مثلاً - يصدر عن النبي ﷺ يعتبر ثابتاً إلى يوم الدين، إلا إذا جاء ما يشهد على زمانيته واختصاصه بحالة ما محصورة مداتها لا تتكرر أو تتمدى، أو اختصاصه بزمان معين أو ظرف كذلك، والذي يشهد على وجود هذا المبدأ العام، الممارسات الاجتهادية الشيعية عبر الزمن، عالمقهاء - مثلاً - عندما يواحدون رواية يتعاملون معها على أنها تعنيهم في عصرهم، وإذا ما أثير احتمال تاريخية الرواية، فهم لا يأخذون به إلا إذا قام الدليل عليه، ومعنى ذلك أن تاريخية السنة في العقل الشيعي تمثل الاستثناء على الدوام، وأن ثباتها وديمومتها هما الأصل الذي يجري العمل عليه عادة.

ولسنا بحاجة إلى أكثر من ذلك لنبهرمة على هذا المبدأ / القاعدة في الفكر الشيعي، فأي مراجع لمصادر هذا الفكر يدرك بوضوح هذه المقولة، ربما لا من خلال نص صريح، لأننا لم نجد ياباً مستقلاً في هذا المصمار عدا ما سنشير إليه قريباً، وإنما من خلال ممارسة ضاربة في كل عملية اجتهاد ديني مارسها فقيه أو أخلاقي أو متكلم شيعي أو ..

ولعل من أقدم النصوص التي تشير إلى وجود فكرة زمكانية بمض نصوص السنة<sup>(٢)</sup>، نص الشيخ الصدوق (٢٨١هـ) في القرن الرابع الهجري، في كتاب الاعتقادات، فقد وقع جدل قديم بين المتكلمين في أن موضوعات الطب هل هي سمعية أم عقلية؟ وقد

١- وسائل الشيعة ١٨: ٢١٠، كتاب التجارة، أبواب بيع الثمار، باب ١، ج ٢: راجع: محمد باقر الصدر، الاقتصاد: ١٧٢٧ ومحمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ١٢٢.

٢- ساقط في النصوص والشواهد هنا - قدر الإمكان - على تلك ذات الطابع الأقرب إلى التنظيري مما يجعل في دايرتها بعض الصحة، مثل نصوص الطب و..

تبني فريق من الإمامية سمعتها مثل الشيخ المفيد<sup>(١)</sup>، فيما تبني فريق آخر غير ذلك. وفي سياق البحث حول مصوص الطب يذكر الصدوق كلاماً هاماً، يقول فيه: «اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطب أنها على وجوه: منها ما قيل على هواء مكة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية، ومنها ما أحبر به العالم <sup>(٢)</sup> ما عرف من طبع السائل ولم يتمد موضعه، إذ كان أعرف بطبعه منه...»<sup>(٣)</sup>.

ويعلق الشيخ المفيد (٤١٢هـ) على هذا الكلام بالقول: «وقد ينبج في بعض أهل البلاد من الدواء من مرض يعرض لهم ما يهدك من استعماله لذلك المرض من غير أهل تلك البلاد، ويصلح لقوم ذوي عادة ما لا يصلح لمن حالهم في العادة...»<sup>(٤)</sup>.

هذا الكلام، يشير إلى وجود نصوص في السنة لم تغير - رغم إطلاقها للمظني أو عدم تعيدها بقيد - عن شمولية وامتناد في لزمان والمكان والطرف والصال، فإذا وردت رواية في علاج مرض ما فإن تفسيرها على هواء مكة والمدينة يعني قولاً بتاريخيتها أو زمكانيتها بتعبير أشمل، وفق المعنى الذي احترناه للتاريخية.

ولعل ما جعل قولاً من هذا النوع يهدو هذا، التعارب الإنسانية التي حاصها الناس في مجال الطب النبوي وطب الأئمة <sup>(٥)</sup> إن كثيراً من الروايات لم يصب تطبيقها في حالات مرضية مشابهة، وربما لهذا أثار العلماء التعريف من حجم المشكلة عبر إصرار زمكانيتها وما شابه ذلك، مما ذكره الصدوق في كتمته ذلك المقطع من الكلام، من ضعف الروايات الطبية وغير ذلك.

أعتقد أن هذا النص من المصوص الدالة القديمة على هذه القرصية التي يصوعها العالم الشيعي على شكل مقول نظري.

وبعد هذا النص بقرون يتحدث الشهيد الأول (٧٨٦هـ) - في نص آخر دال - عن هذا الموضوع، وذلك في كتاب «القواعد والفوائد»، به يقول: «يجوز تغير الأحكام بتغير العادات، كما في النقود المتعاصرة»<sup>(٦)</sup>، والأوزن المتداولة، ونققات الروجات والأقارب، فإنها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه، وكذا تقدير العواري بالموائد، ومنه الاختلاف بعد الدخول في قبض الصداق، فالمروي تقديم قول لزوج عملاً بما كان عليه السلف من تقديم المهر على الدخول، ومنه إذا قدم شيئاً قبل الدخول كان مهراً، إذا لم يسم غيره، تبعاً

١- المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١١٤.

٢- الصدوق، الاعتقادات: ١١٥.

٣- المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١١٤.

٤- المتعاصرة بمعنى المتداولة.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

لذلك العادة، فالآن ينبغي تقديم قول الروجة، واحتساب ذلك من مهر المثل<sup>(١)</sup> إن هذا النص بالغ الأهمية، بيد أن تأثيراته في الفقه الشيعي ظلت محدودة، إن تفسير رواية تأخذ بقول الرجل في دفع المهر على أساس أعراف كانت موجودة، ومن ثم الحديث عن انقلاب الحكم لتعبير الوضع المعرفي، ليكون القول قول الزوجة، رغم أن الرواية نفسها لم تشر صراحةً إلى ذلك، لا يمكن تفسيره إلا في إطار إعطاء النصوص الحديثية بُعداً زمكانياً، يرصدها داخل سياقها التاريخي، بدرجة من الدرجات، وما فعله الشهيد الأول كان أنموذجاً دالاً على وجود هذا المفهوم في العقل الشيعي آنذاك

وبعد الشهيد الأول بقرون بسيطة يتحدث العر العاملي (١١٠٤هـ) في وسائل الشيعة عن الروايات التي تمنع إعطاء المرأة شيئاً من المهر إذا أدعت عدم قبضه بعد موت زوجها، ويقول: «قد ذكر بعض علمائنا أن العادة كانت جارية مستمرة في المدينة بقبض المهر كله قبل الدخول، وأن هذا الحديث ونماذله وردت في ذلك الزمان، فإن اتفق وجود هذه العادة في بعض البلدان كان الحكم ما دلت عليه ولا فلا؛ لما مضى وسيأتي»<sup>(٢)</sup>.

ومع قلة النصوص التطهيرية لموضوعة الرمكابه التي نتحدث عنها في التراث الشيعي القديم، إلا أننا لاحظنا ورود (تعبير كان له) بعض الحضور في المصنفات الشيعية وهو تعبیر: «حكم في واقعة، فلا يتعدى» أو «حكم في قضية».

وبتتبع موارد استعمال هذا التعبير في الكتب الشيعية لاحظنا أنه يعني وجود رواية دلت على حكم، إلا أننا لا نجد إمكانية - لسبب من الأسباب - في تعميم هذا الحكم، لذا نعتبره محصوراً في ظرف خاصة وحادثة خاصة أهتى المعصوم عليه السلام على وفقها، ولعل فيها خصوصيات نحن لا نعرفها، ولهذا ينحصر هذا الحكم - ومن ثم الرواية - بتلك الدائرة الخاصة، ولا يتعدى به لجعله حكماً عاماً يعمل به اليوم، والفتحة موت هذا الحكم - عملياً - في نطاقه المصباح بالنسبة لنا، لعدم إمكان تعديته إلى خارج الحادثة التي جاء استجابة لها.

ونكي بطل على مشهد هذا التعبير يرصد بعض المصنفات الشيعية، ففي واحد من أقدم الاستخدامات له ما جاء في شرائع الإسلام، للمحقق نجم الدين الحلي (٦٧٦هـ)، ففي بحث الديات، يتعرض العلي لرواية ثم يعلق عليها بأنها مشهورة لكنها حكم في واقعة<sup>(٣)</sup>، ويبدو منه أنه لا يريد الأحد بها، فمع ترجيحها بالشهرة إلا أنها غير قابلة للتنفيذ بحكم اختصاصها بالواقعة التي جاءت فيها.

١- الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ١٥١ - ١٥٢

٢- العر العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٢٥٨

٣- الحلي، شرائع الإسلام ٤: ١٠٢٩.



ويعارض المحقق العليّ الدور نفسه في كتاب «المعتبر» في بحث صلاة الجماعة، حيث يستعرض فيه خبراً لابن الحويرث رواء مالك، ويقضي هذا الخبر بلزوم تقديم الأكبر سنّاً لإمامة الجماعة، وهو ما لا يقبله الحليّ مع وجود مفاضلة في «العلم بالسّنة» بين الإمامية، ولكن يجيب عن ذلك يقول: «لا حجة فيه (أي خبر ابن الحويرث)، لأنّه حكم في واقعة، فلمنّه  $\text{عليه السلام}$  علم فيهما التساوي إلا في السن»<sup>(١)</sup>.

ومؤدّي هذا الكلام ونتيجته أن المحقق الحليّ استبعد رواية، بجعله لها محصورة في واقعة معينة، مفترضاً أن الجواب الوارد فيها، كان مبنياً على معلومات تحيط بالواقعة عرفها المعصوم  $\text{عليه السلام}$ ، ولم نعرها نحن، إذاً، فلا يمكن تعميم الحكم، بل نبقى في ظرفه وخصوصيته.

وبعد المحقق الحليّ، لاحظنا استخدماً مصدوراً أيضاً للتعبير نفسه، ففي كشف الرموز للمحقق الآبي، يستعرض رواية في باب لديات ثم يعلّق عليها بالقول: «هي حكاية حال، فالأولى أن لا تتعدى»<sup>(٢)</sup>. وفي بحث الإرشاد من المذهب البارع، يعلّق ابن فهد الحليّ (٨٤١هـ) على رواية بالقول: إنها حكم في واقعة، فتحتل الاحتصاص وعدم التمدّي<sup>(٣)</sup>.

ويسرّ البهراني في الحقائق الناضرة - كبدّي تمرّضه لرواية في مباحث الإجارة - إعراض مشهور الفقهاء عن هذه الرواية، بأنها حكم في واقعة فلا يتعدّى عنها<sup>(٤)</sup>، وكأنّه يمترض أن هذه الخصوصية مما يستدعي عند مشهور الشيعة الإعراض عن الرواية.

وفي نصّ مشير للمحقق الكركي (٩٤٠هـ)، يتحدّث في «جامع المقاصد» عن إحدى الروايات في باب الصلح، فيسجل على نفسه اعتراضاً على الأخذ بها، انطلاقاً من كونها حكاية حال، لأنها حكم في واقعة، لكنه يرفض هذا الاعتراض ويقول: إنها ليست كذلك، مستشهداً - لرفع احتمال اختصاصها بواقعة - بعمل مشهور العلماء بمضمونها<sup>(٥)</sup>، معاً يعني أن هناك توافقاً عاماً ضمناً على أن العمل برواية معناه عدم اختصاصها بظرفها وخصوصياتها، وأن الاختصاص المذكور ينتج تلقائياً عدم العمل بالرواية.

وهكذا نجد تواصلاً لهذه المقولة، إذ يتمسك بها الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) في إحدى روايات باب الإجارة<sup>(٦)</sup>، كما يستعرض في كتاب الحدود والتعريفات من الروضة البهية

١- الحليّ، المعتبر ٢: ٤٤٠.

٢- الآبي، كشف الرموز ٢: ٦٨١.

٣- ابن فهد الحليّ، المذهب البارع ٤: ٤٢١، وراجع المصدر نفسه ٥: ١٠٠، حيث ينقل كلاماً عن الحليّ.

٤- البهراني، الحقائق الناضرة، ٢١- ٢٠٢.

٥- الكركي، جامع المقاصد ٥: ٤٢٨.

٦- الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٥: ٢٠٧.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

رواية تحكي عن ضرب أمير المؤمنين عليه السلام لرحل استمنى، ويعلق الشهيد الثاني على هذه الرواية - بعد تضعيفه مندها - بالقول: «حكم في واقعة محصورة بما رآه، لا أن ذلك تمزيقه [أي المستمنى] مطلقاً»<sup>(١)</sup>.

وعلى المنوال نفسه، نجد الأردبيلي (٩٩٣هـ) في مجمع الفائدة لا يأخذ برواية في باب الديات لكونها حكماً في قصة<sup>(٢)</sup>، إلى أن نجد هذا التعبير حاضراً في العقبة المتأخرة، كما هو الحال عند السيد أحمد الحواساري في بحث الديات<sup>(٣)</sup>، والسيد محسن الحكيم في باب الإحارة<sup>(٤)</sup>، والسيد الكلثايكاني في كتاب الحدود<sup>(٥)</sup>.

لكن مع ذلك كله، لا نجد للنصوص التطهيرية أو تلك المستخدمة لجملة «حكم في واقعة» حضوراً فاعلاً في أدبيات الاجتهاد الشيعي، فالحضور محدود جداً، والأمثلة - فيما بحثنا - قليلة أيضاً.

وهذا ما يؤكد أنه لم يكن هناك حس تاريخي في الاجتهاد الشيعي، بل كان حضوره محدوداً، والحس التاريخي حس يعمى على الدوام لانتماس العناصر المحيطة بالنص أكثر - ربما - من اهتمامه بالنص نفسه، إنه يمحط أركيولوجيا النص ومباحه أولوية عائلية، وهذا ما لم نشاهده حاضراً عند الشيعة إلا في نطاق محدود جداً، يشهد لذلك أيضاً عدم وجود دراسة خاصة بهذا الموضوع في علم الكلام ولا في أصول الفقه، فالدراسات اللغوية الأصولية تحدثت عن صيرورة اللغة وتحولاتها، كما تحدثت عن بعض العناصر التاريخية المحيطة بالنص، لكنها كانت على الدوام تفرع ناحية السكوبية، من هنا شأهنا نظرية ثبات اللغة أو ما كان يسمى سابقاً بأصالة عدم النقل<sup>(٦)</sup>، لقد أخذوا بأصول ومبادئ تدعم - عملياً - ظاهرة الثبات اللغوي والدلالي، وإن أقرّوا نظرياً بمبدأ التحول، فهذا المبدأ لم يستطع التأثير في الميدان العملي، لأن مثل قاعدة عدم النقل تعيق إنتاجه وفعاليتها.

١- الشهيد الثاني، الروضة البهية ٩: ٣٢٢ - ٣٢٣.

٢- الأردبيلي، مجمع الفائدة ١١٤: ٢٥٤.

٣- أحمد الحواساري، جامع المدارك ٦: ٢٨٩.

٤- محسن الحكيم، مستمسك المروة الوثقى ١٧: ١٩٨.

٥- الكلثايكاني، الدرر المصنوع ١١: ٢٧٤.

٦- تعني أصالة عدم النقل أنه لو شككتنا في لمحك أنه تغير معناه من زمن إلى زمن فإن المبدأ العملي يحكم بالتعامل معه على أساس عدم وجود تغيير، حتى لو كان في الواقع ومن حيث لا نعلم قد تغير، وربما يسمون ذلك بالاستصحاب التفهراشي؛ لأنك تجعل فهمك للكلمة أساساً متيقناً في عصرك ثم تجرّه إلى الزمان زمنياً، وهو الرمن المتروك أنك تثبت في معنى الكلمة فيه، فتعتمد ما تفهمه لذلك الزمان.

نعم كانت هناك بعض الاختراقات الطعيفة التي منشير إليها قريباً، لكنها ظَلَّت محدودة، بل خعولة.

ومن بين الموروث الشيعي لاحتضنا ظاهرتين هامتين لافتتين للنظر هنا: إحداهما: مقولة المهم التاريخي للسنة وفكرة تديرينها، وثانيتهما: مقولة اختصاص الخطاب بالمشاهدين، وسوف نتحدث عنهما تباعاً.

## نزعة القراءة التاريخية

يبدو أن هناك عاملين رئيسيين في ظهور نزعة القراءة التاريخية مؤخراً في الوسط الشيعي: أحدهما تطوّر الدرس الهرمنيوطيقي في العالم أجمع بما يحمله من عقل تاريخي، وثانيهما: تطوّر الحياة السياسية الدينية، ودخول العقل الشيعي دائرة المتغيرات السريعة.

### ١ - الدرس الهرمنيوطيقي في الحياة الشيعية

خلّ علم أصول الفقه الشيعي معانها على موه النصاعدي الداخلي، فقدّم نظرية عملاقة في البحث القومي بدأها من تحليل حقيقة الوصي القومي، والاستعمال... مروراً بنظريات المشتق، والعام والعاصم، والمأهيم والمطلق والمهد، والمجمل والمبين، والصحيح والأعم، وصيغ الأوامر والنواهي إلخ غير ذلك من الموضوعات المعروضة في أصول الفقه الإسلامي عموماً.

إلا أن العرب كان له مسير آخر، فأسس ما يسمى علم الهرمنيوطيقا، وكان أول من استعمل هذا المصطلح للإشارة إلى علم مستقل «دان هاور» في كتاب له عام ١٦٥٤م، حمل عنوان «الهرمنيوطيقا القدسية أو منهج تفسير النصوص المقدسة»، وقد اضطربت تعريفاتهم لهذا العلم حتى قيل: إنها بلغت الثمانية، من أشهرها تعريف جان مارتن كلادنيوس ١٧٥٩م وأنه فن فهم الكلام المقول والمكتوب فهماً كاملاً على أساس قواعد تشبه المنطق، وتعريف هردريك أعوست وولف حين ذهب إلى أنه العلم بالقواعد التي تساعدنا على معرفة معنى العلاقات، ولعل «وولف» من أوائل من أسس هذا العلم على أساس الفهم التاريخي المحيط بالمتكلم. ثم جاء هردريك شلايرماخر (١٨٣٤م) ليؤمن بفرضة ظاهرة تفسير النص للاشتباه والانساس، ويؤسس لقواعد منهجية ترفع سوء التفسير هذا، ولكن الهرمنيوطيقا لم تبق على حالها عملاً يضع مناهج فهم النص شبه ما فعله المسلمون من قبل في علوم ثلاثة هي: التفسير والفقه وأصوله، سيما الأخير منها، بل أخذ منحى مختلفاً، بالأخص بعد مجيء ديلتاي (١٩١١م) حينما صيّر علماً يتكفل تقديم منهج معرفي للإنسانيات عموماً، لا مجرد فهم النص، هادفاً من ذلك - عبر تمثيله

شخصية كانط - قوتة العلوم الإنسانية على غرار ما كان حاصلًا في العلوم التجريبية، وتطور الوضع مع هايدغر (١٩٧٦م) وغادامر (٢٠٠٣م) ويول ريكور (٢٠٠٥م) وريتشارد بالمر حينما عدت عملية الفهم - بوصفها ظاهرة معرفية - موضوعاً للدرس الهرمنيوطيقي وظهر ما وصف بعد ذلك بالهرمنيوطيقا الفلسفية، التي تهيم اليوم على الثقافة الغربية. وبهذا مرت الهرمنيوطيقا بمراحل ثلاث - إن صح التعبير - أحداها الهرمنيوطيقا الخاصة، التي سبقت شلايرماخر، وهدفت لتوسع مناهج لتفسير النص الديني خاصة، معتقدة أحياناً بوجود مناهج مختلفة لمهم كل نص، فالنص الديني ذو منهج في المهم والتأويل متمايز عن النص التاريخي أو العلمي أو... وثانيها: الهرمنيوطيقا لعامة التي وجدت مناهج دراسة النص ونظر لها أمثال دان هاور، وديلتاي، وشلايرماخر، وثالثها: الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تحولت إلى درس ابيستمي بهدف تحليل عملية الفهم البشري، وسميها بعضهم بالهرمنيوطيقا العامة أيضاً

وهكذا تداخلت الهرمنيوطيقا وتواشجت مع علوم عدة، مثل الميثمياء الذي برع فيه كارباب، والأسلوبية التي نظر لها شارل جاليه في بدايات القرن العشرين، وعلم فقه اللغة أو فلسفة اللغة أو الفيلولوجيا، الذي قيل: «إن «وولف» كان من مؤسسيه، وعلم الفونيتيكا أو الأصوات اللغوية، وعلم وطائف الأصوات أو الفونولوجيا، وعلم اللغة المقارن الذي ربما يكون طراس يوب، ووليام جونز من أبرز مؤسسيه، ساهم فيها من العلوم حديثة الولادة في القرنين الماضيين.

وفي هذا الوسط برز شلايرماخر (١٨٢٤م) حينما اعتقد بقوة بعدم إمكان فهم النص إلا عبر فهم المتكلم، ووعي عصره وظروفه وسياقه التاريخي، وهو بذلك يعلن عجز القواعد اللغوية لوحدها عن تفهيم ما مراد المتكلم الذي كان شلايرماخر يبحث عنه، قبل أن يظهر اتجاه موت المؤلف في الثقافة الغربية، وقبل أن يأتي هايدغر ليهتبر فهم النص سعيًا للذهبي الوجودي للمفسر نفسه لإضافة تصورات إلى كيانه العقلي، وهايدغر من أبرز المنظرين المؤسسين لقولة تأثير القبلات المعرفية للمفسر على فهم النص، وهي المقولة التي غزت - مؤخراً - الحياة الشيعية، لا سيما عبر نظرية «القبض والبسط» التي طرحها الدكتور عبدالكريم سروش في إيران، نهاية ثمانينات القرن العشرين.

هذا السياق الغربي للتأويل ترك أثره مؤخرًا على المكر الشيعي، فرغم أن رجال إصلاح كبار عرفهم التشيع في القرن العشرين مثل محمد رضا المظفر، ومحمد حسين كاشف الغطاء، ومحمد باقر الصدر، ومرتضى مطهري، ومحمد حسين الطباطبائي، وعلي شريعتي، والشهرستاني، ومحمد جواد مغنية، وحسين البروجردي، وروح الله الحميني، ومحسن الأمين، ومهدي بازرگان، والحالسي و... كان كثير منهم قرأ المكر الغربي واطلع

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

عليه، وكان بعضهم مهتماً بأصول العقيدة وما يحويه من درس تعوي في فهم النص، إلا أننا لم نجد أي إطلاع يُذكر أو حضور يُعنى به لهؤلاء في المجال الرمضاني ولو على مستوى القراءة النقدية، فقد بدت جهودهم في داخل السباق الأصولي تنامي كلاسيفيكياً، ومن هنا لم نجد عندهم حصوراً مهماً لفكرة تاريخية لنص التي سادت منذ القرن التاسع عشر الدراسات اللغوية والدينية والأدبية في الغرب، رغم أن بعض علماء وأدباء ومفكرين أهل السنة قد طرّقوا هذا الموضوع على طريقتهم، إلا أن فترة ثمانينات القرن العشرين بدأت تُظهر بالتدريج البطيء حساً داخل الفكر الشيعي لبعض المقولات الهرمنيوطيقية، سيما موضوع التاريخية، إلا أن هذه الظاهرة لم تأت من قلب المؤسسة الدينية، بل ظلت مرفوضة نسبياً، إنما أتت من شخصيات حسبتها المؤسسة الرسمية خارج إطارها التقليدي، ويمكن القول: إن أبرز شخصية أعانت فهم النص على ضوء المقولات الهرمنيوطيقية العربية، وأنتجت تفسيرها على ضوء كتابات هايدغر وشلايرماخر وعادامر وريكور... كان الشيخ محمد مجتهد شبستري المعاصر، ولكي يوضح فكرة شبستري يؤكد أنه يقول بوجود خصائص للغة الدين أو مكوناتها هي:

١ - التفسيرية: أي أن اللغة الدينية تعتمد على مصدر كالنبي بالنسبة للقرآن

٢ - النقدية: بمعنى أن كل تفسير للنص الديني قابل للنقد، ولا يوجد تفسير

رسمي.

٣ - الامتيازية: بمعنى أن اللغة الدينية تمتاز عن اللغة العلمية، والعلمية،

والسياسية...

٤ - الرمزية: بمعنى أن لغة الدين لا تقدم لك الحقيقة كاملة، بل ترمزها إليك،

كما هو الحال في اللغة القصصية والأدبية.

٥ - وما يفتينا في نظرية شبستري حول اللغة الدينية، قوله: إنها لغة تاريخية،

ويشرح شبستري قوله بأنها تاريخية في صدورها، وهذا معناه - عنده - صيرورة النص الواحد ذا دلالات مختلفة باختلاف التاريخ، فكيف يفهم النص يجب أن نضع أنفسنا داخل مناخه التاريخي ونترك مفاحنا الحاضر، وهذا ما يستدعي أو يطرح محاور عدة:

أ - ما هي محفزات المؤلف لذكر النص؟ ما هي ظروفه التاريخية؟ ما هي ظروف مخاطبيه؟ ما هي نوعية لفته؟ ..

ب - هل بإمكان المؤلف أن يوصل المعنى لمخاطبيه؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن يستوعب النص اللفظي طبيعة المعنى المستكن في عقل المتكلم؟ وماذا يمكن أن تترك هذه المسألة من تأثيرات على النص وتفسيره؟

ج - تحديد مركز المعنى، فيما يشبه مقولة: المعنى والمفرد المرفوعة عند أمثال دي

سوسير، بمعنى أن النص له دلالة شكلية وله مركز تدور حوله كل الدلالات والمضردات الصغيرة، فالمطلوب اكتشاف البناء الرئيس للنص الذي تقوم عليه بقية أجزائه، وأفضل منهج لذلك عند شيبستري هو منهج الاستنتاج التاريخي، لكن العقبة الكؤود هنا هي الفاصل الزمني بين المفسر والمؤلف، مما يجعل حلقات المصنر وعيابه المؤلف عائقاً أمام عملية الكشف عن بؤرة المعنى.

ولكي يحلّ شيبستري مفصل الانفصال الرمكاسي بين المصنر والمؤلف عبر المنهج التاريخي، يستعين بما يسميه الحاصل الإنساني المشترك، إذ يعطينا مؤشراً قوياً، لكنه غير حاسم، على وجود إمكانية لفهم النص، رغم صياح الحضور التاريخي زمن المؤلف، فالقاسم الإنساني المشترك يسمح المجال بمصر الشيء لهم خطاب الإنسان الآخر، ولو مقداراً نسبياً من المهم، لكن على أية حال، لا يوجد - عند شيبستري - مسير هقراثي نحو التاريخية فحسب لعملية فهم النص، سيما نصوص السنة النبوية، فالمصنر في عملية استنتاج التاريخ يرجع إلى الورا ليعيش مناج المؤلف ويعدو واحداً من سكان قريته أو أبناء عشيرته أو .. لكن البقاء في التاريخ لا يمنعنا تفسيراً للنص، يمكن صياغته علمياً، إذاً فالمطلوب رجوع من التاريخ إلى الحاضر، وهذا المصنر، وهذا المصنر، إذ كيف يرجع المفسر إلى الحاضر؟ وإذا أراد تقديم صيغة علمية تفسيرية لما وعاء من النص فما هو السيل لذلك حتى لا نتورط بإنتاج نصّ تاريخي. فلا نكون فعلنا شيئاً؟

والجواب عند شيبستري يكمن فهما يحميه وظيمة الترجمة، أي ترجمة النص من إطاره التاريخي إلى الإطار المعيش اليوم، وهذا ما يصنعنا أما منزلقين:

الأول: الخضوع لتأثير بياهة النص القديم، مما يحيل النص المترجم إلى نسخة مشوّهة عن النص الأصلي، لا هي عينه، ولا هي غيره.

الثاني: إسقاط ظروف الحاضر على النص وتطويعه لصالحها، وهذا ما يقتل عملية الاستنتاج التاريخي برمتها.

من هنا، يرفض شيبستري وجود تفسير يقيني لأي نص، ومن هنا - أيضاً - يشكك في الثلاثية التي وضعها العلماء المسلمون منذ قديم الأيام لتقويع النص إلى نص، وظاهر، ومجمل، إذ سيهدو النص عديم الوجود.

إذن، فالعصّ التاريخي على مستوى النظرية كان حاصراً بقوة عند شيبستري، ونحن نعتقد أن تياراً عتيداً بدأ بتشكّل اليوم في الثقافة الشيمية بنحو نحو التاريخية هذه، تأثراً بحركة ترجمة - لعلّه لا نظير لها في الوسط الذهني - للأفكار الهرمنيوطيقية الغربية<sup>(١)</sup>.

١- راجع حول نظرية محمد مجتهد شيبستري، كتابه: هرمنوليك كتاب وسنت، سيما ص: ١٣ - ٢٢.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

والى جانب أطروحة شبستري في تاريخية النص الديني، ثمة دعوة جلية يطلقها - دون تفكير متكامل لأبعادها - العلامة المعاصر محمد حسين فضل الله، إذ يدعو إلى الاطلاع والاستفادة والتوظيف للدراسات الأئسية<sup>(١)</sup>، والتي تقف على رأسها المسألة التاريخية، ورغم أن العلامة شمس الدين قدّم لنا واحداً من أبرز النصوص الشيعية صراحةً في تاريخية السنة الشريفة، إلا أنه رفض تفسير النص الإسلامي على أساس الدراسات الأئسية المعاصرة، ولمّنه بقصد بعض نواحي هذه الدراسات، إذاً، ففضل الله يدعو لإقحام الأئسيات، لكن مقولاته الأئسية - على صعيد تاريخية السنة - محدودة، أما شمس الدين فيرتضي الإقحام المذكور إلا أن مقولاته الأئسية على الصعيد نفسه تبدو أكبر بكثير مما قدّمه فضل الله نفسه.

لكن الطرفين معاً يميلان إلى برعة في تاريخية السنّة، فهما يصريحان بأن كثيراً من نصوص السنّة ليست أحكاماً ثابتة، لكن كلام شمس الدين يبقى أوضح حينما يرى تديرية السنّة في كثير منها<sup>(٢)</sup>.

أما بزعة شبستري فتظل أبعد بكثير مما قاله شمس الدين ثم فضل الله، لأن إحدى آثار أفكاره هذه دعوته لرفض مقولة حقوق الإنسان في الإسلام، والاعتماد على شرعة حقوق الإنسان العالمية، لأنه يرى أن المنظومة الحقوقية الإسلامية كانت تناسب ذلك العصر، لا عصرنا نحن، بل يريد شبستري فكرته<sup>(٣)</sup> بما يطلق مقولة حماسة جداً في المجتمع الشيعي، إنه يرى أن الإمام علي عليه السلام قدوة لربما، فلا يمكن جعل سلوكه معياراً اليوم لمصاديق حياتنا التي نواجهها<sup>(٤)</sup>.

يمكنني القول: إن شبستري - فيما اطلعت عليه - أبرز شخصية شيعية مناصرة لتاريخية النص، وربما يليه شمس الدين، ثم فضل الله، ثم الأجيال التالية التي قد تكون أقرب أحياناً إلى شبستري منها إلى غيره.

## ٢ - المؤسسة الدينية الشيعية وعمل المتغير السياسي

بعد دخول المؤسسة الدينية الشيعية عمار الحياة السياسية منذ حادثة التتباك، مروراً بالحركة الدستورية (المشروطة)، وتجربة مصدق / الكاشاني، مع تجربة الدعوة

١- فضل الله: سمعت منه ذلك، وانظر دعوته لقواعد جديدة في فهم النص في حوار على ورق: ٢٥.

٢- محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في فقه الإسلام: ٨٦ - ٨٧، ١٢٦ - ١٢٧ والاجتهاد والحياة، حوار على ورق: ١٦ - ١٧، ٢٧، في حوار مع فضل الله وشمس الدين.

٣- انظر بعض نصوصه في التاريخية، وفي موضوع الإمام علي عليه السلام بالخصوص، مقال، حوار في دائرة النقد، مجلة الحياة الطبية ٩: ٥٨، ٧٤.



الإسلامية في العراق، والإمام موسى الصدر في لبنان وصولاً حتى الثورة الإسلامية في إيران مع الإمام روح الله الخميني... حصت تحولات في العقل الشيعي، ومن بين هذه التحولات دخول هذا العقل دائرة المتغير، دائرة السياسة والاقتصاد وتحديات العصر... أكثر بكثير مما كانت الحال عليه قبل ذلك.

إن دخول العقل الديني الشيعي حصم الأحداث المتحوّلة لم تكن تأثيره بسيطة أبداً، فالعقل الذي يعيش أحداث التحول والصيرورة، يختلف - تلقائياً - عن العقل الذي يعيش السكون ويعتمد عن المجريات. ليس اختلافاً في التطبيق العملي أو الممارسة الميدانية فحسب، بل في الآليات والوعي وفهم الأحداث والمقولات أيضاً.

لقد شعر العقل الشيعي بوجود شيء اسمه المتغير، مقولة لم يكن لها حضور من قبل، كانت ممارسات الحياة خير شاهد على أن التاريخ والأحداث لا تقدم إلينا سكونية، وإنما ضمن إطار عاصف من الصيرورة، وإذا حاص العقبة عمار الحياة السياسية، فمن الطبيعي أن يمرر - بالوجدان - أن هذه الحياة لا يمكن أن تدار بأحكام ثابتة فحسب، بل ثمة أحكام إنما تطلق للزمان والمكان.

وهكذا أسقط العقل الشيعي طوريته على التاريخ، ظهرت المقولة التي تتحدث بجدية هذه المرة عن مشكلة تحرير النص من ظروفه وشروطه، في إشارة واضحة من باقر الصدر لضرورة وعي الواقع التاريخي <sup>(١)</sup> كما لاحظنا حديثاً هاماً حول وجود شخصيتين في المصنوع <sup>(٢)</sup>: إحداهما إلهية ثابتة تصدر عنها الأحكام وتعتبر عن وظيفة التبليغ الرسالي، وثانيتهما: قيادية مرحلية، تصدر عنها أحكام ولوائح حكومية إدارية تديرية، فهذا شيء طبيعي، لا يمكن بعد حوص غمار الحياة الافتتاح بسكوية تجربة أهل البيت <sup>(٣)</sup>، بل لديهم بالتأكيد مصوص صدرت للزمان والمكان، هذا ما طرحه السيد محمد باقر الصدر في كتابه الشهير، اقتصادنا <sup>(٤)</sup>.

لم تكن فكرة الصدر نتاجاً لعبقريته فحسب من وجهة نظرياً، بل نتاجاً لمنحن جديد دخله العقل الشيعي عموماً، وفق الصيرورة ومعايشة التحولات، تحولات القرن العشرين، الذي يساوي كل عقد منه قرناً من غيره، كما يقولون

من هنا، لاحظنا في الوسط الشيعي في الفترة الأخيرة حضوراً أكبر لمقولة تاريخية السنة على مستوى التنظير من جهة، والممارسة من جهة أخرى، وإن كان الطابع المتحفظ ما زال هو المبدأ الحاكم.

١- محمد باقر الصدر، اقتصادنا ٤٠٩ - ٤١٣.

٢- المصدر نفسه: ٤١٤ - ٤١٥، وانظر، فصل الله، النبوة ٤٣٦ - ٤٣٧، وحوار على وزن: ٤٨ - ٤٩.

وحسين رجب، مؤتمر أعمال للزمان والمكان ٨: ٢٠٣ - ٢٠٤.

## نماذج شيعية تطبيقية لتاريخية السنة

ونحاول هنا رصد نماذج عديدة دالة، لكي يخرج القارئ من خلالها بصورة عن الوضع الفكري الشيعي إزاء مقولة تاريخية السنة.

**النموذج الأول:** يذهب الشهيد محمد باقر الصدر إلى أن الأحكام الصادرة عن المصوم عليه السلام تنقسم إلى قسمين: أحكام إلهية ثابتة، وأحكام حكومية إدارية متحولة، والملزماً لنا من بين الاثنين هو الأول منهما

وفي خطوة لافتة يحاول الصدر أن يقدم معايير لتمييز الروايات ذات النوع الأول عن الثاني، فيعطي مثلاً وهو مجيء تعبير «قصي رسول الله»، منضمماً إلى أن ما نهى عنه تقطع بعدم حرمة، إن تعبير «قصي» وأمثاله إلى جانب الخصوصية الهامة المذكورة يراه الصدر دالاً على تدبيرية الحكم الوارد في الرواية، وعدم كونه ثابتاً إلهياً، أي أن النبي صلى الله عليه وآله لم يقله من حيث هو مبلّغ للرسالة، بل قاله من حيث إنه حاكم وقائد المجتمع <sup>(١)</sup>.

وهذه الخطوة التمييزية لعلها العنصر الأكثر حساسية وإثارة في موضوع تاريخية السنة لدى العقل الشيعي، بل والإسلامي عموماً، فهناك خوف من إتماد هذه المقولة في فهم النصوص الحديثة، ومن ثم تقديم افتراضات لكل نص تطيح به لتجعله تاريخياً، الأمر الذي لن يبقى من الدين عماً ولا أثراً يذكر.

إن وجود حالة من اللانظام في رصد عناصر إثبات تاريخية نص وعناصر إثبات إلهيته وثباته تلعب دوراً كبيراً في استمرار حالة التعمُّد إزاء هذه المقولة في الداحل الشيعي، حذراً من ممارسة أشكال من الإفراط عبر المنضبط تطيح بالدين ولا تبقى منه شيئاً.

لهذه كانت فكرة الصدر هذه في التعبير بين المنهي عنه المجمع على حليته وغيره، لا سيما مع مجيء كلمة «قصي»، على بساطتها وأوليتها، متميزة وضرورية جداً لترشيدها المفهوم عملياً.

**النموذج الثاني:** يعتقد الشهيد مرتضى مطهري أنه يمكن حلّ التمارض البادي أحياناً بين النصوص الحديثة عبر إعمال المنهج التاريخي، والمثال الذي يؤكد لنا مقولة مطهري الروايات الواردة في زيارة الإمام الحسين عليه السلام، إذ يرى المطهري أن بعضها يفيد الوجوب فيما يفيد بعضها الآخر الاستحباب، وهذا التمارض بين الوجوب وعدمه يحثه مطهري عبر دراسة ظروف صدور النصوص، فهي بعض العقب التاريخية كان التشيع

مهتداً في وجوده بالخطر، وكانت زيارة المراقدة تعبيراً عنيماً عن حضور هذا المذهب، وكان الخلفاء العباسيون يهدفون قلع المراقدة من جذورها، لهذا وجدنا النصوص تؤكد وجوب الزيارة، لا لأنها واجبة وجوباً إلهياً، بل لأن الطرف الزمكاني كان يستدعي - استثناء - وجوبها، وعندما زال هذا الطرف، وكذا قبل أن يأتي، وجدنا النصوص تفيد الاستعجاب، وبهذا الفهم التاريخي يرتفع التنافي المتوهم بين نصوص زيارة الحسين عليه السلام <sup>(١)</sup>.

**النموذج الثالث:** ويذهب بعضهم إلى عدم كون الرقّ تشريعاً إلهياً ثابتاً في التعامل مع أسرى الحرب، ويستشهد بذلك بقوله تعالى: ﴿لَإِنَّمَا مِنَّا بِغْدٌ وَإِنَّا فُلَّاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَرْزَأَهَا﴾ محمد: ٤، حيث لم تذكر الآية سوى المنّ أو الإطلاق بقضية، ولكي يفسر ظاهرة الاسترقاق في العروب، يراها ناشئة من طرف تاريخي، ذلك أن منطق الحرب في ذلك الزمان كان يقوم على الاسترقاق، ولما كان لإسلام مؤمناً بعبداً التعامل بالمثل أجاز للمسلمين الاسترقاق من هذا الباب، ولذا كان أمر الرقبة بيد الحاكم الشرعي لتحديد الحالة الخارجية الحاصلة.

إن فهم نصوص الاسترقاق الروائية فهماً يحولها إلى حكم ولائي تاريخي فهو مؤشر جليّ على ظهور النزعة التاريخية في فهم النصوص العديدة مؤحراً بدرجة أكبر مما كانت عليه سابقاً، لا سيما عندما نرى حجم موضوع مثل موضوع الرقبة.

**النموذج الرابع:** يذهب أستاذنا السيد محمود الهاشمي في بعض حواراته، أو يعيل على الأقل، إلى فرضية أن خمس أرباح المكاسب حكم ولائي غير ثابت، بمعنى أنه ضريبة يجعلها حاكم المسلمين، وقد صادف أن جعلت حمساً، وربما يجعلها الحاكم اليوم أقل من الخمس أو أكثر منه، تنمّا لما يراه من المصلحة.

إن هذه الفرضية حوّلت خمس أرباح المكاسب إلى حكم غير إلهي، أي أن المصومين عليهم السلام إنما فرضوه لمصالح تاريخية، وقد تعبير هذه المصالح التاريخية وقد تبقى، وربما رالت ثم عادت، وهذا تحوّل خطير جداً في مقولة فقهية شيعية من هذا النوع <sup>(٢)</sup>.

**النموذج الخامس:** ويحاول الشيخ أحمد أدري قمي عليه السلام وغيره أن يفهم روايات «المافلة» في باب الديات فهماً تاريخياً، إنه يرى أن نظام المافلة نظام ينسجم مع ظروف الحياة الزراعية والقبلية التي كانت سائدة آنذاك، حيث كان التلاحم الأسري أساساً في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومن ثم لا معنى لهذا الحكم في العصر الحاضر.

١- مطهرى، المجموعة الكاملة ٢١: ٢٩٦.

٢- محمود الهاشمي، مجلة فقه أهل البيت ٢: ٩٤، ٩٥، حوار حول الأموال الشرعية في الحكومة الإسلامية، وانظر: ضياء مرتضوي، أعمال مؤتمر الرمال والمكان ٦: ٥٩ - ٦٠.

## نظرية الصفّة في الفكر الإسلامي الشيعي

بعد حصول تحوّل جذري في نظام الحياة، إذ كيف يحصل على المارقة في ظلّ ظاهرة الأسفار الواسعة في العالم؟ وكيف يطالب الأقرباء بدفع الدية في القتل الخطأ مع عدم إمكان الوصول إليهم جميعاً عادة؟<sup>(١)</sup>

الأنموذج السادس: يذهب الإمام الخميني رحمته الله إلى تاريخية مصطلح النواصب الذي ترتبت عليه أحكام عديدة في الفقه الإمامي، ويرى الخميني أن النواصب في الروايات - بحسب المقدار المتيقن من الإجماع - ليس تعبيراً عن كل إنسان ينصب العداء لأهل البيت عليهم السلام، بل تعبيراً عن فرقة كان لها وجودها وكيانها وامتدادها داخل المجتمع الإسلامي آنذاك، فالأحكام التي ترتبت على النواصب لا ترتب على مطلق من نصب وعمادي، بل على من نصب وصدق عليه الانتماء إلى تلك الفرقة، وحيث كانت تلك الفرقة قد انقرضت اليوم في العالم الإسلامي، إذ هذا القول لا أثر له اليوم، نعم لو عاد وتجدد أمر تلك الفرقة لعادت الأحكام مترتبة عليها<sup>(٢)</sup>.

الأنموذج السابع: ويبقى مع الإمام الخميني حيث ذهب في أواخر حياته إلى أن التحريم الوارد في الروايات على الشطرنج ليس تحريماً لها بعنوانها، بل لأنها كانت آنذاك واحدة من آلات العمار، وحيث لم تعد اليوم كذلك فلا معنى للحكم بحرماتها، وبعبارة تربط بحثنا بالمسألة التاريخية يرى الإمام الخميني أن الحكم بتحريم الشطرنج حكم تاريخي يطلق من كونهما في ظرفها الزمكاني آية للقمار لا حكم ثابت عليها بعنوانها ليكون إلهياً<sup>(٣)</sup>.

وهذا المثال وإن كان متصلاً ببعض الشيء بالبحث التاريخي غير أنه يتميز عنه من جهات أخرى أيضاً، لكننا ذكرناه للاطلاع.

والشيء الذي يلفتنا في هذا المثال وبعض الأمثلة الأخرى، خروجها عن قاعدة موضوعية العناوين، وهي قاعدة نافذة في منهج الاستنباط عند الشيعة، وتعني هذه القاعدة أن أيّ عنوان أو مصطلح يرد ذكره في نصّ ديني كالكتاب والسنّة يؤخذ بنفسه، بمعنى جملة بما هو موضوعاً للحكم الشرعي أو متعلقاً أو ... لا سبباً لمفهوم آخر.

١- سمعته منه في كلمته التي ألقاها في مؤتمر برلمان وانكا في مدينة قم، عام ١٩٩٥م، وقد نبس الفكرة أيضاً آية الله العظمى، فراجع أعمال مؤتمر البرلمان والمكان ١١٤ - ٩١ - ٩٢.

٢- الخميني، كتاب الطهارة ٣: ١٥٧.

٣- الخميني، استفتاءات از محضر إمام جمعي ٢: ١٠. وقد أشر في الهامش إلى أنه لا يجزم بأنها خرجت اليوم من الثمانية، لكنه يأخذ قرصاً وانظر ناصر مكارم الشيرازي، مجموعة أعمال مؤتمر البرلمان والمكان ١١٤: ٣٦٤ وأبو رضى خراعي، المصدر نفسه ٢: ١١٤ وحسن رمضاني، المصدر نفسه ٢: ٢٩٧ - ٢٩٨ وعلي رضا الأنصاري، المصدر نفسه ١: ٢٩٨ - ٢٩٩.

فإذا قالت الرواية مثلاً: صم لرؤية الهلال، عسى ذلك ارتباط الصوم بالرؤية، فإذا أردت أن تقول: إن المراد بالرؤية هنا هو اليقين كنت مطالباً بالدليل، لأن المبدأ الأولي هو الاقتصار على طبيعة العنوان الذي جاء في النص وهو هنا الرؤية، لا جملة طريقاً لعنوان آخر مقصود، وهو هنا اليقين، وهذا معنى ما يقال في أصول الفقه الشيعي من أن العناوين المأخوذة في أدلة الأحكام تحمل على الموضوعية لا الطبقية ما لم يقيم دليل<sup>(١)</sup>.

وهذه القاعدة تمدّ - من وجهة نظرنا - أكبر القواعد المعينة لتكوين فهم تاريخي للنصوص، لأنها تحافظ على الصورة العرجية للنص، على خلاف ما كان يريد أمثال شبستري مما أسماه مركز المعنى، فالحميني هنا أطلع بموضوعية عنوان الشطرنج، واعتبره مذكوراً في النص لا بوصفه الخاص، أي الشطرنج، بل بوصفه سبيلاً للقمار.

النموذج الثامن: يذهب الشيخ يوسف صانمي وغيره إلى اعتبار حرمة الربا الواردة في القرآن والحديث حكماً تاريخياً، بمعنى أن الربا الذي كان سائداً عصر النص ليس إلا الربا الاستهلاكي، حيث يستدين فيه المقبر من المعنى مالا لكي يستهلكه في معاشه، لا لكي يستثمره في إساج مالي أو مشروع اقتصادي. ولهذا لم تكن الموائد البكية المعاصرة محرمة؛ لاختصاص تلك النصوص بنظرها التاريخي<sup>(٢)</sup>.

النموذج التاسع: يذكر السيد محمد حسين فضل الله أن اشتراط الرؤية في الهلال لم يكن سوى تعبير عن ضرورة تحصيل اليقين بدخول الشهر، وإنما ذكرت الرؤية لأنها كانت الوسيلة المتوفرة آنذاك لليقين بدخوله، وحيث تطوّرت العلوم العلكية والحسابية اليوم صار بالإمكان معرفة دخول الشهر دون حاجة إلى الرؤية، وعليه فلا معنى للأخذ بنصوص الرؤية لأنها جاءت في سياقات الزماني فتفنى الرؤية حجة، لكنها ليست الطريق الوحيد للعلم بدخول الشهر القمري<sup>(٣)</sup>.

النموذج العاشر: ومع العلامة فضل لله أيضاً حيث يذهب إلى أن الروايات التي دلّت على حرمة خلق اللحية إنما كانت - كما تشهد بذلك نصوص في أبواب أخرى - في ظل اعتبار خلق اللحية عند العرب آنذاك نوعاً من المثلة التي توجب سخرية الناس واستفراجهم، أو لتمييز المسلمين عن غيرهم... لهذا كان تحريمها، لا لأن خلق اللحية

١- راجع: التراقي، عوائد الأيام: ٢٠٥ - ٢٠٩، والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ٢: ٣٣٧.  
٢- يوسف صانمي، مجلة نصوص معاصرة ٢، مقال الربا الاستهلاكي، وانظر: د. موسى غني نجاد، مجلة فقه أهل البيت ٢٤: ٧٧ - ٩٤، ونظريته تختلف بعض الشيء عن نظرية صانمي؛ والبجنوردي، أعمال مؤتمر الرمّان والمكان ١٤: ٩٩.  
٣- محمد حسين فضل الله، الفتوة ٤: ٥٦٩، و٧: ٦٤٥ - ٦٤٦.

حرام في حد نفسه حتى لو زالت تلك الظروف العاقبة<sup>(١)</sup>.

النموذج العادي عشر: ويعتقد الشيخ ناصر مكارم الشيرازي وغيره أن روايات الإكثار من النسل، وما جاء خطأ على التناسل وتكثير سواد المسلمين، إنما كان في سياق ذلك الرمان، حيث كان المسلمون قلة، فكان لتناسل ضرورياً لهم باعتبار أن العدد كان يمثل قوة للأمة في الحرب وغيرها، أما اليوم فالأمور اختلفت فلم يعد العدد معيار القوة، ولم يعد المسلمون بحاجة إلى عدد أكبر مما هم عليه الآن، لهذا لا تجري تلك الروايات اليوم، لأن لها طرفها التاريخي<sup>(٢)</sup>.

النموذج الثاني عشر: أما العلامة محمد مهدي شمس الدين فيرى الروايات التي تنهى عن استقبال الركبان والقوافل التجارية خارج المدينة، قبل أن تصل إليها، إنما تريد أن تمنع عن حالة حاصّة كانت موجودة تاريخياً وهي: أن يمس التجار كلن ببلغه قرب مجيء قوافل التجارة فكان يستعمل الوصول إليها خارج البلد كي يشتري البصائع منها بسعر أقل، وذلك عندما لا تكون القافلة على معرفة بأسعار السوق داخل المدينة، فليس الحرام في هذه الروايات مطلق استقبال الركبان، بل ذلك الذي كان معارفاً بين العرب، وهو حالة العهل بالسوق، إذ يلزم منه استمرار القافلة وربما احتكار البصائع

النموذج الثالث عشر: وفي سياق شمس الدين، يرى المعصوم له أن روايات الحث على تناول الملح قبل الطعام، ليست سوى حكم خاص بالوضع في المناطق الحارة آنذاك، حيث كان الجسم بحاجة إلى أملاح بسبب الحر الشديد، وإلا فهذا الحكم لا يشمل اليوم شمال الكرة الأرضية، بل قد يسبب لهم ضرراً، فملاحظة طبيعة السائلين ومناطقهم وظروفهم تلعب دوراً في فهم الحديث الشريف ودائرته<sup>(٣)</sup>.

النموذج الرابع عشر: ويميل العلامة محمد حسين فضل الله إلى العرصة التي ترى أن أحكام قيادة المسلمين وشرطية الذكورة في ولي الأمر تتناسب مع طبيعة الدولة ما قبل الحديثة، ذلك أنها دولة الفرد الواحد، أما اليوم حيث دولة المؤسسات فالحكم بمنع المرأة عن تولي منصب ولاية الأمر لا يكون له معنى<sup>(٤)</sup>.

١- فضل الله، الندوة ١: ٦١٥ - ٦١٦؛ وهذا ما سمعته منه شخصياً أيضاً. وراجع عباس علي أختري، مجموعة أعمال مؤتمر الرمان والمكان ٤، ١٥ - ١٦؛ ومحمد جواد فاضل لكراني، المصدر نفسه ٣، ٨٥ - ٨٦، لكن حديثه في استصحاب خلق الشارب دون لشمول للحمية.

٢- ناصر مكارم الشيرازي، مجلة شه أهل البيت ١١ - ١٢: ٨٥ - ٩٠، مقال: المسائل المستعدة في الطب، القسم الثالث؛ وراجع: علي رضا الأنصاري، مجموعة أعمال مؤتمر الرمان والمكان ١: ٢٩٩ - ٣٠٠؛ ونأيمة شلوهوب ياسين، المصدر نفسه ٢: ٤٣٦ - ٤٣٧.

٣- محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في أمقه الإسلامي: ٩١.

٤- فضل الله، منها المراد، ١١٩ - ١٢١، وهكذا مسألة تقليدها، انظر: الندوة ٦: ٦٣٣.

الأنموذج الخامس عشر: ما يثيره بعض الفقهاء والباحثين المعاصرين اليوم في مسألة الزكاة التي أشرنا إليها مطلع هذا البحث، حيث يذهبون إلى أن تعيين الزكاة بالتسعة شأن ولائي قام به النبي ﷺ لكونها مصدر أرواق الناس، أما اليوم وحيث تغيرت حركة الاقتصاد، صار من اللازم الخروج عن هذا الإطار التاريخي إلى القول بالزكاة في أمهات الأموال المتحركة، كالنفط وغيره<sup>(١)</sup>.

الأنموذج السادس عشر: ما ذهب إليه أكثر من فقهاء في باب السبق والرمية كالطهري وغيره، فإن الروايات الواردة فيها تحصرهما في العف والعاهر والنصل وما شابه ذلك، ويرى جمع من متأخري الفقهاء أن هذا العصر ليس إلهياً بل تعبير عن وسائل الحرب آنذاك، لهذا نعمّ الحكم إلى كل أدوات الحرب اليوم من الأسلحة المتطورة والذخائر وغير ذلك<sup>(٢)</sup>.

الأنموذج السابع عشر: يذهب أحد فصلاء الحوزة العلمية المعاصرين إلى القول بأن التظليل المنهي عنه في الحج ليس حكماً تهديداً كما فهمه الفقهاء، بل لا بد من فهمه وفق ظرعه التاريخي، ذلك أن التظلل في ذلك الوقت كان يعني نوحاً من الترف والدعة لا يكون إلا للأغنياء والأشراف والمرفهين، وعلمنا من منه الإسلام، لا مطلق التظلل حتى الذي لا يكون فيه مثل هذه الحال، كما هو الأمر اليوم<sup>(٣)</sup>.

الأنموذج الثامن عشر: يذهب فريق من الفقهاء إلى اعتبار الروايات التي تحصر حرمة الاحتكار بستة أشياء منها التمر والربيع، تعبيراً عن الشيء المحتاج إليه في المجتمع، إذ إن هذه الأشياء كانت هي الحاجة الماسة في حياة المسلمين آنذاك، أما وقد تغير الحال فإن حرمة الاحتكار لا تختص بها، بل تعمّ مطلق الأطعمة، كما ذهب إليه فريق منهم

١- حسين علي منتظري، باب مفتوح اجتهاد، ضمن كتاب اندر باب اجتهاد: ٤٠ - ٤٣؛ وأحمد آدري القمي، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ١٤٠١ - ٢٠١١، ومحمد مهدي الآصفى، المصدر نفسه ٥: ٢١ - ٢٢؛ وحسن رمصاني، المصدر نفسه ٢: ٢٠١ - ٢٠٣؛ وأبورافى حراعي، المصدر نفسه ١٢٥ - ١٣٠؛ وزهرة صفاتي، المصدر نفسه ٥: ١٦٥ - ١٧٢، وضياء مرتضوي، المصدر نفسه ٦: ٦٢ - ٦٢.

٢- الطهري، المجموعة الكاملة ٢١، ١٦٢ - ١٦٣، الإسلام ومتطلبات العصر، وانظر في الجزء نفسه: ٤٨٧ معاضرته حول القانون الإسلامي وأشكال التنمية والتحول في العالم المعاصر؛ وحسين علي منتظري، اندر باب اجتهاد: ١٤٠؛ ومحمد الصائقي الطهراني، فقه كويا، ٢٢ - ٢٥؛ وراجع الرسائل العملية مثل الإمام الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ١١٩؛ والشهيد الصدر، التعلّيق على منهاج الصالحين للحكيم ٢: ١٥٤، الهامش ٢؛ والسبستاني، منهاج الصالحين ٢، ١٥٩ و...؛ وانظر محمد عبّاسي خراساني، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٤، ٣٢٧ - ٣٢٨؛ والسيد علي شامي، المصدر نفسه، ٣٠٦؛ وكاظم قاضي راد، المصدر نفسه ٥: ٢٧٨ - ٢٨٣.

٣- أحمد عابدين، مجلة فقه (الفارسية)، العدد ١٢: ١٨ - ١٩ مقال حول التظليل.

## نظرية الصنعة في الفكر الإسلامي الشعبي

السيد علي السبستاني، أو مطلق ما يحتاجه الناس ولو من غير الأطمعة كما ذهب إليه فريق آخر منهم العلامة شمس الدين<sup>(١)</sup>.

النموذج التاسع عشر: يذهب بمصهم إلى أن أحاديث تحريم صنع التماثيل إنما جاءت في ظرف تاريخي، وهو الظرف الذي كان المسلمون فيه تجاوروا عبادة الأصنام حديثاً، فلكني يحميهم الإسلام من العودة إلى هذا الفعل حاول قطع الطريق عليهم بتحريم صناعة التماثيل، أما اليوم، حيث غدت عبادة الأصنام بين المسلمين جزءاً من التاريخ فلا معنى لتحريم صنع التماثيل بالنسبة إليهم<sup>(٢)</sup>.

النموذج العشرون: يذهب الإمام الخوئي - يتبعه في ذلك فريق من العلماء - إلى أن كلمة الرجل الواردة في خبر «إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا...»<sup>(٣)</sup> خير دالة على شرعية الرحولة في القضاء والإفتاء، ومبرره في ذلك أنها جاءت اتباعاً لما هو العائب آنذاك من كون الفصاة رجالاً، لا لخصوصية في الرحولة حتى ينفي جواز تقليد المرأة أو تصديقها القضاء بهذه الرواية، وإن كان هناك أدلة أخرى على ذلك<sup>(٤)</sup>.

النموذج الحادي والعشرون: يحتل بمصهم أن بعض الروايات الدالة على حرمة التشجيم ربما جاءت لا في سياق تحريم التشجيم بوصفه العاص، بل في سياق وقوع التشجيم آنذاك ضمن بعض العقائد الباطنية التي كانت تعتقد بوجود دور للأهلاك والنعوم في تدبير شؤون هذا العالم، وهي نظرة مشوبة بالشرك، لذا حرم الله التشجيم في هذا السياق بالخصوص لا مطلقه<sup>(٥)</sup>.

١- حسين علي منتظري، اندر باب اجتهاد ١٠ ومحمد مهدي شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٠٦، وراجع: ١٠٥ - ١٣٧ وعلي بصيصي السبستاني، منهاج الصالحين ٢: ١٩ ولعله الظاهر من الصدوق في المقنع ٢٧٢ وسائر، تراجم ١٨٣ وانظر، أبو رضى خزاعي، مجموعة أعمال مؤتمر الرمان والمكان ٢: ١٢٢ - ١٢٥؛ ومحمد كاظم رحمان سنائش، المصدر نفسه ٤: ٢٠٨ - ٢١٤ وحسن رمضاني، المصدر نفسه ٢: ٢٩٥ - ٢٩٧ وعلي رضا الأنصاري، المصدر نفسه ١: ٣٠٠ - ٣٠٦، وضياء مرتضوي، المصدر نفسه ٦: ٥٤ - ٥٥ وأسد الله لطفي، المصدر نفسه ٢: ٢٢٤ - ٢٢٥ وحسين رجب، المصدر نفسه ٨: ٢٢٨.

٢- راجع السيد صادق حقيقت، أعمال مؤتمر الرمان والمكان ٢: ٥٩؛ وأسد الله لطفي، المصدر نفسه ٣: ٢٢٨ - ٢٢٠ هذا، ويذهب الإمام الخميني إلى أن بعض مصوم موضوع التماثيل منصرف إلى هذا الأمر وخاص بصناعة الأصنام وحفظ آثار الجاهلية، فراجع له، المكاسب المحرمة ١، ٢٥٧، ٢٦٠.

٣- وسائل الشيعة ٢٧: ١٣ - ١٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١، ح ٥.

٤- الخوئي، الاجتهاد والتقليد من التتبع ٢٢٥؛ وانظر، رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٢؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١.

٥- راجع: صادق حقيقت، مجموعة أعمال مؤتمر الرمان والمكان ٢: ٥٩.



**النموذج الثاني والعشرون:** ويعمل جمع من العلماء إلى القول بأن الروايات الدالة للباس السواد ربما يكون لها سياق تاريخي، ذلك أن السواد شعار العباسيين ولباسهم، كما هو لباس الفراعنة، فلكي يمتار الشيعة عنهم ولا يسيروا بسيرتهم نهت النصوص عن هذا اللباس، أما اليوم وحيث انقضى الفراعنة والعباسيون ومن خلّفهم فلا معنى للحديث عن كراهة لبس السواد<sup>(١)</sup>.

**النموذج الثالث والعشرون:** يذكر الشهيد مرتضى مطهري أن نصوص التحنك إنما جاءت لطرف تاريخي، وهو أن المشركين أدركوا كيف يربطون الحنك ويشبتونه إلى الأعلى، وكانوا يسمّون ذلك بالاعتباط، فجاءت نصوص التحنك في غير الصلاة لتميز المؤمنين عن المشركين، وهذا معناه - عند مطهري - أن التحنك اليوم لا يحمل ذاك الحكم، بل لمّحه مما صار يصدق عليه لباس الشهرة فيمدو حراماً<sup>(٢)</sup>.

**النموذج الرابع والعشرون:** ويرى مطهري أيضاً أن النصوص الدالة على الحصاب وطلب تعبير الشيب<sup>(٣)</sup> إنما كان لها ظرفها الخاص، كما تكشف عنه نصوص أخرى، وهو عدم إحساس المقاتلين المسلمين بأنهم مجرد مجموعة من الشيبة الصعاف، مما قد يترك تأثيراً سلبياً على نفسياتهم في ساحة القتال، ومعنى ذلك أن هذا الحكم ليس له عمومية كما تصوّر الكثيرون، بل خاص بتلك الحالة فحسب كما يفهم من ظرف صدوره<sup>(٤)</sup>.

**النموذج الخامس والعشرون:** يذهب الشيخ محمد حسن أحمدي اليردي في تعليقه على مناسك الحج للأنصاري أن الرواية التي منعت عن الطواف خارج مقام إبراهيم إنما جاءت في عصر الإمام الباقر عليه السلام في احتمال قوي، وقد كان الطائفون بالكعبة أدراك عدداً قليلاً من المسلمين، أما حيث كثّر المسلمون وغصّ المسجد الحرام بالطائفتين جاءت الرواية المجيزة للطواف خارج المقام في عصر الصادق عليه السلام، وبهذا يرتفع التعارض بين الروايتين<sup>(٥)</sup>.

**النموذج السادس والعشرون:** ثمة من يتحدث اليوم عن أن المقادير الستة في الدينة

١- راجع: أبو رامي خراسي، المصدر نفسه ٢: ١١٤ - ١١٥ وحسين رجب، المصدر نفسه ٨: ٢٢٧.

٢- المطهري، المجموعة الكاملة، ج ٢٠، مبدأ الاجتهاد في الإسلام ١٧٢، و٢١: ١٦٣ - ١٦٤.

٣- وسائل الشيعة ٢: ٨٤.

٤- المطهري، المجموعة الكاملة ٢١: ١٦٢ - ١٦٣، ١٦٧، ١٦٨، وراجع السيد علي رضا جعفري في أعمال مؤتمر

الزمان والمكان ٥: ٩٧، و١: ٤٧ - ٤٨، ومحمد علي رسائي، المصدر نفسه ٢: ١٧٦ - ١٧٧، وضياء

مرتضوي، المصدر نفسه ٦: ١٦٦، ومحمد جواد فاضل لمكراني، المصدر نفسه ٢: ١٨٥، ومحمد رحمان،

المصدر نفسه ٧: ٢٧٤.

٥- أحمدي يزدي، التعليقة على مناسك الحج للأنصاري ٣١٤.

لا معنى للتعبير فيها، إذ هو من باب التعبير بين الأقل والأكثر، وهو غير منطقي، والتفسير الممكن لهذه الروايات أن هذه المقادير كانت متساوية القيمة عصر صدور النصوص لهذا كان لها معنى، أما اليوم فلا معنى للتعبير بينها<sup>(١)</sup>.

**النموذج السابع والعشرون:** هناك أحاديث تشترط أن تكون المضاربة في النقدين، أي الدينار الذهبي والدرهم المصبي، ومعنى هذا الشرط انعدام المضاربة في عصرها، وهناك رأي يقول: إن هذا الشرط جاء تعبيراً عن بقدية رأس المال لا شرطية، كونه خصوص الدرهم والدينار، وقد تبين هذا الرأي جمع، باعتبار أن النقد الرائج آنذاك إنما كان الدرهم والدينار<sup>(٢)</sup>.

**النموذج الثامن والعشرون:** في الروايات كلام حول اعتبار سكوت المرأة في الزواج رضا منها به، إلا أن هناك من يناقش اليوم في هذا الكلام ويراه خاصاً بالوضع التاريخي للمرأة، أما اليوم حيث تطوّر حالها وصار لها استقلال ووعي ومعرفة أكبر فإن مجرد سكوتها لا يعني رضاها، ما دامت قد عدت مقدامة صاحبة رأي<sup>(٣)</sup>.

**النموذج التاسع والعشرون:** ثمة روايات كثيرة تتحدث عن مدح أو دم بلدان أو أقوام أو مناطق أو شعوب أو... والشئ المتعارف اليوم أخذ هذا الدم أو المدح أمراً ثانياً، إلا أن هناك وجهة نظر تقول اليوم إن هذه النصوص خاصة بتلك الظروف، فدم أهل الكوفة آنذاك لا يعني دمهم اليوم إلى غير ذلك من الأمثلة<sup>(٤)</sup>.

**النموذج الثلاثون:** ويذهب المقيّم المعاصر الشيخ محمد إبراهيم الجنائي إلى أن المواقيت التي حدّدها النبي ﷺ للحجاج بحرملين فيها، إنما كانت لأجل أنها تقع في مسير المسافرين آنذاك، ولما لم يكن لطريق جدة إلى مكة سفر آنذاك لم يضع النبي ﷺ لذلك المسير ميقاتاً، ومعنى ذلك أنه يمكن لنا اليوم وضع ميقات في تلك الجهة، إذ لو كان المسلمون آنذاك يتخذون هذا السبيل ممرّاً لهم في الأسفار لوضع لهم النبي ﷺ ميقاتاً فيه<sup>(٥)</sup>.

**النموذج الواحد والثلاثون:** يذهب بعض المقهاء إلى أن ما جاء في عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر حول تحديد الأسعار<sup>(٦)</sup> حكم ولائي مرحلي، وإلا فإن الحكم

١- صادق حقيقت، مجموعة أعمال مؤتمر الرمان والمكلا ١٧ : ٦١

٢- راجع بعض الرسائل العملية مثل الخوئي، مهج الصالحين ١٢ : ١٢٥ وانظر علي شفيهي، مجموعة أعمال مؤتمر الرمان والمكلا ١٦ : ٣٠٤، وأحمد محسن جرجاني، المصدر نفسه ٢ : ٢٧٨ - ٢٨٠.

٣- علي شفيهي، مجموعة أعمال مؤتمر الرمان والمكلا ١ : ٤١ - ٢٠٥.

٤- المصدر نفسه ٢٠٥.

٥- محمد إبراهيم جنائي، مجموعة أعمال مؤتمر الرمان والمكلا ١٤ : ١٤٢.

٦- نهج البلاغة ٢ : ١٠٠.

الإلهي الثابت إنما هو جواز أن يبيع الإنسان سمته بأي ثمن أراد<sup>(١)</sup>.

الأنموذج الثاني والثلاثون: يذهب بعضهم إلى أن القصر والإفطار في السفر آنذاك كان لأن هذه المسافة المحددة في الفقه موجبة لثوب والنصب ووعث السفر، أما اليوم حيث لا يوجب قطع هذه المسافة مثل ذلك عادةً فهجب الصيام والإتعام إلا إذا حصل ثوب كالأسفار الطويلة جداً<sup>(٢)</sup>.

الأنموذج الثالث والثلاثون: جاء في الشريعة حوار شمّ العطور للمعمر حال السعي بين الصفا والمروة، دون غيره، ويرى بعضهم أن هذا الحكم خاص بتلك الأزمنة التي كان سوق العطارين فيها بين الجبلين، أما اليوم حيث زال هذا الأمر وارتفع العرج، لم يعد هناك معنى للترخصة والجوار<sup>(٣)</sup>.

الأنموذج الرابع والثلاثون: إن الحكم بتعدد الزوجات كان حيث كان الرجال أقلّ من النساء، ومعنى ذلك أنه حيث يتساوى في مجتمع ما العنسان أو يزيد الرجال على النساء، لا يعود لهذا الحكم من أثر<sup>(٤)</sup>.

### نظرية السيد حسين البروجردي في التاريخية المعرفية للسنّة

ينقل تلامذة السيد حسين البروجردي (١٢٨٠هـ)، المرجع الشيعي المعروف في أواسط القرن العشرين، ذهابه إلى ضرورة فهم الفقه السنّي لوعي النصوص الحديثية الشيعية، وينطلق البروجردي في ذلك من أن أهل البيت عليهم السلام كانوا يقومون بمهمة تصحيح انحرافات الأمة، فإذا وجدوا الفقه السنّي يسير باتجاه صحيح، لم يتدخلوا، فإذا انحرف في موضع أو حكم أبدوا الحكم الواقعي في المسألة، ولهذا يُنقل عنه قوله: «فقه الشيعة على هامش فقه أهل السنّة»، إذ الأسئلة التي كان يوجهها الرواة، كانت في الكثير منها منطلقة من الإفتاء السنّي، ولهذا دعا البروجردي إلى دراسة الفقه السنّي، بعد أن انخرس هذا الدرس تقريباً في الوسط الشيعي منذ بدايات الحركة الأخيارية، فلم يعد يظهر مثل «الخلاف» للعلوي و«التذكيرة» لعلامة الحلّي و...

ومعنى ذلك عدم إمكان فهم الروايات إلا ضمن السياق التاريخي المحيط بصورتها، لمعرفة ما هي الأجواء في الوسط السنّي، فربّ حكم يبدو عاماً لكنه بعد

١- محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ٧٢٨.

٢- محمد الصادقي الطهراني، فقه كويا ٢٢ وهو ما يتناقل شعاعاً من السيد موسى الصدر.

٣- المصدر نفسه: ٢٢ - ٢٣.

٤- المصدر نفسه: ٢٤ - ٢٥.

الاطلاع على الظرف المحيط سنياً يتحد مذهباً خصوصياً<sup>(١)</sup>.

إن نظرية البروجردى لا تتجه نحو البعد الثانى من تاريخية السنة ألا وهو تاريخية السنة الواقعية، بل ناحية البعد الأول أي تاريخية فهم السنة، بمعنى ضرورة الدرس التاريخي المحيط بظروف صدور النص لفهم النص ذاته.

وأهمية مقولة البروجردى تكمن في مصاحتها الواسعة، إذ يتوقع أن تترك تأثيراً ملحوظاً على مجمل تفسير نصوص السنة، لأنها لا تقتصر على دائرة معينة من النصوص، حتى لو كان سياق كلام البروجردى نفسه - فيما نقل عنه - خاصاً بالفقه، فإن غير الفقه قد لا يأبى عن أن تستوعبه هذه المقولة.

لكن مع الأسف، مارلنا - رغم مرور قرنة نصف قرن على حركة البروجردى هذه - متأخرين للغاية عن درس الفقه المسمى، والسنة أكثر تأخراً من الشيعة على هذا الصعيد ومثل هذه الفكرة - لكن على الصعيد النظري - ما يذكره الشهيد محمد باقر الصدر، إذ يدرس في مباحث الظهور من علم أصول الفقه مسألة الظهور، ويميز بين نوعين من الظهور: أحدهما الظهور الذاتى الذي يحصل للعرد عندما يطالع نصاً، وثانيهما الظهور الموضوعي، أي ذلك المعلوم المستفاد من النص على مستوى الوعي الاجتماعي والعمومي العام لا الشخصي.

ولكن الصدر يصطدم بمعضلة التطابق وعدم التطابق بين الظهور الموضوعي لعصرنا نحن قراء النصوص، والظهور الموضوعي لعصر النص نفسه، مؤكداً على معيارية الظهور الثانى.

ولكي يحل الصدر المشكل هذا، استخدم سبيل الأصوليين قبله دون أن يقدم خطوة ميدانية جادة، إذ تحدث عن مثل أصالة الثبات في اللغة وأصالة التطابق وما شابه ذلك<sup>(٢)</sup>، وهي معاهيم تمثل معايير أصولية ربما تعهد في التشجير والتقدير، لكنها لا تلاحق - مبدئياً - عناصر المسمى وراء تحديد الظهور الموضوعي لعصر النص، من غير نافذة ما أفهمه أنا اليوم من النص، وبعبارة أخرى، مقولة الصدر هي مقولة جميع العلماء في أن مركز الأمور هو النص نفسه يتلوه طهورة الموضوعي العام في عصره، ثم الظهور الموضوعي العام عصر القراءة، ثم الظهور الشخصي لهذا القارئ أو ذاك، هذا أنطولوجياً، أما إبيستمياً فإن الصدر، وأكثر الأصوليين المسلمين، ينطلقون بطريق معاكس تماماً فيبدؤون

١- راجع الشيخ محمد واعظ رادم الحراساني، الموسوعة الرجالية ١: ٢٢ - ٣٤، المقدمة، والشهد على شيعي، مجموعة أعمال مؤتمر الرمان والمكان ٤: ٢٨٨ - ٢٨٩.

٢- الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٧٦ - ٢٨٠، وبحوث في علم الأصول ١: ٢٩١ - ٢٩٥.

من الشخصي ثم الموضوعي الحاضر، ثم الموضوعي عصر النص للوصول للنص نفسه. دون أن يؤخذ في الحساب كثيراً سبيل آخر، وهو الظهور الشخصي بوصفه استنتاجاً أولياً، ثم الفهم التاريخي المحيط بالنص، ثم تفكيك تحولات اللفظ، دون الاعتماد سرماً - من الناحية الميدانية - على أصالة عدم النقل أو ما يسميه الصدر أصالة الثبات في اللفظ، ثم محاولة تكوين ظهور بهائي، ربما نستفيد بعده من المسير الذي وضموه.

إن الصورة التي قدمناها ليست جديداً من الناحية النظرية ربما لكنها غير معمول بها ميدانياً بصورة واسعة أو كما يترص. وبهذا نجد أن الظهور الموسوعي لعصر النص تناوله الصدر تناولاً نظرياً، فيما تقدم خطوة أخرى نحو الأمام البروجدي في إشاراته للمعالجة الميدانية للوصول إلى هذا الظهور.

### تاريخية السنة ونظرية اختصاص الخطاب بالمشافهين

أثيرت هذه النظرية - فيما يبدو - في العصر الذي تلى الوحيد النبهائي (١٢٠٥هـ). وفي حضم الحديث عن الانسداد، وقد أخذت جذلاً هاماً وحيراً أساسياً من الدراسات الأصولية، فقد بحثها الأصوليون الشيعة في مناجات الأئمة من علم أصول العقه، وفي بحوث العام والخاص بالتعدد، رغم أنها تقبل أن تكون أوسع دائرة من بحث العام والخاص.

ولتلاقى هذه النظرية مع نظرية أخرى كما يهم من كلمات علماء الأصول، سيما المحقق الخراساني صاحب الكفاية، وهي نظرية اختصاص حجية الظهور بالمقصودين بالإيهام، تلك النظرية التي تواتر رفضها جيل بعد جيل عند علماء الأصول.

وليس بصدد الإسهاب هنا، بل نحن مصطرون لشرح هذه النظرية باختصار، معيّلين القارئ إلى مصادرها في الدراسات الأصولية.

تعني نظرية اختصاص الخطابات بالمشافهين أن العمل الواردة في الكتاب والسنة مشتملة على صيغة من صيغ التغاطب مثل: يا أيها...، هل تحتص - بما تحويه من أحكام - بالذين شوهوا بخطابها إما من الله مباشرة أو من النبي ﷺ، أم تستوعب غيرهم؟

ونعني بكلمة 'غيرهم'، كلاً من أولئك الذين وحدوا عصر صدور الخطاب لكنهم كانوا ضالين عنه لم يحصروا ما نسقاه: مجلس التغاطب، وأولئك الذين لم يوجدوا بعد، معنّ نسميهم في الدرس الأصولي بالمدومين حال التغاطب.

وقد ذكر الخراساني أن هذا البحث يمكن درسه ضمن أطر ثلاثة، وإن اختلف منه في ذلك مثل السيد الخوئي، وهذه الأطر هي:

الإطار الأول: وهو إطار عقلي بحث، يفيد التساؤل التالي: هل يمكن أن يتعلّق التكليف بالمدوم أم لا؟

الإطار الثاني: لو فرضنا صحة تعلّق التكليف بالمدوم، كما يذهب إليه الأصوليين ضمن نظريات تحليلية خاصة، فهل يصح خطاب المدوم عقلاً؟ أي هل يتحمّل مفهوم الخطاب عدمية أحد طرفي الخطاب أو بعض أحد الطرفين؟

الإطار الثالث: وهو إطار لموي دلالي، على خلاف الأطر السابقة، هل أدوات الخطاب في اللغة موضوعية للخطاب الحقيقي المحتصّ بالحاصرين أم للخطاب الإنشائي الأوسع من دائرة الحقيقي بحيث يبدو من الممكن شمولها لغير الحاصر من العائب والمدوم؟

ولمة سجلات كثيرة هنا، لا ثميناً فعلاً، لكن الموضوع الذي يمتننا ارتباط هذه المقولة - على بعض الافتراضات - بتاريخية السنة، فصحيح أن البحث هنا غير خاص بالسنة بل يستوعب النص القرآني، إلا أنه أساسي بالنسبة للسنة أيضاً.

ولكي نطل على ارتباط الموضوع ببعض - نزهة - بإيجاز سريع - كلمات الأصوليين في العائدة العمالية المترتبة على هذا البحث، فقد ذكرنا هناك أن العائدة تكمن في أن الظهورات والمخاطبات - بناء على نظرية الاختصاص - لا تكون حصة على العائدين والمدومين، على الخلاف من نظرية التعميم، إذ سيكون الخطاب بناء عليها شاملاً للمدوم والعائب كشموله للحاضر أيضاً.

ومن الواضح أن نظرية كهذه سوف نحصر بمصر السنة النبوية برماها، وتفقدنا قدرة التعميم لميرز، ولهذا بذلت جهود حثيثة لتجاوز هذا الممض، ولم نر في الساحة الشيعية تأييداً يُذكر لهذه النظرية، بل وجدنا:

أولاً: بحثاً بعض الشيء في نظرية الاشتراك التي تقضي باشتراك الأحكام بين الرجل والمرأة والحاضر والعائب والمدوم، وتفترض نظرية الاشتراك هذه، التي تستمد أدلتها من بعض الروايات إضافة إلى الإجماع وبحوء، أن الأحكام حتى لو جرت على قوم خاصين من المسلمين تجري على غيرهم ممن يشترك معهم في القيود مع استبعاد القيد الرماني أو قيد العصور، ما لم يقدّم دليل خاص على التقييد المذكور.

لقد كانت نظرية الاشتراك حلاً للممض على تقدير الأحد بنظرية الاختصاص هنا، إذ تكون النتيجة أن العائدين أو المدومين غير مخاطبين بالخطابات الصادرة عن النص، لكنهم يشتركون في الحكم مع المخاطبين، هالنتيجة واحدة، لكن سبيل الوصول إليها مختلف.

ثانياً: ربطاً لهذا الموضوع بنظرية اختصاص الظهور بالمقصود بالإفهام وقد تمرّسنا لها سابقاً، وقلنا بأن علماء الأصول تجاوزوا هذه النظرية، لا أقلّ عبر جعل العطاءات الإلهية موجهة إلى الأجيال كافة، فقد تقصد من وراء كلامك إفهام شخص غير حاضر، وقد لا تقصد إفهام آخر حاضر مجلس الكلام<sup>(١)</sup> ورغم أن علماء أصول الفقه تجاوزوا - بنجاح - نظرية الاختصاص هنا، كما تجاوزوا نظرية المقصود بالإفهام، إلا أن نظرية الاختصاص هنا تبقى تشي بشيء من التاريخية التي تحيط بنص السنة على الأقل.

ونكتفي بهذا المقدار من الحديث عن تاريخية السنة، أملين أن تخصص دراسات مركزة ومستأنفة في هذا الموضوع المشكل والمائق من بعض جوانبه على الأقل.



- ١- راجع حول هذا البحث - خطاب المشافه - برمته التوسمي الوافية. ١١٩ - ١٢٤؛ والبيهقي، الموائد العائرية: ١٥١ - ١٥٥؛ والأنصاري، مطارج الأنظار ٢: ١٨٣ - ١٢٠٢؛ والحراساني، كفاية الأصول. ٢٦٦ - ٢٧١؛ والمشككي، حواشي الكفاية ٢، ٤١١ - ٤٢٢؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ١٤٢ - ١٤٤؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٢: ٣٦٦ - ٣٧١؛ والميرزا علي الإبراهيمي، الأصول في علم الأصول ١: ١٧٦ - ١٧٨، وقد صنون البحث في مطلقه بالعطاءات بقرائية؛ ولعوثي، دراسات في علم الأصول ٢: ٢٨٧ - ٢٩١؛ ومهاضررات في أصول الفقه ٥: ٢٧٢ - ٢٨٣؛ ومصطفى العميري، تحريرات في الأصول ٥: ٢٠٦ - ٢٤٥؛ والنائيني، فوائد الأصول ٢: ٥١٨ - ٥٥١؛ و٢: ١٣٧ - ١٣٩؛ وأجود التقريرات ٢: ٣٦٥ - ٣٦٨؛ والقمي، القواني المحكمة ١: ٢٢٧ - ٢٢٩. وقد نسب الاختصاص إلى الأصحاب، ومثل إليه كما يبدو؛ والمراقبي، مقالات الأصول ١: ٤٥٩ - ٤٦٢؛ وحكيم، حقائق الأصول ١: ٥١٩ - ٥٢٧؛ والهاشمي، درر الفوائد ١: ٢٢٤ - ٢٢٦؛ والروحاني، منتقى الأصول ٣: ٢٧١ - ٢٧٥؛ ومحمد صادق الروحاني، ردة الأصول ٢: ٢١٥ - ٢٥١.

## المحور الثالث

### الفكر الشيعي ونزعة التساهل في نصوص السنة غير الإلزامية

ثمة ظاهرة في تعامل المنهج الشيعي مع نصوص السنة والروايات، وهي ظاهرة تساهل في التدقيق في أمر الروايات التي لا تحتوي على نصوص إلزامية، فإذا جاءت رواية تتحدث عن مستحب لم يبلغ حد الوجوب والإلزام فإن فريقاً من الإمامية لا يبذل جهداً في البحث عن سندها وتحديد فرص صدورها وعدمها، أي أن تلك الشروط التي درسها علماء الإمامية في مباحث أخبار الأحاد يتنازلون عنها عندما يكون مضمون الخبر أمراً مستحباً<sup>(١)</sup>، وعلى أحد الأقوال أمراً مكروهاً أيضاً، وحيث كانت المستحبات والمكروهات سنناً لا إلزامات، أطلق على هذا المنهج اسم «قاعدة التسامح في أدلة السنن»، وحيث جاء في الروايات التي اعتمدت مسنداً للمساعدة عبارة «من بلغه»، سميت القاعدة بقاعدة «من بلغ» أو «من بلغه» وسميت رواياتها بأحاديث «من بلغ».

وثمة نصوص عديدة في الوسط الشيعي تؤكد أن علماء الإمامية ذهبوا في أكثريةهم إلى هذا الرأي، أي التسامح؛ فقد ذكر الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في كتاب «الدكري» عند بحثه أحكام الميث ما نصه: «أحاديث العصائل يتسامح فيها عند أهل العلم»<sup>(٢)</sup> كما نص السبزواري (١٠٩٠هـ) في «دخيرة المعاد» على أن «أدلة السنن مما يتسامح فيه بينهم»<sup>(٣)</sup>، وقد أكد الخوانساري (١٠٩٩هـ) في «مشارق الشموس» على أنه «اشتهر بين العلماء كفاية الخبر الضعيف في الاستحباب»<sup>(٤)</sup>، أما المجلسي صاحب البحار فيقول: إن الروايات هنا سببت أن «تري أصعابنا يستدلون بالأخبار الضعيفة والمجهولة عن السنن والآداب وأثبات الكراهة والاستحباب»<sup>(٥)</sup>، ولأمر نصه بذكره البهائي أيضاً<sup>(٦)</sup>، معطفاً

١- ولهذا نجدهم يبحثون عن ما يسمع بتضييق دائرة شرائط الأحاد بالروايات مثل شرط العدالة أو الوثاقة؛ وانظر تعريف القاعدة في: حسن الصدر، نهاية الدراية ٢٨٥ وصنفور علي، المعجم الأصولي، ٤٠١-٤٠٢.

٢- الشهيد الأول، ذكرى الشيعة ٢: ٣٤.

٣- السبزواري، دخيرة المعاد: ٤.

٤- جمال الخوانساري، مشارق الشموس: ٣٤.

٥- المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٦.

٦- البهائي، الأربعون حديثاً ٣٨٩.



شروع العمل بالضعاف في السنن ولو اشتدّ صعبها ولم ينحبر<sup>(١)</sup>، وينص صاحب الرياض على أشهرية القاعدة<sup>(٢)</sup>، وكلّها بصوص تعود للقربين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين، مما يحكي عن نفوذ القاعدة قبل هذا التاريخ، بل نجد المحقق الحلبي في القرن الثامن ينص بالقول - لدى بحثه عن مستحبات الصلاة - «واعلم أن ما تلوناه من الأحاديث مع كونها آحاداً لا يخلو من ضعف، لكن عمل أكثر الأصحاب بها مبالغة في تحصيل الصلاة من نقص الثواب، ولا بأس بالعمل بها متابعة لمتوى كثير من علمائنا»<sup>(٣)</sup>.

وهذا النص يشي بعدم تبلور القاعدة لأنه لا يحكي عن أدلة أو قاعدة، إلا أنه يدلّ على نفوذ هذا النمط من التفكير، كما سنؤيّد.

بل حتى البحراني (١١٨٦هـ) صاحب العدائق - وهو من المعارضين الرثيبين للقاعدة مع صاحب المدارك - يؤكد اشتهاً هذه القاعدة في الوسط الشيعي<sup>(٤)</sup>، كما نجد الكتوري يؤكد اشتهاً القاعدة عندما ينصّ في كتاب «كشف العجب والأستار» على رسالة الشيخ سليمان بن عبد الله بن علي بن حسن البحراني (١١٢١هـ) تحمل اسم «سبب تساهل الأصحاب في أدلة السنن»، داكراً أن بدانتها تظهر إلى أن السبب هو وجود روايات «من بلم»، وعنوان الرسالة يؤكد نسبة الموقف للأصحاب، مما يدل على شهرة القاعدة<sup>(٥)</sup>، ويؤكد لنا الموقف ذاته الشهيد الثاني حين يقول: «جوز الأكثر العمل بالضعيف في نحو القصص والمواعظ ومصائل الأعمال، لا في صفات الله والحلال والحرام، وهو حسن حيث لا يبلغ حدّ الوضع والاحتلاق، لما شتهر بين العلماء من التساهل بأدلة السنن، وليس في المواعظ والقصص غير محض العبر، ولأخبار من بلغ المروية من العاصّة والعامة»<sup>(٦)</sup>.

وتتواصل نسبة القاعدة للمشهور، عيذكر ذلك البروجردي في القرن الرابع عشر<sup>(٧)</sup>، وقبله العراقي<sup>(٨)</sup>، وقبلهما محمدتقي الرازي الإصفهاني، لكنّه ينسبه للمتأخرين، ثم يعزّر

١- البهائي، الوجيزة: ٧.

٢- الطباطبائي، رياض المسائل ٤: ١٥٥.

٣- الحلبي، المشير ٢: ١١٦.

٤- البحراني، العدائق الناصرة ٧: ٣٩٢ و١٠: ٥٢٥.

٥- انظر، الكتوري، كشف العجب والأستار: ٢٦٧، رقم ١١١٩ ولعلها نفس الرسالة التي يتعلّث عنها المحدث البحراني في الدرر النجفية ٣: ١٧١.

٦- الشهيد الثاني، الرعاية: ٧٦.

٧- البروجردي، حاشية الكفاية ٢: ٢٤٩، ونظر، الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ١١٢٨ والنجوردي، منتهى الأصول ٢: ٣٨٦ والروحاني، منتهى الأصول ٧: ١٢٠.

٨- العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٧٧.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

نسبة ذلك لقدماء الشيعة وأنها طريقتهم بمراجعة كتب الأدعية والزيارات والصلوات المندوبات حيث كانوا يكتفون - كما تشهد مصنفاتهم - بذكر الروايات فحسب، مع أن أغلب روايات هذه الموضوعات - عند الإصفهاني - ضعيف السند<sup>(١)</sup>، إلى غيرها من نصوص تلك الشهرة<sup>(٢)</sup>.

وقد اعتبر بعضهم أنه مشهور حتى بين علماء أهل السنة<sup>(٣)</sup>، وأنهم يعمرون عنه بالعمل بالعبر الضعيف في فضائل الأعمال<sup>(٤)</sup>، كما تطور درس هذه القاعدة وأحدث بُعْداً تقميدياً في القرون الأخيرة، ويمكن القول بالتعدد بعد صاحب المعالم في بدايات القرن الحادي عشر الهجري، إذ قلما نجد قبل هذا العهد دراسات مركزة حول القاعدة وأدلتها وامتداداتها، تلك الامتدادات التي حظيت بأهمية، كما تحظى بالنسبة لما بأهمية أيضاً. وقد رأيت أن من أهرز الذين بسطوا البحث في القاعدة كل من: محمد تقي الرازي، والعراقي، والإصفهاني، والصدر، ومحمد الروحاني، ومحمد صادق الروحاني.

وقد تعرّض المتأخرون من علماء أصول الفقه للبحث في هذه القاعدة - استطراداً - لدى حديثهم عن إمكانية الاحتياط في العبادات، فهل يمكن في العبادة التي يشترط فيها قصد القربة أن يأتي بها الإنسان احتياطاً أم لا؟ وتجدر هنا الإشارة إلى أن موضوع هذه القاعدة باعتبار أن أحد أوجه تفسيرها - كما سيأتي - هو البحث على الاحتياط والإرشاد إليه، كما أن نصوصها تشير إلى ذلك إشارة<sup>(٥)</sup>.

وكان من المفترض - منهجياً - درج هذا البحث في مباحث السنة وأخبار الأحاد، لا تركه هناك، ثم الاستطراد فيه عند بحث الأصول العملية، وربما لذلك وجدنا السيد باقر الصدر، كما وجدنا قبله محمد تقي الرازي، وأخاه محمد حسين الإصفهاني، والميرزا القمي يدرجون هذا البحث بعد الحديث عن أخبار الأحاد، كما عند الصدر في أحد كتبه فقط، وهو دروس في علم الأصول، أو حجية لظهور العامة والعاصة كما عند الرازي الإصفهاني، وقد صرح بعض المتأخرين بأن قاعدة التسامح أجنبية عن مباحث البراءة

١- الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٤٦٤.

٢- محمد حسين الإصفهاني، المصول لمروية ٥: ٣، ومحسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ٢٦٨ والسبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٦.

٣- الأنصاري، مشارق الشموس ٢٤ والأنصاري، الرسائل المفهومة، رسالة في قاعدة التسامح ١٣٧؛ والأشعاري، بحر الفوائد ٢: ٦٥.

٤- السبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٦.

٥- بعض العلماء أفرز بالتصنيف رسالة خاصة لقاعدة التسامح مثل الشيخ الأنصاري والميرزا القمي وغيرهما، ونسب الطهراني للشيخ محمد بن محمد صادق أنه صنف رسالة في القاعدة، فاضطر الزهية (١: ١٤٦ - ١٤٧).

وأبرز من عارض القاعدة المحدث البحراني، فقد عقد بحثاً لها في باب الأغسال من كتاب «الحدائق الناضرة»<sup>(٢)</sup> ووصفها بالضعيفة<sup>(٣)</sup>، ويفسر البحراني نزوع العلماء لهذه القاعدة لمصلحة المدرسة الأخبارية، إذ يعتبر أن تنبيههم التقسيم الرباعي للعديد ضيق الأمر عليهم، فاضطروا - لتخفيف الضغط - إلى إحداث ثغرة متسامحة، فجاءت قاعدة التسامح في أدلة السنن<sup>(٤)</sup>، وقد كرر العاملي صاحب المدارك قد رفض القاعدة قبله، ورأى أن الاستحباب حكم شرعي يتوقف على دليل<sup>(٥)</sup>، وإن ناقشه المجلسي في بحار الأنوار بأن نصوص القاعدة هي الدليل عينه<sup>(٦)</sup>، وقد كان البحراني اعتبر أن الاستناد إلى التساهل في أدلة السنن - لإثبات شيء سنة - هو تساهل خارج عن السنن على حد تعبيره<sup>(٧)</sup>، وقد نسبت معاملة القاعدة، للمفضل الجرائري أيضاً<sup>(٨)</sup>، كما نسبها - على احتمال عنده - الإصفهاني صاحب المصول وغيره للشيخ الصدوق وأستاده ابن الوليد<sup>(٩)</sup>، ومن أبرز المتأخرين الذين رفضوها السيد أبو لقاسم العوثي<sup>(١٠)</sup>.

ونحن نتوقع تلقائياً - حتى بدون رصد تاريخي - أن يكون علماء الشيعة القدماء أحدين بمبدأ هذه القاعدة على الأقل بمعنى التساهل في دراسة النصوص غير الإلزامية، لا أقل في دائرة الفقه، وذلك انطلاقاً من سببين منطقيين:

السبب الأول: إن المسألة غير الإلزامية تترك شأن سهل، إذ من الطبيعي أن يوليها الفقيه أو الباحث الشيعي أهمية من لدرجة الثانية، ما دامت غير أساسية من جهة، وكثيرة من جهة أخرى، لهذا يركز جهده على الإلزامات الدينية بشكل مصاعف، وهذا ما تقتضيه طبيعة الأشياء، نعم، ربما تقع المستحبات محل اهتمام بالغ في حالات.

١- محمد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥١٨.

٢- البحراني، الحدائق الناضرة ٤: ١٩٨ - ٢٠٣.

٣- المصدر نفسه: ١٩٨، ٢٠٣.

٤- المصدر نفسه: ١٩٨، ٢٠٢؛ والدرر المجمع ٢: ١٧٦ - ١٧٧، ١٧٨.

٥- العاملي، مدارك الأحكام ١: ١٣.

٦- المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٦ - ٢٥٧.

٧- البحراني، الحدائق الناضرة ٢: ٥٨.

٨- الإصفهاني، هداية المسترشدين ٢: ٤٦٤.

٩- الإصفهاني، المصول القروية: ٣-٥؛ والآشتياني، بحر الموائد ٢: ٦٥ - ٦٦؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٩٢.

١٠- العوثي، مصباح الأصول ٢: ٢٢٠؛ والتفقيح، كتاب الطهارة ١: ١٥٢٦؛ ٨: ٩، ٢٩٥، ٣٢٢، ٣٢٣.

٢٢٩، ٣٥٢، ٥: ١١٧، ٩: ٢٩٤ و...

## نظرية المسنة في الفكر الإسلامي الشيعي

إحداها: أن تكون من المختلف فيه، وأنه واجب أو مستحب، فيهتم العلماء بدراستها، ويتحول درسها باستمرار إلى موضوع معني به عبر الزمن، حتى لو كانت النتيجة قد استقرت لاحقاً على الأحد بامتناع هذا الشيء.

ثانيها: أن تكون من القضايا ذات الخلاف المذهبي، بحيث يغدو البحث فيها معلماً من معالم خلاف المذاهب الإسلامية، ومن المتوقع جداً في هذه الحالة أن ينطوّر درسها ويتركز البحث فيها، انطلاقاً من صيرورتها مركزاً مذهبياً تعبّر فيه المذاهب عن ذاتها أخذاً أو رداً.

ثالثها: أن يكون من نوع المستعبات ذات التأثير الكبير في الحياة العامة، مثل الاستهلال لرؤية القمر بداية بعض الشهور، فإن الأهمية المصاحفة العامة لهذا الأمر المندوب قد تجعله مثار بحث واهتمام في الوسط العلمي.

وفي غير هذه الحالات، نرى أن ضعف أهمية إثبات أن فعلاً ما مستحب أو غير مستحب يمكنه أن ينتج تلقائياً درجة أضعف من التحفظ والتشدد العلمي، سيما تلك المستعبات التي لا يحتاج حُسنها إلى دراسة وبحث لبهولة الأولى، مثل إكرام الصميف، أو الدعاء، أو بعض الصلوات المستحبة، <sup>١٩</sup> ~~أولئك~~

السبب الثاني: وجود نصوص كان لها حضور في المصادر الحديثية الشيعية منذ قديم الأيام، وهي نصوص عديدة، بل إن بعضها ما زال حتى اليوم - رغم النقد السدي - تاماً من حيث السند، مثل صحيح هشام بن سالم، وتوفر هذه النصوص - مهما اختلفت في دلالتها التحليلية - يدفع ناحية شيء من التسامح في مجال المندوبات، وقد جاءت هذه النصوص في الكتب الأربعة عند الشيعة، أي أنها حصرت بعد القرن الرابع الهجري في يوميات كل فقيه أو مجتهد شيعي.

على أية حال، أعتقد شخصياً أنه لا يجب الاستهانة بحضور قاعدة من هذا النوع في العقل الشيعي، ومدى تأثيراتها على محمل نظرية المسنة في هذا العقل، سيما بعد أن ملاحظ كيف أحدث اتساعاً لها وهناك، بل نجد أن من أنكر هذه القاعدة تورط هو أيضاً في تأثيراتها، فإن تتجاهل الممارسة النقدية للنصوص الحديثية غير الإلزامية، وخصوصاً على بعض الأقوال، معناه أن تتدفق عليك آلاف الأحاديث لتعدو معتبرة تملك حضوراً وفعالية في إنتاج الأفكار والمفاهيم، وستنكّم عن هذا الموضوع لاحقاً إن شاء الله تعالى.

## ماهي النصوص المشرعة لمدرسة التسامح في الحديث؟

ولكي يتضح المستند الحديثي بضمه لتأسيس هذه القاعدة المتساهلة في أمر

الأحاديث، أنقل ثلاثة أخبار من أصل تسعة وصعها الحرّ العاملي ضمن هذا الباب<sup>(١)</sup>، وقد وصف المحقق العراقي وغيره أخبار القاعدة بالكثيرة<sup>(٢)</sup>، ووصفها آخرون بالمستفيضة<sup>(٣)</sup>، بل نقلوا أنها مروية من طرق أهل السنّة أيضاً<sup>(٤)</sup>، ولعلّه لهذا كلّ نقى بعضهم البعد عن تواترها، أو تُنسب ذلك له، وقيل: إن كثرتها وعتصادها وعمل المشهور بها... يساعد على الفراغ عن أساسها<sup>(٥)</sup>؛ وفي بحار الأنوار أن مصموم هذه الروايات من المشهورات - سيما خبر هشام - بين الخاصة والعامة بأسانيد عدّة<sup>(٦)</sup>، بل استعرض البهائي مواقف أهل السنّة في الموضوع أيضاً مما يشير إلى حضوره عندهم<sup>(٧)</sup>، لكه في كتاب آخر اعتبر روايات القاعدة مما تقرّد به الشيعة<sup>(٨)</sup> والروايات التي تنقلها هي:

- ١ - صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله كان أحرّ ذلك له، وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله»<sup>(٩)</sup>.
- ٢ - خبر صفوان - وهو صحيح السند على بعض النظريات في علم الرجال - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أحرّ ذلك، وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله»<sup>(١٠)</sup>.
- ٣ - خبر محمد بن مروان، قال: «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل لِلنَّاسِ دُونَ الثَّوَابِ أَوْتِيَهُ، وإن لم يكن الحديث كما بلغه»<sup>(١١)</sup>.

- 
- ١ - يقول البحراني إن الروايات هنا إثنا عشر خبراً، فراجع: الدرر النجفية ٣: ١٧١.
  - ٢ - العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٧٦، والفائضي، فوائد الأصول ٢: ٨، والمجوردي، القواعد الفقهية ٢: ٣٢٨.
  - ٣ - محمد تقى الإسمعيلاني، هداية المسترشدين ٢: ٤٦١، والأنصاري، رسائل فقهية ١١٤٢، والصولي، دراسات في علم الأصول ٣: ٢٠١.
  - ٤ - محمد تقى الإسمعيلاني، هداية المسترشدين ٢: ٤٦٦، والأنصاري، رسائل فقهية ١٤٢.
  - ٥ - محمد تقى الإسمعيلاني، هداية المسترشدين ٢: ٤٦٦، ٤٦٨، والفائضي، فوائد الأصول ٢: ١٠٩، والبهائي، الأربعون حديثاً ٢٨٩، والأنصاري، رسائل فقهية ٤٢؛ وراجع: المجوردي، القواعد الفقهية ٢: ٣٢٢، والشاهرودي، نتائج الأفكار ٤: ١٩٦، وحسن المصدر، نهاية الدراية ٢٨٦.
  - ٦ - المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٦.
  - ٧ - البهائي، الأربعون حديثاً: ٢٨٩ - ٢٩٢.
  - ٨ - البهائي، التوجيه: ٧ - ٨.
  - ٩ - وسائل الشيعة ١: ٨١، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمات العبادات، باب ١٨، ح ٣.
  - ١٠ - المصدر نفسه: ٨٠، ح ١.
  - ١١ - المصدر نفسه، ٨٢، ح ١٧، وانظر خصوص القاعدة أيضاً في الأصول الأصلية لعبد الله شبر ١٦٤ - ١٦٥؛ وبحار الأنوار ٢: ٢٥٦ - ٢٥٧.

إلى غير ذلك من الروايات، لكن الأهم من بين الجميع كان - وما زال - خبر هشام الأول.

ومن الطبيعي أنه كانت لديهم أدلة أخرى للبرهنة على هذه القاعدة، إلا أنها طلت دوماً في الدرجة التالية للنصوص، فقد استدلوها بالإجماع المنقول وبالمشهرة العظيمة، واستدلوا بالعقل أيضاً، كما ناقشوا هذه الأدلة<sup>(١)</sup>.

### الاتجاهات الشيعية في تحليل المستند النصي لئزعة التسامح

تلقى العلماء الشيعة هذه النصوص باهتمام في العقبة المتأخرة، وأصلوا فيها التفكير والتجزئة، فخرجوا بتصورات عدة محتملة لتفسيرها وصفت بالكثرة<sup>(٢)</sup>، نوجز أبرزها:

الاحتمال الأول: أن تكون هذه الروايات هادئة لتأسيس استحباب حقيقي متفرع على بلوغ الثواب، فعندما يبلغك ثواب على عمل، كأن تأتيك رواية تقول لك: إذا قلت: سبحان الله ألف مرة كان لك كذا وكذا في الجنة، ويصلك خبره، فإن رواية هشام بن سالم تؤسس لك استحباباً حقيقياً لقول: سبحان الله، لكن هذا الاستحباب لا يأتي إلا عقب وصول خبر الثواب إليك، فقبل وصوله لا يكون قول: سبحان الله، مستحباً مثلاً، إلا أنه بعد وصول الرواية التي تحكي عن استحباب قول: سبحان الله، وهذا التفسير من أكثر التفسيرات انحصاراً لصالح التسامح بعد التفسير الثالث الآتي، وهو تفسير بعض الذين يؤمنون بالقاعدة المذكورة، ولهذا مهم لا يبحثون في الأسانيد ولا في تقويم المتن، بل يعتون في رسائلهم العملية وفتاويهم بما يطابق الروايات، وكان تلك النصوص قد صحت سداً ومتناً معاً، فيتعاملون معها تعاملهم مع الصحيح تماماً.

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه الروايات، مثل خبر هشام، مجرد وعد من الله سبحانه لمصلحة يراها في وعده للناس بإثابتهم، مثل أن يحثهم على الاحتياط أو الرغبة الدائمة في تحصيل الثواب، أو حسن فعل الخير الدائم أو غير ذلك، إداً، فلا يوجد استحباب حقيقي، بل مجرد وعد إلهي وكرم رباني بإعطاء الثواب لمن يقدم على العمل وفق رواية بلغته، لمصلحة يمرها الرب سبحانه وتعالى.

الاحتمال الثالث: أن لا تكون هذه الروايات كذلك، بل تريد أن تقول: كل رواية

١- انظر: الطبائباتي، مباحث الأصول، ٢٤٨ - ٢٤٦ والمجمي، جواهر الكلام ١ - ٢٦؛ والأنصاري، رسائل فقهية، ١٢٨ وقد استدل الإصفهاني بحسن الاحتياط أيضاً، فراجع له، المصنوع المروية، ٣٠٥، والأشتياقي، بحر الموائد ٢: ٦٦، والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ٩١، ٩٣.

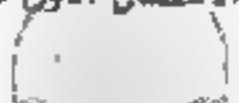
٢- المرافقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٧٧.

وصنتك هي حجة، مثل آية النبأ عند بعضهم حين تقول لك: كل حبر ثقة حجة، فهي بذلك تعطي الحجية لكل روايات الاستصحاب، سواء كان رجالها ثقاتاً أو غير ثقات.

وهذا هو أشدّ التفاسير انحيازاً لصالح القاعدة، والفرق بينه وبين التفسير الأول أن الأول يثبت استصحاباً متفرعاً على وصول الرواية، بينما الثاني يثبت استصحاباً سابقاً عليها، أي أن الثاني يقول لي: إن الحبر الذي اشتمل على الثواب حجة، بمعنى هو طريق إلى الواقع، أما الأول فيقول هو ليس بطريق للواقع، بل وجوده يؤسس لواقع جديد، وقد وقع خلاف بينهم في وجود فرق عملي مبدائي بينهما، ويسمى الاستصحاب المبني على الأول بالاستصحاب المولوي النفسي، والمبني على الثاني بالاستصحاب الطريقي.

الاحتمال الرابع: أن لا يكون في هذه الروايات سوى أنها تريد أن ترشدنا إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، أي تريد أن تقول: إن الاحتياط حسن، وعلى الإنسان أن يعمل كل ما يمكنه أن يحصل له الثواب والمعصرة والأجر.

والذين يقولون بالاحتمال الثاني والرابع يرفضون قاعدة التسماع، أما الذي يقول بالاحتمال الثالث فهو يأخذ بها، أما الاحتمال الأول فهو أخذ محض بها أيضاً على مستوى نظام الحجية.



وقد وقع جدل طويل في أي من هذه الاحتمالات هو الأصح؟ وشحن كل فريق لصالحه شواهد ومؤيدات، لكن الفارق بين من يأخذ بالقاعدة، ومن يرفضها لا يعمينا على هذا المستوى، إنما يريد رصد تأثيرات القاعدة - أحياناً بها ورداً - على المستوى العملي، فالذين يأخذون بالقاعدة يمتنون بالاستصحاب، أما من لا يأخذ بها فلا نجد عنده موقفاً حاسماً لرفض الاستصحاب، أي أنه بدل أن يقول لك: هذا غير مستحب، يردف كلامه بالقول: لا بأس بالإتيان به برجاء المطلوبة، أي أن روال الاستصحاب ظلّ بصاحبه إشارة نحو دعوة للقيام بالفعل الذي دلت عليه الرواية الصعبة برجاء وعلى أمل أن يكون مطلوباً، في نزعة واضحة نحو الاحتياط والرغبة في تحصيل الثواب، حتى أننا نجد أمثال السيد الخوئي ممن يرفضون القاعدة بشدة لا يتميز المستحب عن غيره عنده في رسالته العملية، إلا لمن كان حبيراً باللغة الفقهية ودقة تعبيرات الفقهاء، وكأنه غير معني بالكشف عن بطلان استصحاب مستحب بقدر ما هو معني بالكشف عن استصحابه لو كان استصحابه ثابتاً، ولهذا يقول في المستحب مثلاً: يستحب فعل كذا، أما في غير المستحب مما جاءت فيه رواية ضعيفة، فلا يقول لك: هذا غير مستحب، بل يقول: ذكروا أنه يستحب كذا وكذا...<sup>(١)</sup>، وبإمكانك - عبر رصد كلمات الفقهاء - أن تتأكد أنهم لا يحملون همّ إبطال

١- راجع له - على سبيل المثال - : منهاج الصالحين ١: ٤٩، ٧٧، ٧٨، ٨٠ - ٨٢، ٨٦، ١١٨، ٢٢٣ - ٢٢٤.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الفقهى

مستحب لم يثبت في الشرع استحبابه كما يحملون هم إثباته إذا كان ثابتاً، وهذا ما قصدناه سابقاً من أن روح قاعدة التسامح صلت شاحصة عملياً حتى عند أولئك الذين رفضوها<sup>(١)</sup>.

ومن بين ركام الجدل في ترجيح الاحتمالات المطروحة في تفسير النصوص، يذهب بعضهم<sup>(٢)</sup> - ويحتمل آخرون احتمالاً يجرئ إلى نسب النصوص كلياً من الناحية العملية، لكنه لا يأخذ بهذا الاحتمال - إلى أن الروايات إنما تريد أن تعد بالثواب عندما تأتيك رواية حجة مفروغ عن حجيتها، غاية ما في الأمر أنها لا تطابق الواقع والحقيقة الخارجية. وهذا ما يبعد القاعدة عن إطار التنظير لعجبة الخبر الضعيف أو حتى للوعد بالثواب عليه أو حصول استحباب ثانوي أو العكس على الاحتياط...<sup>(٣)</sup>.

- ١- راجع احتمالات تفسير الروايات مع النقاش فيها لمصادر التوبة: البحراني، الدرر النجفية ٢: ١٧١ - ١٧٨؛ ومحمد تقي الرازي، هداية المسترشدين ٢: ١٦٤ - ١٧٩؛ والطباطبائي، مصابيح الأصول، ٢٤٨ - ٢٤٩؛ والآشعري، بحر الفوائد ٢: ٦٦ - ٦٧، ٦٨ - ٦٩؛ ولشهراري، أسوار الأصول ٢: ٩٢ - ٩٧، والأمل، مجمع الأفكار ٢: ٣٧٢ - ٣٧٦؛ والأصمعي، رسائل مفهومة، رسالة في قاعدة التسامح ١٢٧ - ١٥٤؛ والإسبروي، الأصول في علم الأصول ٢: ٣١٢ - ٣١٣؛ والعراصمي، كفاية الأصول ١: ٤٠ - ٤١، ٤٢ - ٤٣؛ والمشكلي، حواشي الكفاية ٤: ١٢٢ - ١٢٤؛ والمرقس، نهاية الأفكار ٣: ٢٧٦ - ٢٨٠؛ ومقالات الأصول ٢: ٢٠٥ - ٢٠٩، ٢١١ - ٢١٢؛ والأصول (٣): ١٨٤ - ١٩١؛ والإصمعي، نهاية الدراية ٢: ٥٣٠ - ٥٤٢؛ والنائشي، فوائد الأصول ٣: ٤٠٨ - ٤١٦؛ والحكيم، خاتم الأصول ٢: ٢٦٦ - ٢٧٠؛ والبروجردى، العاشية على كفاية الأصول ١٧: ٢٤٩ - ٢٥١؛ والبصير، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٥٨ - ٢٦٢؛ والحلقة الثانية ٢: ٢٠٤ - ٢٠٦؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٢١ - ١٢٩؛ ومباحث الأصول ٣: ٤٩٨ - ٥٢٥؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٤: ١٩٧ - ٢٠٠؛ وبحوث مصباح الأصول ٢: ٣١٨ - ٣٢٠؛ ودراسات في علم الأصول ٢: ٣٠١ - ٣٠٨؛ والهداية في الأصول ٢: ٣٢٨ - ٣٣٢؛ ومستند العروة ٥، ق ٢: ٤١ - ٤٢؛ والصميني، مستند الأصول ٢: ٢٦ - ٣١؛ وتهذيب الأصول ٢: ١٥٣ - ١٥٩؛ وأنوار الهداية ٢: ١٢٢ - ١٢٥؛ وتنقيح الأصول ٢: ٢٢٤ - ٢٢٦؛ والكوه كمرى، المحبة ٢: ٢٢٥ - ٢٢٦؛ وأبو الحسن الإصمعي، وسيلة الوصول: ٦١٤ - ٦١٦؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٨٦؛ والروحاني، منتهى الأصول ٤: ٥١٩ - ٥٢٨؛ والبيجنوردى، القواعد المفهومة ٣: ٣٢٩ - ٣٣١؛ ومنتهى الأصول ٢: ٢٨٦ - ٢٨٩؛ ومحقق داماد، المحاسرات ٢: ٢٨١ - ٢٨٥؛ والمصممي، الرسائل الأربع، رسالة في التسامح في أدلة السنن، ١٧ - ١٤٠؛ ومحمد صادق الروحاني، رتبة الأصول ٢: ٢٧٧ - ٢٨٠؛ وعبد الأعلى السبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٨٨ - ١٨٩؛ وانظر أيضاً: السبزواري، دجيرة المصدر، ٤؛ وجمال الدين الحواسبي، مشارق الشمس: ٢٤.

وطبقاً لبعض هذه المصادر ذكرت احتماليين وبعضها ثلاثة وبعضها أكثر حتى بلغ بها الصدر الحمصة.

- ٢- انظر: حسين البروجردى، العاشية على كفاية الأصول ٢: ٢٢١؛ وهاشم معروف العسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ١٧٢ - ١٧٣.

- ٣- الصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٢٢ - ٥٢٣؛ والشيرازي، أسوار الأصول ٢: ٩٧.



## ظاهرة الانفلات في نزعة التسامح

والمهم الذي يمتيقنا أكثر هنا في رصدنا لتأثيرات منهج التسامح هذا على نظرية السنّة في العقل الشيعي هو امتدادات قاعدة التسامح. حيث سنرى كيف تركت هذه القاعدة أثراً كبيراً في تعامل العلماء في أمد د هائنة من الروايات، حتى أن المتأخرين الدين رفضوا القاعدة، ومن أبرزهم العوثي، كانوا يمرّون في دراساتهم الفقهية على المستحبات وأمثالها مرور الكرام، لا يقفون لدرس أعليها والاهتمام به. بل إن العلامة شمس الدين ينقل عن أستاذه العوثي قوله: لا يجب على الفقيه تبين المستحبات والمكروهات والمباحات... (١).

من هنا، سننظر كيف توسّعت هذه القاعدة من مدلولها البسيط الذي يبدو للوهلة الأولى من الروايات إلى مدلول أكبر بكثير. ولا يريد هنا تأييد عملية التوسعة التي قام بها علماء الإمامية ولا رفضها، بل نحاول رصدها. فحبر هشام بن سالم كان يقول: إن أي رواية تأتيك تدلّك على ثواب حكمها كذا، وكذا، لكن لننظر الآن إلى مراحل التوسعة، وسوف أذكرها على شكل نقاط (٢):

التوسعة الأولى: إذا فرضنا أن الرواية الضعيفة لم يأت فيها ذكر ثواب على عمل، بل ورد فيها ذكر أصل العمل وأمر مستحب أو مرغوب، فإن روايات الثواب قليلة نسبةً إلى مجموع روايات المستحبات، كما يلاحظ بمقارنة مجموع روايات المستحبات مع كتب ثواب الأعمال للصدوق وغيره، فهل يكون حديث هشام بن سالم شاملاً هنا؟ هل يدعم ضعف الخبر ويقوّيه أم لا؟

ما تستدعيه حركة الوقوف عند النص أنه لا يمترض الشمول؛ لأن الحديث خاص بصورة الثواب، إلا أن جمعاً من العلماء اعتقدوا أن الإخبار عن الثواب قد يكون على نحو الصراحة وقد يكون على نحو الدلالة الالتزامية، فإن من يقول لك: هذا العمل عليه ثواب كذا وكذا بصارك بك بذكر الثواب، أما إذا قال لك: هذا العمل مندوب، فإنه بصارك بك باستحبابه، لكنه يخبرك بالدلالة الالتزامية عن وجود ثواب على عمله، لأن كل مستحب يُثاب الإنسان على القيام به. وبهذا يتحقق ما تقوله الرواية (٣)

١- محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد: ١٥٢.

٢- ينسب التناهي إلى عدم أهمية هذه التوسعات التي يسمونها "تبيهاات قاعدة التسامح"، في كتابه فوائد الأصول ٢: ٤١٦؛ ويمارضه في ذلك المحقق الإسمهائي في نهاية الدراية ٢: ٥٤٢؛ ونحن من منطلق دراستنا هذه نجد الحق - كامل الحق - في هذه النقطة مع الإسمهائي.

٣- راجع في هذا ومواقف المؤيدين والمعارضين: "البهائي، الأريمون حديثاً: ٢٨٨؛ والنراقي، عوائد الأهم ٧٩٢؛ ومحمد تقي الرازي، هداية المشرّدين ٢: ٤٦٩؛ ومحمد حسين الإسمهائي، الأصول المروية:

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

وعبر هذه الطريقة اتسعت دائرة الأخبار المتساهل فيها من تلك التي تذكر الثواب إلى تلك التي تفيد استحباب الفعل دون ذكر ثواب.

التوسعة الثانية: الذي يبدو من أخبار «من بلغ» أنها تتكلم عن ثواب على فعل، وهذا لا يصدق - في غير الواجبات - إلا على المستعبات، فما هو العمل مع الروايات الدالة على كراهة شيء بحيث تدعو إلى الترك لا إلى العمل؟

انقسم العلماء هنا أيضاً، لكن هريقاً وسَّع الدائرة إلى المكروهات: محتجاً بحجج عديدة من أبرزها تنقيح الفاظ، يدعوى أن روح الاثنين واحدة<sup>(١)</sup>، وادعى بعضهم شهرة ذلك أيضاً<sup>(٢)</sup>.

من هنا، اتسعت الدائرة اتساعاً ثانياً لتشمل: ١ - الثواب على عمل. ٢ - الثواب على ترك عمل. ٣ - بيان مستحب. ٤ - بيان مكروه.

التوسعة الثالثة: ثمة روايات تحكي عن وجوب أشياء لكنها ضعيفة السند، فهل يمكن الأخذ بها لإثبات استحباب هذا العمل؟ وأيضاً ثمة روايات تحكي عن حرمة شيء لكنها ضعيفة السند فهل يمكن الأخذ بها لإثبات كراهة ذلك؟

حصلت توسعة لدى بعضهم في هذا الموضوع فقالوا: نعم، يقبل التوسعة، وبمضهم قبل التوسعة في الواجب دون الحرام، وبمضهم رفض التوسعة مطلقاً<sup>(٣)</sup>، وبسبب بعضهم

٣٠٦: والشاهرودي، نتائج الأفكار ٤: ٢٠٧، والطباطبائي، مصابيح الأصول: ٢٥٠، ومحمد صادق الروحاني، ردة الأصول ٣: ٢٨١، والحوثي، دراسات في علم الأصول ٣: ٣٠٨، والأشتياي، بحر الفوائد ٢: ٧٠، والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠٠.

١- راجع حول ذلك مواقف المؤيدين والمعارضين: البهائي، الأربعمائة حديثاً: ٢٨٨، ومحمد حسين الإسمهاني، الفصول القروية، ٣٠٦: والمهرزاقمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٦٨، والهمداني، مصباح الفقه ٢: ١٤٨، ٢٢٥: والنجفي، جواهر الكلام ٣٧: ٢٥٦ والطباطبائي، مصابيح الأصول: ١٢٥ والأشتياي، بحر الفوائد ٢: ٧٠، والشيرازي، تهذيب الأصول ٢: ١٩٠، والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠١، والأمل، مجمع الأفكار ٢: ٣٧٨ والكوه كمر، المحجة ٢: ٢٤١، والحوثي، الهداية في الأصول ٢: ٢٣٥، والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٢٩١ - ٢٩٢، ومحمد صادق الروحاني، ردة الأصول ٣: ٢٨١ - ٢٨٢، وفقه الصادق ٦: ٣٢٣، والبراقعي، عوائد الأيام ٧٩٣: والكلبائكي، كتاب الحج ٢: ٣٠٢، والمرآقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٨٢، والأصول (٢) ٢: ٥٠، والإسمهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٤٣ - ٥٤٤، والنصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٢٥ - ٥٤٥، وبحوث في علم الأصول ٥: ١١٢٢، والأنصاري، رسائل فقهية ١٦٠: ومحمد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥٢٥ - ٥٣٦، وجعفر المصباحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٨٤.

٢- الإسمهاني، الفصول القروية: ٣٠٥.

٣- راجع في هذا، الحواسبي، مشارق الشموس ٣٤: والطباطبائي، مصابيح الأصول: ١٢٥٠، والمرآقي،

التوسعة إلى المشهور<sup>(١)</sup>، وإذا أقرت هذه التوسعة فستحتوي عدداً آخر من الروايات التي لم تكن روايات سنن بحسباننا، وستتلقى قاعدة التصامح كل الروايات التي ردتّها الأبحاث الفقهية في الواجب والحرام، وعليك تصوّر حجم الروايات التي بلغت معنا حتى الآن!!

التوسعة الرابعة: وهذه من التوسعات التي أحدثت قصّة، هل يمكن الأخذ بفتوى فقيه هنا؟ ومعنى هذا الكلام أنه قد لا يكون هناك رواية أصحاً، لكن يوجد في هذا الموضوع رأي لفقيه أفنى به، فهل يمكن أن يأخذ برأيه بوصفه رواية، بحجة أنه بفتني ثواب غيره أم لا يصحّ ذلك؟

وسّع فريق من العلماء النطاق هنا، وقبوا بالأخذ بفتوى ولو فقيه واحد، فضلاً عن شهرة أو إجماع، فيما رفض ذلك آخرون، بل قهر: إن الراضين هم الأكثر<sup>(٢)</sup>. وهذه التوسعة ستعدي إطار المصادر الحديثية لتتال مصادر الفقه - سيما القديم - أيضاً، وبمصرهم قال: إن فتوى الفقيه مرّة تكون عسى نحو الإخبار وأخرى غيره وفصلوا فيه، بل طرح بعضهم موضوع الاعتماد على القيام إذا تعاد الظن، وكل ما بعيد الظن، وإن نسب بطلان ذلك، الإصفهاني صاحب الفصول إلى الإمامية بقوله: «عبدنا»<sup>(٣)</sup>.

التوسعة الخامسة: وهذه من التوسعات المثيرة، وتركت آثاراً عظيمة على العقل الشيعي، لقد وسّع بعض العلماء الدائرة إلى كل روايات القصص والمواعظ ومصائب أهل البيت عليهم السلام وتوارى عنهم، وما فيه مشر فصيحة أو منقبة أو . بحيث صار يمكن لعطيل

نهاية الأفكار ٢: ٢٨٢، ٢٨٣ ومحمد صادق الروحاني، رتبة الأصول ٢: ٢٨١ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٤٤ والأنصاري، رسائل فقهية ١١٣ - ١١٤ والحوثي، دراسات في علم الأصول ٢: ٣٠٨ والهداية في الأصول ٢: ٢٢٥ ومحمد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥٣٣ - ١٥٢٥ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٩٩، ١٠١، والأملّي، مجمع الأفكار ٢: ٣٧٨، والكوه كمرّي، المحجة ٢: ١٢٤١ والبيجنوردي، منتقى الأصول ٢: ٢٩٠ - ٢٩٢.

١- الإصفهاني، الفصول الفروية: ٣٠٥

٢- محمد صادق الروحاني، رتبة الأصول ٢: ٢٨٢ وانظر حول رأي المؤيدين والمعارضين لمرآة، عوائد الأيام: ٧٩٨ ومحمد حسين الإصفهاني، الفصول الفروية ٢: ٢٠٦ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٠، ٣٥١ والأشهباني، بحر الموائد ٢: ٧٠ والعرفي، نهاية الأفكار ٢: ٢٨٦ والأصول (٢): ٥٠٢ - ٥٠٣ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٤٢ - ٥٤٣ والحوثي، مصباح الأصول ٢: ٤٢١ ودراسات في علم الأصول ٢: ٣٠٩ والأنصاري، رسائل فقهية، ١٥٩ - ١٦٠ ومحمد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥٣٠ - ٥٣١ والبيجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٢٢٩، منتهى الأصول ٢: ٢٩٤ والشيرازي، تهذيب الأصول ٢: ١١٩٠ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ١٠٠ والكوه كمرّي، المحجة ٢: ٢٤٢ ومحمد صادق الروحاني، منهاج الفقهاء ٢: ٣٠٨ وفقه الصادق ٦: ١٠٣.

٣- الإصفهاني، الفصول الفروية: ٣٠٦

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي القديم

المنبر وقارئ المزاء الحسيني نسبة الحادثة إلى الواقع، دون أن يتهرَّب عبر كلمة «روي». وتؤدي توسعة من هذا النوع - من وجهة نظرياً - إلى تساهل غير عادي على المستوى العام جماهيرياً في أمر الروايات التاريخية وغيرها، وربما بصير مسؤولاً عن تكوين ثقافة أخرى، كما هو حاصل اليوم في بعض المناطق.

إلا أن بعض العلماء رفض بشدة هذه التوسعة كما من أبررهم المحقق الإصفهاني؛ إذ اعتبر ذلك قبيحاً عقلاً ومحرمًا شرعاً، مستثياً الأخذ بالقاعدة في تفسيرها الأعلى، وهو أنها تجعل الحجية للخبر الضعيف.

وبهذا لاحظنا كيف كانت الرواية ذات دلالة بسيطة حتى دخلت إلى هذه الدائرة الوسيطة<sup>(١)</sup>.

التوسعة السادسة: وهي توسعة كهنة لوحدها بإدخال آلاف الروايات في دائرة المعتبر، وقد أخذ بها جماعة حين قالوا: إن روايات غير الشيعية يمكن الأخذ بها حتى لو كانت ضعيفة، في غير دائرة الواجب والحرام؛ لأن الروايات هنا - مثل خبر هشام - مطلقة، وعليك أن ترصد عدد هذه الروايات في مصادر الزيدية والإسماعيلية وأهل السنة بصحاحهم وغير صحاحهم، لنترى كم هو تأثير هذه التوسعة على تكوين عقل متساهل في أمر بعض الروايات!

إلا أن بعض العلماء رفض بشدة هذه التوسعة، ليس انطلاقاً من رفض هذا التساهل، بل لدافع مذهبي، إذ اعتبر أننا مأمورون برفضهم - أي أهل السنة - وترك آرائهم وكتبهم، فكيف نوسِّع الدائرة لأخذ برواياتهم؟<sup>(٢)</sup>، كما تردّد مثل صاحب الفصول

١- انظر المواضع في: الفراقي، عوائد الأيام ٧٩٢ - ٧٩٤ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٢٥ والأشتياي، بحر الموائد ٢: ٧١ - ٧٢ والأنصاري، رسائل فقهية: ١٥٧ - ١٥٨ والمراسي، مقالات الأصول ٢: ٢١٣ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥١٥ - ٥١٦ والحوثي، دراسات في علم الأصول ٢: ٣٠٩ - ٣١٠ والهداية في الأصول ٢: ٣٢٦ والبصوري، القواعد الفقهية ٢: ٢٤٠ ومتهي الأصول ٢: ٢٩٤ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٢: ٢٨٦ - ٢٨٧ وفقه الصادق ١٥، ١٠٨: وجعفر السبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح ٨٠ والسيرواري، تهذيب الأصول ٢: ١٩٠ والشيرازي، أموار الأصول ٢: ١٠١ - ١٠٦ والأسدي، مجمع الأفكار ٣: ٣٧٨ - ٣٧٩ والكوه كسري، المحجة ٢: ٢٤٢.

٢- راجع: المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٧؛ ناسباً الأحد بأخبار السنة للأصحاب مما يفيد اشتهاه الأمر، والفراقي، عوائد الأيام: ٧٩٤ - ٧٩٥ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٢٥٠ والأشتياي، بحر الموائد ٢: ٧١ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ١٠٢ والأنصاري، رسائل فقهية: ١٥٠ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٢: ٢٨٧ - ٢٨٨ وجعفر السبحاني، الرسائل الأربع رسالة في قاعدة التسامح: ٧٩

ولم يثبت في الأمر<sup>(١)</sup>.

التوسعة السابعة: إذا جاءت رواية لا تحكي عن حكم أصلاً ولا عن ثوب، بل تدلّ على أمر خارجي معين، مثل مكان قبر هود وصالح عليهما السلام، مهمل تكون مشمولة لأخبار من بلغ لو كانت ضعيفة السند؟

ذهب فريق إلى ذلك، فيما رفضه آخرون، انطلاقاً من أن ظاهر الأحاديث أمر متعلق بالأحكام، وهذا ليس حكماً، وربما قيل: إنه ليس حكماً لكن له دخل بالأحكام حيث إنه يحدد لنا مكان زيارة النبيين عليهما السلام مثلاً، وهي مستحبة<sup>(٢)</sup>.

التوسعة الثامنة: ذهب بعض الفقهاء - مثل الشيخ البهائي - إلى أنه لا يشترط في تطبيق قاعدة التسامح أن يكون الخبر الضعيف مما يظن بصحته، وحتى لو كان احتمال صدقه لا يبريد على المحققين في المائة، يمكن الأخذ به، نعم شرط البهائي أن لا يكون هناك ظن بكذبه<sup>(٣)</sup>، إلا أن المحقق النراقي ينسب إلى والده إمكان الأخذ بالقاعدة في القصص والمواضع إلا إذا علم بكذب الرواية، لا ظن إذا ظن بالكذب<sup>(٤)</sup>.

من هنا، ذهب بعض العلماء إلى القول بأن الخبر المعلوم كذبه لا يكون مشمولاً للتسامح، على خلاف الخبر الضعيف الذي يثبت استنباطاً بنفسه خبر صحيح السند فإنه يمكن عندهم الأخذ بالخبر الضعيف، رغم نفي الرواية التامة السند لمعاده ومعطياته، ورغم نسبة عدم العمل بالضعيف مع معارضة الصحيح لمشهور المحققين<sup>(٥)</sup>، نعم، يصرّح بعضهم بأن الخبر الضعيف الدال على استنباط شيء أو كراهته لا يستطیع الوقوف بوجه خبر صحيح دالّ على حرمة الشيء نفسه أو وجوبه<sup>(٦)</sup>. وهذا واضح وطبيعي.

١- الإصفيهاني، الفصول القروية: ٢٠٦.

٢- راجع المواقف في: الأنصاري، رسائل فقهية، ١٢٢ - ١٢٣ والأشتباهي، بحر الفوائد ٢: ١٧١ والعلوي،

دراسات في علم الأصول ٢: ٢٠٩ والهداية في الأصول ٣: ٢٢٥ ومحمد صادق الروحاني، ردة

الأصول ٢: ٢٨٥ - ٢٨٦ وجمال السبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٩٢ - ٩٣؛

والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠٢.

٣- البهائي، الأربعون حديثاً: ٢٨٨ وانظر السبحاني، رسالة في قاعدة التسامح: ٧٨.

٤- النراقي، عوائد الأيام: ٧٩٣.

٥- انظر: الطباطبائي، مفاتيح الأصول ٢٥٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠٢ - ١٠٣؛ والصدر، مباحث

الأصول ٣: ٥١٥، ٥٤٧؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٢٦ - ١٣٧؛ والأنصاري، الرسائل الفقهية: ١٥٨.

١٦٦ - ١٦٤.

٦- الإصفيهاني، الفصول القروية: ٢٠٧ والعلوي، دراسات في علم الأصول ٣: ٢١٠.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

**التوسعة التاسعة:** وهي توسعة لم يثر على من تبناها غير الأشعرياني<sup>(١)</sup>، لكن الشيخ الأنصاري يذكر أنها سببت لبعض المعاصرين له، وتتعدى هذه التوسعة دائرة السند الضعيف لتشمل الدلالة الضعيفة، إذ يرى أصحابها أنه لو جاء خبر ذو دلالة ضعيفة على استحباب شيء مثلاً، فإنه يمكن الأحد بهذه الدلالة من باب التسامح والحكم باستحبابه، بناء على صحة القاعدة، فالدلالة التي تصعب عن درجة الظن التي هي درجة الظهور يسميها علماء الأصول بالإشمار؛ فيقولون بأن الحديث الملائي مشعر بكدا أو كدا، أي أن درجة الاحتمال في دلالة لا تتعدى الخمسين في المائة، ولا يعمل العلماء بالإشمار عادة، لكن هذه التوسعة تريد العمل به بحجة التسامح<sup>(٢)</sup>.

إلى توسعات أخرى مثل الشمول للمقود والإيقاعات وللعبادات والمعاملات<sup>(٣)</sup>، وللثواب الدنيوي والأخروي<sup>(٤)</sup>، وللنبي والأئمة مع اختصاص الرواية بالنبي<sup>(٥)</sup>.

ربما لهذا كله رفض التيار التحديثي في العقل الشيعي نظرية التسامح، فأبطلوا الروايات كما تقدم سابقاً في الفصل السادس، وبمصرهم أندر بالخطر والمسؤولية إزاء التساهل في الروايات التي تكون معاصيهم في المصحح<sup>(٦)</sup> مطالباً بعدم الجمود على الواجب والحرام في التعامل مع التراث<sup>(٦)</sup>.

وقد عرّز ظاهرة التحفظ من نزعة التساهل هذه أن علماء الكلام والتفسير الشيعية لم يهتموا كثيراً بدراسة النصوص الحديثية الكلامية والتفسيرية، ولم يمارسوا نقداً سندياً عليها على الطريقة المعمولة في علم العقيدة، وربما كان ذلك بسبب اليقين الذي تتطلبه

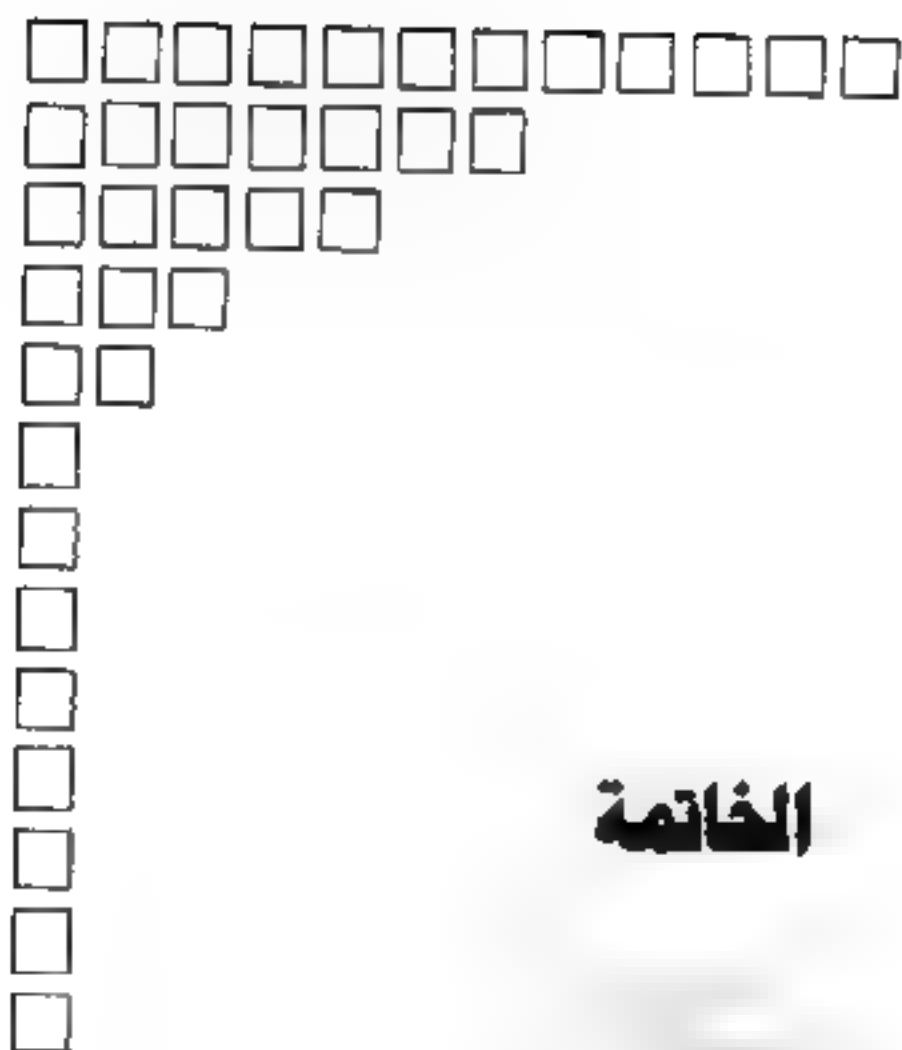
- ١- الأشعري، بحر الموائد ٢: ٧١، هذا ولا يأخذ جعفر السبحاني بذلك، لكنه يرى أن تأسيس قاعدة التسامح على مبدأ الاحتياط يمكن أن يبرر الأخذ بصرف الدلالة، فراجع له: الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٩٠.
- ٢- راجع: الأنصاري، رسائل فقهية: ١٧٠، والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠٢.
- ٣- راجع: الفراهي، هوائد الأيام: ٧٩٤، والطباطبائي، معاني الأصول: ٣٥٠.
- ٤- الشاهرودي، نتائج الأفكار ٤: ٣٠٧.
- ٥- الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٩٩ - ١٠٠.
- ٦- راجع: هاشم معروف الحسيني، الموضوعات في الآثار والأخبار ١٧٢ - ١٧٣، ومحمد باقر البهبودي، صحيح الكافي ١: ح (المقدمة)، وله أيضاً آخرين كلام در هر صبه روايت ودرآيت حديث، مقال في صحيفة كوهان فرهنگي، العدد ١١، عام ١٩٨٦م، ٣٠؛ ومحمد جواد الموسوي الإسمهائي، فقه استدلالية: ٥٥٩ - ٦٠٠، وپيرامون ظن فقيه: ٧٧، ٥٥٨ - ٥٦٠؛ ومصطفى حسيني طباطبائي، نقد مصادر حديث: ١٤٣، والبرقي، عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ٨٦٢، ومحمد حسين فضل الله، النبوة ٧: ٥٢٢ - ٥٢٤، ٥٢٦، وكتاب المكاح ١: ٢٦٣، وشمس الدين، الاجتهاد والتجديد: ١٥٣ - ١٥٤.

الدراسات الكلامية مما يكثر ادعاء التواتر في اسبحث الكلامي، كما لاحظناه، وهذا ما قد يجمّد من حركة نقد النصوص الحديثية - صدوراً - في غير دائرة المقه، ومن ثم يكون مفاهيم عقديّة، وتاريخية و... غير مدروسة بأشكال المطلوب.

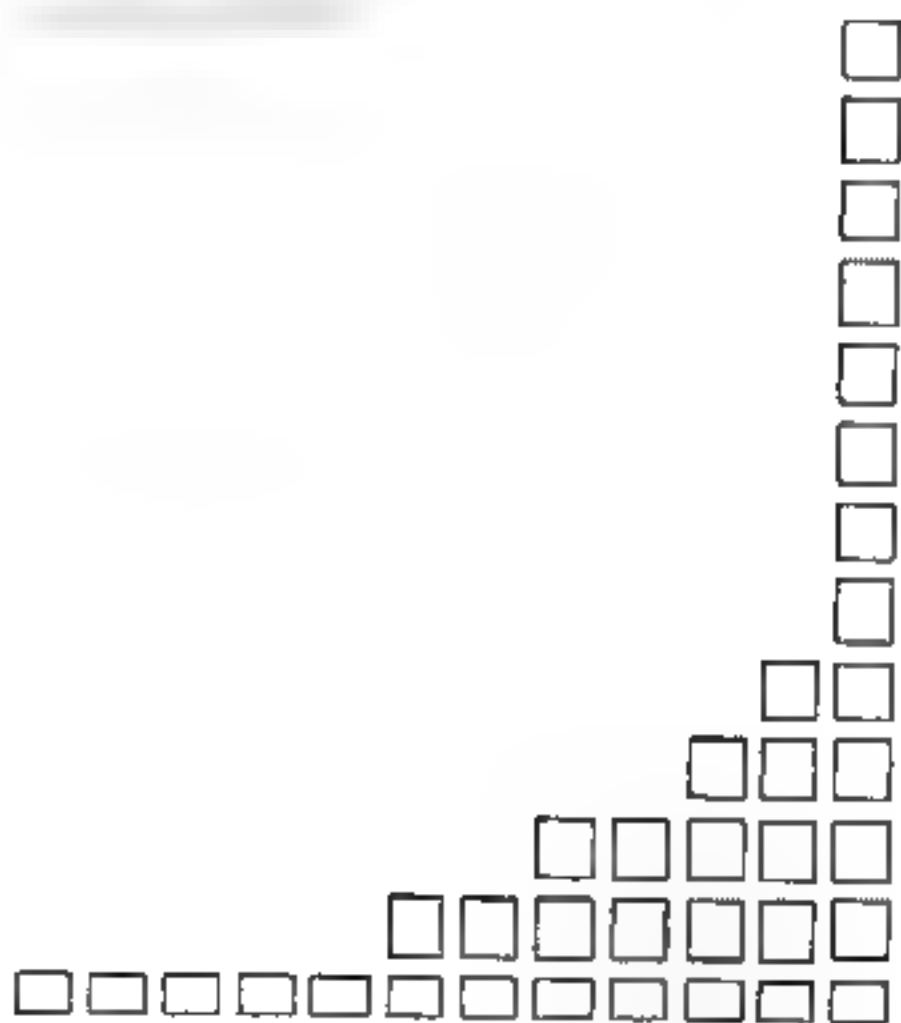


مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی





## الخاتمة





مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

## استنتاجات وخلاصات

ينتهي زمن النص - في مدرسة أهل السنة - عند وفاة النبي ﷺ، فيما ينتهي العصر نفسه في مدرسة الإمامة عند العيبة (٢٢٨ أو ٢٢٩ هـ)، ومن الطبيعي أن يترك هذا الامتياز العقدي تأثيراته على مجمل الحياة الشيعية، من هنا يلاحظ التنامي السريع للحاجة إلى ممارسات اجتهادية في مناخ أهل السنة قياساً بالمناخ الشيعي.

لكن ما يبدو سليماً هو أن الحياة العلمية الشيعية كانت - وحتى عصر النص - تمارس اجتهاداً ما، خصوصاً في دوائر المقول والكلاميات، من هنا ظهرت أسماء كبيرة - أبرزها هشام بن الحكم - لتؤكد هذه المقولة، كما أن مجموعة من الشواهد التاريخية والتعليقات الأكثر منطقية أكدت لنا أن ظاهرة الاجتهاد والنظر كانت موجودة عصر النص شيعياً، بقطع النظر عن التصنيف، فإن تأخر ظهور بعض المصنفات ليس دليلاً دائماً على تأخر الممارسات العلمية التي تدور هذه التصنيفات حولها.

لكن رغم ظاهرة الاجتهاد والنظر هذه، كانت حركة الاجتهاد في دوائر المنقول مثبلة على سميد التصنيف بسبب إلى دوائر المقول والكلاميات، ولهذا شاهدنا التركيز متنامياً على ضبط النصوص وحفظها وتقويمها وما شابه ذلك.

ومن هنا الرحم بالذات، ظهرت مدرسة النقل والحديث في قم والري عقب بداية العيبة الصفري (٢٦٠ هـ)، ولاحظنا افتقار هذه المدرسة على شأن الحديث والمرجعيات النقلية في التصنيف، ولم نعثر على تحول مهم إلا مع الصدوق (٢٨١ هـ) في بعض تصنيفاته، لكنه كان تحولاً محدوداً جداً.

من هنا، يصعب الحصول على وثائق مدونة تحدد النظرية الشيعية من مسألة السنة، الأمر الذي يفرض تحليلاً للمواقف والظواهر والممارسات أكثر من مراجعة نصوص ووثائق ومستندات، وعندما قمنا بهذا التحليل وجدنا الفرمسية الأقرب تقضي بأن الإمامية لم تكن عاملة بأخبار الأحاد لا في العقديات ولا في العمليات، رغم إقرارها بمبدأ حجية السنة، واعتراضها بحجة اليقيني منها<sup>(١)</sup>.

وقد ازداد تأكيدنا هذا حينما عرصنا - في المصل الثاني - للموقف الشيعي من

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

السنة ما بين القرن الرابع والسادس الهجريين، ولاحظنا أن التنظير الشيعي كان يتجه نحو نظرية اليقين في السنة معرضاً عن الظن وأخبار الأحاد، ولم نلاحظ سوى صوت الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) يعلن تكوين نظرية السنة المحكية الظنية ويظن لها، وسط اضطراب في الرؤية وبعض التشوشات الطبيعية برأينا، ولتي تستدعيها الولادات الطبيعية للنظريات الكبرى.

كانت مدرسة اليقين هذه تستمد عناصر يقيسها من جماع السند والمتن، وكانت العناصر الخارجية تلعب دوراً كبيراً في تكوين اليقين بالسنة المنقولة، فالإجماع، وعمل الأصحاب، وتداول النص في مصادر كثيرة، وعدم وجود الممارس له .. عناصر متراكمة تصنع عند المعالم والفقهاء اليقين بالنص نفسه، إلى جانب نقد المتن وما يستدعيه من ملاحظة موافقته للعقل والكتاب ..

ولعلنا من الطبيعي أن يتصاعد مسبقاً حضور الروايات في الممارسات الاجتهادية لصالح الكتاب تارة والإجماع أخرى، كما لعلنا من الطبيعي في هذا المناخ أن تستبعد نصوص كثيرة لاعتبارات تحول دور حصول اليقين في النفس، ففي القرنين الخامس والسادس تنامت النزعات المذهبية بقوة في بلاد العراق وشاهدنا تصنيفات مذهبية واسعة، ولعل هذا المناخ لعب دوراً في استبعاد ابن إدريس الحلبي (٥٩٨هـ) لجملة نصوص لوجود رواية من غير الإمامية فيها.

وهكذا تساقطت النصوص ونهاوت نهائياً نسبياً، معاً مهد الطريق لظهور مدرسة السند التي عرفتها العلة وجبل عامل، بعد مدرسة اليقين التي أسستها بعدد مع المعيد والمرضى، والتي كانت أعقبت مدرسة الحديث في قم والري<sup>(١)</sup>.

لقد كانت الإطاحة ببعض النصوص لاعتبارات في رجال السند في تجربة ابن إدريس بمثابة بداية أولى، سرعان ما أدى تناميها إلى ظهور عقل رجالي نقاد مع أحمد بن طاووس (٦٧٢هـ)، فأسس التقسيم الرباعي للحديث على ضوء معايير في رجال الأسانيد، ثم جاء العلامة الحلبي فأعاد تشييد نظرية السنة الظنية المعروفة بخبر الواحد، لكن التأسيس المجدد لنظرية السنة هذه المرة جاء على أساس معايير سندية، بولغ في العمل بها حتى بلغت مبلغاً معروفاً مع السيد السد (١٠٠٩هـ) وصاحب المعالم (١٠١١هـ).

لقد أدى التقسيم الرباعي للحديث إلى تطبيق معايير سندية تنقسم بطابع من التشدد، وتداعي من ذلك خوف من الإفراط في هذا المسير أدى فيما بعد إلى ظهور الحركة الأحبارية<sup>(٢)</sup>.

١ - راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب.

٢ - راجع الفصل الثالث من الكتاب.

وتشابهت العناصر التي فحرت القنبلة الأخبارية في الحياة الشيعية، وظهرت شخصية الاسترأبادي (١٠٣٦هـ) التي قلبت الطاولة على الجميع، فأعيد - مع الأخبارية - رسم خارطة المعرفة الدينية برمتها، وجدّد النظر في مسلسل الأولويات المعرفية والعملانية، وكانت القنبلة هذه لصالح السنّة المحكية بالدرجة الأولى، إذ أعطت النصوص الحديثية نصوصاً يقينية مؤكّدة، حتى بالغ جماعة في جعلها يقينية الدلالة أيضاً، ولم يشف الأمر عند هذا الحد بل أقصيت مصادر المعرفة الدينية الأخرى بما فيها العقل والكتاب، وحصر تفسير القرآن بالسنّة، واحتكر الحديث كل المعطيات الدينية تقريباً، وساد عصر ازدهار السنّة هذا الحياة الشيعية لقراءة القرين من الزمان.

ورغم النهاية المحمودة التي سطرها انبهباسي (١٢٠٥هـ) والبحراني (١١٨٦هـ)، إلّا أنّ ظهور الميرزا الأخباري (١٢٢٢هـ) وتعقيدات المرحلة القاجارية أدّى إلى نهاية منجعة، اعتقد أنها كانت وصمة عار في تاريخ التيارات العقلانية المتمثل بمدرسة أصول الفقه، لقد قتل الميرزا الأخباري شرقة في بغداد، لتنتهي - بمقتله - حقبة حراك فكري عارم، رغم كلّ سلبياته ورغم كلّ مواقفنا منه<sup>(١)</sup>.

لقد أعادت المدرسة الأصولية حيوة الظن، وفرضت سيطرته الشك، وارتاحت الحركة العقلية معها من اليقين، وعصمت النقود بمعطيات الموروث، فشيدت مدرسة الظن هذه المرة بمعالم فلسفية، بلغت مبلغها مع مباحث الحجج من علم أصول الفقه، بل أفرط في الظن حتى هزّت مقولة الاسداد أعمدة الاجتهاد الديني عمومًا لفترة من الزمن، قبل أن يجهز عليها نهائياً الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ).

وهكذا سادت نظرية الظن مرة أخرى، وأعطى الخبر الواحد أبرز مصادر المعرفة الدينية، سيّما في مجال العقليات من الفقه ونحوه؛ فكان سلسلة التاريخ في الفكر الشيعي بدأت مع اليقين، ثم الظن مع العلامة، ثم اليقين مع الأخبارية، ثم الظن في الحقبة المتأخرة.

كان الإطار العقلي الفلسفي هو الحاكم والمهيمن في هذه الحقبة على جهود رجال الإمامية، فأعادوا شرعنة الاعتماد على الظن على أساسه، بل سموها جاديين - وإن لم يتفقوا - لتشييد براهين عقلية بحجة لصالح خبر الواحد، الأمر الذي لم يشهده مسرح الجدل الشيعي حول هذا الموضوع من قبل إلا نقضاً، وتنامى الجهد العقلي حتى أغرق موضوعات السنّة بجداول تجريدية بحجة، مثل أزمة الوسائط في الأسانيد، وجمع العقل والظن ظهر الانسداد أمام مفترق انسداد العقل وعقل الاسداد.

لكن الاتجاه العقلاني الجديد أسس مقولة في عاية الأهمية، استعاض بها عن ركام البناءات المنهارة مثل الإجماع المقول وغيره، فظهرت نظرية السيرة المضلثة والمتشرعية، لتتحول - في فترة وجيزة جداً - إلى أهم دليل تشاد عليه نظرية السنة الشيعية على الإطلاق، مع الأخذ بعين الاعتبار دليلاً جديداً حديث التأسيس عرفه المشهد، وهو ظاهرة الاستدلال بالسنة على السنة، وإن لم يحظ بما حظيت به السيرة، رغم بعض الاستفادات القليلة التي تعرضت لها.

كان هذا هو إطار نظرية السنة في العصر الحديث، أما مضمونها فتمثل في هوصي التصريحات التي دارت بين الوثوق والوثاقة، ون شامدا - وفق ما تقدم من دراسة - أن السائد على المشهد كان نظرية الوثوق، وعدم الجمود على السند وحده معياراً، دون ملامسة المنحى الأخباري، ولهذا شامدا سيطرة شديدة لمقولتي الجبر والوهن السنديين، وعند بعضهم: الدلائل، نظراً للعلاقة التاريخية الشديدة بينهما وبين مقولة الوثوق.

أما على الصعيد الدرائي والرحالي فلم تحدث تطورات باستثناء تحارب أربع:

- ١ - تجربة محمد باقر الصدر التي شاد فيها نظرية التواتر على أساس المنوم الرياضية الحديثة وحساب الاحتمال.
- ٢ - تجربة نظرية التعارض التي تطورت بشكل مدحل في هذه الحقبة، لتحل أزمة تصارب الاحاديث واحتلالها، وهي نظرية شامدا أطروحات جديدة هيها في العنرة المتأخرة، سيما موضوع العلاقة بين القرآن والحديث.

- ٣ - التجربة الرجالية لمدرسة السيد أبي القاسم الحوئي، التي بدت في عاية التشدد نسبياً - لصالح السند والاهتمام برجاله بما يريد عن تجربة العلامة العلي.

- ٤ - تجربة البروجرد في الحديث والرجال، والتي لاحظنا اجتهاديتها، وملاستها لتحليل الطواهر الحديثية والرجالية نفسها، بدل الإنكال على المقولات القديمة فقط<sup>(١)</sup>.

لكن المشهد المدرسي هذا، سارت إلى جانبها ظاهرة نقد عنيفة للحديث والسنة، بيد أنها كانت - حتى الآن - عاجزة عن التحول إلى تيار عتيد وكبير، من هنا لاحظنا وجود تيارات متفرقة محدودة في الحياة الشيعية، ساهمت في نقد مقولة السنة المحكية فقط لا الواقعية، وهذه التيارات هي - كما تقدم - :

- ١ - التيار المدرسي النقدي الذي أدخل بحث «الموضوعات» إلى الحياة الشيعية، بعد ضباب طويل.

- ٢ - التيار الساعي لتهديب الحديث إطلاقاً من حاجات مذهبية شيعية وغيرها، وقد سعى هذا التيار لتصفية مصادر الحديث الشيعي وتنقيتها.

٣ - التيار النقدي المؤسس على مقولات أصول الفقه الشيعي، والذي سمي - من داخل هذا العلم - للإطاحة بنظرية السنّة المحكية الظنّية واضعاف مكانتها.

٤ - التيار القرآني، الذي سمي لإعادة ترتيب مصادر المعرفة لصالح أولوية النص القرآني، فحمل على السنّة لإيجاد اهتزاز في بيتها ومصادرها لصالح جعل المرجعية القرآنية هي الأولى والأهم.

٥ - التيار النقدي المذهبي، وهو التيار الذي انطلق لنقد مصادر الحديث الشيعي من إشكاليات عقدية توصل إليها داخل الفكر الشيعي بعمقه، فأراد الإطاحة بالحديث بفيه كسر المستند الرئيس الذي تقوم عليه تلك المقولات العقدية الشيعية العاطئة برأيه.

وبين هذا التيار وذلك، ظهرت أطروحات لإعادة تنظيم علوم الحديث والسنّة وفق تطوّر الدرس التاريخي و... المعاصر<sup>(١)</sup>

إلى هنا كانت الصورة العامة بأصلاعه وأجرائها، وبقيت تفاصيل في السنّة تركها ما لكانها، لكننا أحصرنا منها، وباحتصار سببي - ثلاثة ملفات هامة جداً من وجهة نظرنا.

١ - السنّة في المجال العقدي و... وكل مجال غير تشريعي، وقد لاحظنا وجود أغلبية تميل إلى رفض السنن الظنية في العقائد، كما شاهدها تفصيلات يذهب إليها بعضهم من منطلق أصولي أو حديثي.

٢ - تاريخية السنّة، وهي النظرية المسيبة في الفكر الشيعي فهاجساً بالمعكر السي، وقد كانت هناك بعض الاستخدامات الطفيفة لها من عصر الصدوق، مروراً بنص دالّ للشهيد الأوّل، وصولاً حتى العصر الحاضر، والملاحظ بدو ظهور تيار تاريخي في فهم السنّة منذ سبعينات القرن العشرين، لكن مع افتقار التنظير الشامل البنيوي، ولهذا وجدنا أنفسنا مضطرين لملاحقة التطبيقات بفيه اكتشاف وجود برعة جديدة في الوسط الشيعي نحو التاريخية.

٣ - نزعة التساهل الحديثي، التي انطلقت من النصوص غير الإلزامية، كالمستحبات، تحت عنوان «قاعدة التسامح»، وبدأت تتمتع، حتى لاحظنا أنه قد بدا لها نوع من الهمّة - غير المنظّر لها - على مجمل مرفق التعامل الشيعي مع الحديث، باستثناء الواجب والحرام في المقام، مع مدّ وجزر سببي هنا أو هناك<sup>(٢)</sup>.

١ - راجع الفصل السادس من هذا الكتاب.

٢ - راجع الفصل السابع من هذا الكتاب.









## الملحق رقم (١)

### حوار مع الدكتور محمد باقر البهبودي<sup>(١)</sup>

بدايةً، ما هي تجربتكم مع بحار الأنوار؟

● عندما أنهت طهران، كان بحار الأنوار قد طبع منه - وفق هذه الطبعة الجديدة - ستة عشر مجلداً، ثم وضع الكتاب في التصحيح المطبعي تحت تصرفي، من المجلد الثامن عشر إلى المجلد المائة والعشرة، إلا المجلد الثامن والستين حيث حققه السيد علي أكبر غفاري، كما علق عليه أيضاً.

وبعد الطلب، قمت بالتعليق على الكتاب في بعض الحالات القليلة، مثل بحث أسامي أمير المؤمنين، وذلك بعد المجلد الثامن عشر إلى عدة مجلدات أخرى، وقد علقته على الكتاب بشكل مفصل أكثر ابتداءً من المجلد الواحد والستين، وقد كانت لدي في بعض المواضع تعليقات مفصلة نسبياً، وثمة من قرأ التعليقات ثم روحها في أوساط المرحمات الدينية، فكان هناك اتجاه لدى بعض مراجع قم، ومشهد، ولتحف لتحريم هذه الطبعة، بسبب الإهانة التي فيها للمجلسي، وقد كنت حينها في مشهد، وجاءني (محمد الآخوندي) ناشر الكتاب وأخبرني بما يقال.. وقد كان آخوندي يصححه قد نشر البحار مع تعليقه محمد حسين الطباطبائي عليه، والتي أثارت ضجة أيضاً.

لقد سألتني آخوندي حينما نشر تعليقه الطباطبائي: لماذا يقول العلماء هذا الكلام عن الطباطبائي؟ قلت له: المجلسي محدث والمحدثين نمط في التعامل مع الروايات، كما للفلاسفة منهجهم الخاص أيضاً، واليوم بعد الثورة الإسلامية صار الوضع أفضل، وإلا فقبل الثورة كثيراً ما كان المقهاء يكسرون بملاسفة

قلت له: إذا كان هناك من يريد أن يكتب حاشية على البحار فيجب أن يكون مثل الشيخ عباس القمي، فهو محدث محقق، أما إذا أراد مثل الطباطبائي - وهو فيلسوف - أن يعلق على البحار فيستظهر مشاكل، فليس من الصحيح أن ينقد فيلسوف المحدثين في

١- هذا الحوار أجرته شخصياً في مدينة طهران في وسط حزيران من عام ٢٠٠٥م، وقد طال لأكثر من ثلاث ساعات، وقد قمت بترجمته، واحتصاره، وأخذ النقاط المرتبطة بالدراسة فيه، التزاماً بمقدار الحاجة، وأصله ملف صوتي موجود عندي على جهاز الكمبيوتر.

هامش كتاب حديثي. سيما إذا كان هذا الكتاب يطلق عليه: دائرة معارف المذهب الجعفري.

قال لي: أنا أريد أن تعلق أنت، فقلت له: قد يقولون شيئاً، فقال: أنا لا يهمني ما يقال.

لقد كان المجلسي هادئاً في البداية لجمع الكتب، ثم فكر في جمع النسخ القديمة المتفرقة في أرجاء الدنيا، ليكثرها بالاستتساح. ثم فكر في وضع فهرس لكثرة الأحاديث المتشابهة، فوضع فهرساً.

لقد أشكلوا علينا: لماذا وصعتم أرقاماً للأبواب ونحوها مع أن المجلسي - بحسب النسخ المخطوطة - لم يفعل هذا؟

فأجبنا بأن صاحب البحار فعل ذلك، ما به لم يكن في نسخة البحار، بل في مأخذه ومهرسه.

لقد فهرس المجلسي الروايات، لكنه واجه مشكلة هيمن يريد مراجعة فهرسته، ذلك أنه يجب أن تحتوي مكتبته تمام كتب المجلسي، لهذا عدل عن الاختصار على فهرست إلى كتابة البحار نفسه.

على أية حال، قمت بالتعليق على البحار كلما سنحت لي الفرصة، مع مراعاة الأوضاع إلى حد معين، وقد كانت كل تعليقة في حوالي الصفحة إلى صفحة ونصف، لقد اطلع السيد الكتبايكاني على بعض تعليقاتي على البحار ورضي بها، وطالبني أن أصع عمامة على رأسي، فأجبت: لقد تأخر الوقت وأذكر هنا أمراً أنه ورد في بعض الروايات في البحار أن الجنة تجب لمن بكى أو أبكى أو شاكى على الحسين عليه السلام، كيف يكون ذلك؟ لقد هسرت الرواية بالقول: إن ظرف صدورهما كان يقنصيهما، ذلك أن البكاء على الحسين آنذاك يوجب القتل أو السجن أو العذاب، كان ذلك في عصر الصادق عليه السلام الذي رويت عنه الرواية، وثمة شواهد تاريخية على هذا الواقع التاريخي، وهذا معناه أن المخلص المتقي فقط هو الذي كان يبكي على سيد الشهداء لا أي إنسان آخر، كما كان الحال أيام الشاه رضا بهلوي، على خلاف الحال اليوم، حيث يشي الجميع على هذه الظواهر.

لقد كتبت على البحار تعليقات تقارب السمة آلاف صفحة، لقد فكر بعضهم أن يطبع البحار دون تعليقاتي، والحمد لله أنهم لم يوفقوا.

يقيم من تحليلكم لرواية: «من بكى أو أبكى...» أنكم تقررون الروايات في ظل وضعها التاريخي، هل تؤيدون هذا النوع من الفهم للحديث، وهو فهم غير رائع في العوذة العلمية؟

● لقد وقع العلماء في اشتباه فادح عندما لم يقوموا برصد الوضع التاريخي المحيط

بالأحاديث، دون رعاية الوضع الحالي، ثمة حديث يقول: «إن المؤمن لا ينجسه شيء»، ومن الواضح أنه لا يريد حالة ملامسة يد المؤمن للعدرة النجسة، إنما المراد أن لو خرج الريح منه فلا يتجس بدنه، «ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وإنما يكتفيه مثل الدهن»، ولا يراد بمثل الدهن هنا ما يتعارف اليوم من دهن أنواع (المسحوقات)، بل إيهام كانوا يصبون الدهن بغرة من اليد على أرجلهم مثلاً ثم يقومون بمسحه على تمام الرتل، كما تفعل اليوم في الوضوء، فعدم معرفة ظروف ذلك الزمان تؤدي إلى ظن كفاة الادهان في الوضوء، وهذا خطأ.

كنت أريد أن أسألكم عن تجربة «صحيح الكافي»، سيما وقد قرأنا أنكم تعرضتم لصفوحات آنذاك في ثمانينات القرن العشرين، حيث استدعيتكم إلى مكتب الشيخ منتظري لمسح الكتاب من الأسواق، ماذا كان تأثير الكتاب على الشباب الإيراني؟ وما هي الصفوحات التي واجهتكم؟

● إن الشباب بتامه عاشق لذلك، وقد ترجم هذا الكتاب - بأكمله - إلى اللغة الفارسية بطلب منهم، وعندما طبع الجزء الأول من الكتاب لم ينل رخصة نشره إلا بعد ستة أشهر، ثم رفض الترخيص للأجزاء اللاحقة. لقد كانت الصفوحات ضدّي من جانب علماء حوزة قم، رغم أنه قد جرى الردّ على الاعتراضات المسجلة على الكتاب، ولهذا تغير اسم الكتاب بضغط منهم.

أما قصة الشيخ المنتظري، فقد حدثوه عن الكتاب وعن مقدمته وصار هناك نقد له عنده، وكان ممن أثار هذا الموضوع لديه كل من الشيخ خزعلي والشيخ ناصر مكارم الشيرازي و... بعد ذلك طلب مني الشيخ المنتظري الحضور عنده، فجاءني السيد جلال الطاهري الإصفهاني للحديث في الموضوع، فقلت له: إسمي سمعت أن إحدى دور النشر الإسلامية قد جهزت كتاباً لإرسالها إلى الخارج - أي إلى أهل السنة في السمودية - فرأيت من اللازم تقديم أنفسنا لهم بشكل آخر، لأنهم كانوا يطلبون الكتب الشيعية الجديدة، بعد أن كانوا تعرفوا - كما قالوا - على الكتب الشيعية القديمة، وهدفهم في ذلك ممارسة النقد على الشيعة انطلاقاً من كتبهم الجديدة، فرأيت أن لو تركت لهم الكتب كذلك بما فيها من خرافات - إن صحّ التعبير - لفدى الأمر مشكلاً، لهذا فكرت في مرجع حديثي للشيعة تعتمد اليوم، نحاكم على أساسه، فكانت فكرة «صحيح الكافي».

قال السيد جلال الطاهري لي: من الضروري نقاؤك بالشيخ المنتظري، فقد حرّضوه عليك كثيراً، عليك إيضاح الأمر له.

بعد ذلك، التقيت بالشيخ المنتظري في مدينة قم، وقال لي: لقد قالوا عليك كثيراً، فقلت له: امنحني في الحديث عشرة دقائق، ثم أصدر حكمك كما تريد، وقد حدثته عن

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

القصة كلها، وعن منهجي في الكتاب، من ناحية المتن، ومن ناحية السند، فأنا أعتقد مثلاً أن إبراهيم بن هاشم إنما كان جماعة كتب، لكنه لم يؤيد ما في مكتبته، فجاء ولده علي بن إبراهيم وروى عنه، وصار مرجعاً حديثاً هاماً، لكن المهم عمدي في السند كان أن لا يكون الراوي مذبذباً أو معن دار حوله حديث نقدي واضح.

قال لي الشيخ المنتظري: لقد رأيت كتابك وهو جيد، لكن مقدمة الكتاب حادة، فقد قرأت فيها من بعض كتبنا الحديثية كالكافي، لهذا عليك تغيير المقدمة، ونحن نحصر الكتب ونغير المقدمة ثم نوزع الكتاب من جديد.

هل جهزتم المقدمة كما طلب الشيخ المنتظري؟

● نعم، ثم سلمت المقدمة لكتب الشيخ على أن يوصلوها إليه، لكنهم لم يفعلوا، وتبين فيما بعد أنهم حذفوا المقدمة من الطبعة الإيرانية، وتصرّفوا في اسم الكتاب ليصبح: «ريضة الكافي».

ثمة إشكال على كتابكم يتركز في تصرّفكم في الحكم بوضع الحديث بمجرد ضعفه السندي مع أن بين الضعف والوضع فرقاً؟

● ليس الأمر كذلك، إن عليكم مراجعة كتاب «علل الحديث»، خذ - مثلاً - حديث الطينة، أهل تقبل بمضمونه حينما يرى الشيعة من الدنوب ويضع حسناً غيرهم له، فيما يصح سيناتهم على غيرهم؟ أدأ ابن العمير؟ وبين هاتدة البيعة و ١٩ يعني أنتم ركزتم على نقد المتن؟

● نعم، فأحاديث الطينة تطيح بأساس الإسلام والدين، وهكذا أحبار من بلخ، والأحاديث المعراجية.

ضعفتم الكثير من الرجال في كتابكم «علل الحديث»، ومن بينهم أبو حمزة الثمالي، هناك من يرى أنكم اعتمدتم على كتاب ابن الفضائري الذي لم يثبت من أسامه؟

● أبو حمزة الثمالي ورد ضعفه في كتاب النكشي، بعيداً عن ابن الفضائري، همه أنه كان يشرب الفبيذ، بل هناك رواية في هذا الموضوع، لقد ذكرت شواهد على أنه لم يكن على علاقة وطيدة بالأئمة.

نعم، أنا اعتمدت على كتاب ابن الفضائري، فكل من ضعفه الفضائري يأخذ به، ذلك أن النجاشي وصلت إليه نسخ كتاب الفضائري فنقل عنه في مواضع عديدة، لقد كان عمل الفضائري (الابن) تحت إشراف والده، وكان مركزاً على مقارنة الكتب الحديثية آنذاك سنداً ومتناً، بغية الكشف عن فرق لجعل والدمر الصاربية في أوساط المجتمع الإسلامي، وفي هذا الجوّات الفضائري شاباً، وربما تعمّن النجاشي منه، فلم ينشر كتابه

في حياته خوفاً، كما ينقل بعض تلامذته عنه.

قلتم قبل ٢٥ سنة تقريباً، وكتب ذلك الشيخ آصف محصني في مشرعة البحار: إن أكثر نسخ الكتب الحديثية الواصلة إلينا عبر صاحب البحار كانت وجادة، ما هو تقييمكم لذلك، وما هو دليكم عليه؟

● أشرت إلى أن طريقة تناقل الكتب كانت تقوم على نسخة تسمى بالأصل، ثم يتم عبرها الاستنساخ، دعوني أعطيكم مثلاً: ثمة حديث في كتاب ابن طاووس يقول: إسندي وجدت في إحدى المكتبات هذه الرواية ولم أجدها في أي كتاب آخر، ألا وهي رواية التاسع من ربيع الأول المعروفة التي تنسب إلى الإمام العسكري، ومن الواضح أن العسكري كان من أول إمامته إلى آخرها مراقباً وتحت الإقامة الجبرية إن صح التعبير، فقد منحت له دار قريبة من قصر الخلافة حتى يعرف لداحل عليه والحارج من عنده، وهذا الراوي يقول: إنه ذهب إلى بيت الإمام العسكري ورأى عنده مظاهر المرح والسرور في التاسع من ربيع، مع أن التاريخ يثبت أن الخليفة الثاني قتل في شهر ذي الحجة، إذاً كيف نصدق هذه الرواية؟! مع أن عثمان بن سعيد العمري إنما كان يلتقي به عبر بيع السم، لصموية اللقاء الطبيعي، إذاً كيف يكون ذلك؟

إذا رجعنا إلى ابن طاووس سأل من هو صاحب هذا الكتاب الذي جاءت فيه هذه الرواية، سيكون الجواب: لا أعلم، ~~محرر كتاب وأبنائنا وتقلنا منه رواية ما~~

هل ترون أن صاحب البحار عثر على كتبه في سوق الكتاب؟

● نعم، هو يقول ذلك، كما ينص على أنه أرسل أشخاصاً إلى الهند يبحثون في الكتب لباتوا بها من هناك.

كانكم تعتبر أن قيمة المخطوطة تكمن بإمضاء المؤلف عليها، وتناقلها عبر سندر رجلاً عن رجل، هل تحفظ بهذا قيمة المخطوطة أم بالرجوع إلى تاريخ تأليفها ورصد ورقها و... اليوم في العالم لا يمتثلون بنظام الإجارة في المخطوطات.

● الكتب الفقهية أو الكتب الممهورة لا تحتاج إلى نظام الإجارة السفندي، أما غيرها فيمكن أن تكون النسخة فيها قديمة لكنها مجموعة على المؤلف، منسوبة إليه روراً، لهذا تحتاج إلى نظام السند، إذ في التاريخ الكثير من اختراع الكتب والمتون بأسماء أشخاص...

يقول ابن الفصائري إنه وجد شخصاً يكتب سنداً بلا متن، وفي موضع آخر من كتابه متناً بلا سند، وكأنه يجهز المتن المبتدع للأول، والسند كذلك للثاني، إن ظواهر الوضع آنذاك كانت واضحة، وقد كان الفصائري حبيراً بهؤلاء، حتى أن بعضهم قيل فيه: إنه كان يكذب على الوقت، أي هو أن ثمنه، ألا ترى في الكتب المخطوطة لا يتركون هراعاً

إذا أرادوا كتابة سطر جديد، إن ذلك بسبب الخوف من الدس.

خصصتم فصلاً من كتاب «معرفة الحديث» تحت عنوان العمل على الثقات، فإذا كانت الكتب تتناول بنظام الإجازة يبدأ بيد قبل الطوسي (٤٦٠هـ)، فكيف يمكن الدس في كتب الثقات أو اختلاق المسند؟

● كل من يؤلف كتاباً آنذاك لا يضره شيء ما لم ينشره، أما إذا نشره فقد حرج من يده، فليس الحال مثل اليوم؛ نسخة موحدة تخرج من المطبعة، بل كانت الكتب تتناسخ، فيمكن أن يأخذ شخص النسخة ثم يضيف فيها. وقد يرجعها إلى صاحبها دون أن يدري الأول بما فعل الثاني، لقد وجدت نصوص كثيرة قديمة تؤكد أنهم أنفسهم كانوا يمتدّون بوجود دس في الكتب.

دعني أعطيك مثلاً، أبو جعفر الطبري المؤرخ المعروف، ذو الميول الشيعية، أتى يوماً إلى مجلس درسه وقال: إنه بصدد كتابة مؤلف في التاريخ منذ آدم إلى عصره تقريباً، وهو إن نشره قبل أن يتمّه يخشى أن يتلاشى الكتب ويروى أمره، لقد رأيت في متفرقات كتب التاريخ شواهد كثيرة على هذا الوصف، يجب عليّ أن يعرف كيف كانت طريقة العمل آنذاك لا أن نجمد على مجرد وثافة الرواة والنظر إليهم رجالاً هنالك شواهد على أخذ المال للرواية، وكانت هذه معصية يسقط الإنسان بها.

لغة نصوص تحكي أنهم كانوا يطرقون أبواباً سيئته رجال الحديث ومطلبون منهم الحديث، فيحيلهم في بيته على كراسات صغيرة، يقول: إنه أخذها من هلال، فكانوا ينظرون فيها ثم يقولون: لا، نريد أحاديث غير هذه، هذه هي طريقة عملهم آنذاك، ومثل هذه الروايات موجودة في تاريخ بغداد وغيره من كتب التراث والتاريخ، كما تحدثنا كتب التاريخ أن الكتب كانت توضع على شكل كراسات، فلم يكن هناك تجليد كالיום.

ما هو رأيكم بآبن طاووس هل ترويه محدثاً ومن أهل الفن أم لا؟

● هناك أحمد بن طاووس صاحب التحرير الطاووسي الذي صار فيه على مسائل الرجال ضد أهل السنة، فيما الحال عند الشيعة كان تجنب المذمومين المعروفين أما غيرهم فيؤخذ منهم.

هل ترون مشروع النقد الحديثي على أساس علم الرجال مثل آصف محسن في مشرعة بحار الأنوار أفضل أم مشروع النقد المتنّي مثل هاشم معروف الحسني في كتاب الموضوعات وغيره؟

● أعتقد أن كتاب مشرعة البحار قائم على المنهج الرجالي الكلاسيكي، وكلامه غير مفهوم على مستوى الشباب والجيل الصاعد، اللغة حوروية، كما أنه لم يشرح لماذا كان هذا الحديث أو ذاك ضعيفاً ولماذا كان الباقي صحيحاً؟ هذه بواقص.



قد يقال: إن هذه الروايات كثيرة ومتضاربة ولا يمكن استخراج نظرية منها،  
أليس من الأفضل تخطيها بأجمعها والعودة إلى مصدر آخر لتكوين النظرية الإسلامية؟  
أليس من الأفضل بدل صرف العمر في تحقيق الصحيح وعيره أن نعرض عنها عموماً؟  
● ثمة من رجال المنبر - وهذا كلام قلته للشيخ جعفر المبحاني - من يهتم بكتب  
الحديث، لأن فيها ما يوجب ابسط العوام ورتياعهم، فهو ينتقي النصوص على منواله  
ورصته، هذه حقيقة.

نعم، لكنني اختلف معكم في المكرة التي تقولونها، ذلك أن القرآن اشتمل على  
مفاهيم قد لا تدركها عقول الرجال، فالسنة شارحة له، ومبينة للتفصيلات، إنني أعتقد  
أن كل الصلاة موجودة في القرآن بآيات منقرفة، والمبني <sup>تَكْرِ</sup> هو الذي حممها بالسنة،  
فهناك حديث عن الركوع والسجود والتسبيح باسم ربك العظيم وأيضاً الأعلى وهكذا، إذن  
فالسنة تعيد فهم القرآن وتوظف مدلولاته، وما أعطيته كان مثلاً لا غير، وإلا كان القصد  
أننا إذا لم نأخذ بالسنة لم يبق لنا شيء، نعم لموضوع بحاجة إلى جهد، وهذا صحيح.

هل سمعتم بحيدر علي قلمداران أو مصطفى حسيني طباطبائي وهل قرأتم  
تجربتهما؟

● نعم، سمعت بهما.

تحدث إلي في أحد الأيام الشيخ محمد رجب الحكيمي في الشبهة التي أثارها  
الدكتور شريعتي حول أن الله تعالى يعلم بأن الأئمة <sup>عليهم السلام</sup> سوف يموتون إلى قرون ثلاثة،  
فماذا بعد ذلك؟

وقد أجبني الحكيمي بأن الروايات الدالة على أنه ثولا الحجة لساخت الأرض بأهلها  
ناظرة إلى هذا النوع من الشبهات.

أعتقد بأن للسياسة تأثيراً في هذه الشبهات، ولو جاءني شريعتي لقدّمت له الكثير  
من الشواهد القرآنية والحديثية التي تحلّ شبهاته.

لو كتبتم تعليقاً أو نقداً على هذه المؤلفات، أصني كتب قلمداران وطباطبائي؟

● ثم أعد قادراً على الكتابة، فأنضم يحتاج إلى ضغط وامساك باليد، وسنّي لا  
يساعدني على وضع النقاط على الحروف حال الكتابة

كلمة أخيرة

● أنا لا أتوقع شيئاً، أنا فعلت ما فعلت للتاريخ، وسيدكره، بعد اعترافات  
وصفومات مرتّ ثمة ترحيب اليوم على غير صعيد، ﴿فأما الريد فيذهب جفاء وأما ما ينفع  
الناس فيمكث في الأرض﴾



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

## الملحق رقم (٢)

### حوار مع آية الله الشيخ محمد أصف محسني القندهاري<sup>(١)</sup>

ما هي دوافعكم للقيام بمشروع النقد السندي لبعض المصادر الحديثية سيما بحار الأنوار؟ ولماذا ركّزتم على هذا الكتاب؟

● أولاً الداعي إلى ذلك تحقيق الحق فكل متعلم يحبّ تحقيق الحق، أنا كتبت لأجل الاعتراف بالحق والواقعية، أمّا تخصيص التحقيق بالبحار فإنّه أكبر موسوعة حديثية عندينا وأخذوا العلم يرجعون إليه في التأليف والتبليغ وغير ذلك، فأردت أن أبين حقيقة الروايات حتى لا ينسبونها إلى الأئمة، ثم يقولون: قال الصادق عليه السلام كذا وكذا، أنا كتبت مرة كتاباً جمعت فيه أحد عشر ألفاً وخمسمائة حديث معتبر من جميع الكتب، الكافي ومن الكتب الأربعة، والكشي، ومائت المصادر الحديثية، ثم وقعت فيه إشكالات، فصار ستة أجزاء وصفت حروفه، لكن قبل المطبع انتهت إلى بعض النواقص فتركته، وكتبت هذا الكتاب.

هل عندكم فكرة وتشجعون أيضاً على تحقيق الكتب الأربعة بنفس الطريقة؟

● نعم هذا شيء حسن لا بأس به.

يعني لا تصعبون قراءة المراء وخطباء المنبر أن يرجعوا إلى بحار الأنوار برأيكم؟

● لا، لا، لا بد أن يرجعوا، لكن لا بد أن ينتقوا، فالروايات على أقسام ثلاثة:

القسم الأول صحيح، فيجوز للإنسان أن يقول فيه قال الصادق عليه السلام، خلافاً للمعتمد الشهيد الصدر رضوان الله تعالى عليه فهو يرى أنه حتى لو كان السند معتبراً لا يجوز أن يقول: قال الصادق عليه السلام، ومبنيّاً في ذلك شيء معقّد، لكن أظنّ أنه إذا صحّ السند، يجوز أن نقول: قال الصادق عليه السلام كذا وكذا.

وإذا علمنا أن الحديث كذب موضوع فلا يجوز لنا، بأيّ داع لنقل الأكاذيب باسم

الصادق عليه السلام، بل لا بد من إهماله أو من التصريح بكذبه.

١- أجريت شخصياً هذا الحوار مع الشيخ أصف محسني في مدينة قم، عندما أتانا راءياً، وذلك يوم السبت: ٢١، ربيع الأول، ١٤٢٦ هـ وبصّ الحوار بالعربية، وقد قمت بتنظيمه، وهو موجود عندي ملفاً على جهاز الكمبيوتر.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

وهناك قسم كبير من الروايات المجهولة لصعب السند، ضعف الراوي، أو جهلته، وهو لا يوجب كذب الرواية، قلل الكاذب يصدق، والمجهول لعله كان صادقاً ثقة، فيجوز أن يقال على المنبر: روى المجلسي في البحار، ونقله عن الإمام الصادق: كذا وكذا، ولا يقال: قال الصادق كذا، كما في القسم الأول، وهو ما إذا زوينا رواية معتبرة بل نقول: نُقل عن الصادق كذا وكذا، وهو مشکوك، أو مجهول، لا يدري هل صدر من الصادق أم لا؟ أو نقول: في الرواية كذا، في البحار كذا، أو نذكر اسم الرواية ومصدرها، فنقول: في بصائر الدرجات قال كذا.

لكن قد يقال: إن الناس لا تميز بين كلمة قال ونُوي.

● دعها لا تميز، لكن أنت لا تفعل، الناس لا يميزون بين الإهانة وغير الإهانة، والناس ربما لا يدركون أن هذه الجملة هيبة أو ليست بعبية، لكن الإنسان يقول ما عنده، هيبتك وبين الله واضب على كلامك، فهم الناس أو لم يفهموا.

نعم لو كان الأمر بحدٍ يوجب إعرار الناس بالباطل، لحرم من جهة الإعرار.

هناك من يعتقد أن محاولة نقد مصادر الحديث الشيعي على الطريقة التي اتبعموها أو غيرها يؤدي إلى زعزعة ثقة الناس بمصادرنا الحديثية؟ وهناك من يتكلم عن أننا الآن في صراع مع الوهابية أو مع بعض أهل السنة فهل يصح هذا المشروع؟

● معنى هذه الجملة أنه فليبق الشيعة يمشون على غير الواقع، لا أقول الباطل، دع الشيعة تمشي على الخيالات، على الموهومات، لا تقل لهم كلاماً واقعياً، حتى لا يشك في أحاديثنا، هذا معروف، فالدين دين الإسلام ونحن نعتقد أنه دين حق، وتحطئة المجلسي أولى من إعرار الناس وإسلاهم، ومن نسبة أشياء إلى رسول الله والأئمة لم تصدر عنهم، فهذا اشتباه، فالدين طريق إلى الله سبحانه وتعالى، قد يكون معلوماً ومجهولاً، نحن لا نسكت على كذب الكاديين ووضع الواضعين.

الناس معنا فكما يمشي الخواص يمشي العوام، ربما في أول الأمر.

يشورون عليهم

● يقع الاضطراب، لكن في النهاية يسكنون إلى الخواص، إما يقبلون قول من يرى الرواية ضعيفة أو يقبلون قول غيره.

بعضهم يقول: إنكم اعتمدتم في معالجتكم للروايات في بحار الأنوار طريقة نابعة عن خلفية مسبقة، مثلاً حينما ذكرتم بعض الروايات عن صفات الأئمة حاولتم أن تضعفوها منها، ما هو قولكم؟

● أستغفر الله، هذا كذب محرم، هذا لم أقصده، فأنتم قادرين على مراجعة الروايات في كل باب، فما صنعته يمكن أن تنظروا إلى سنده وإلى أقوال العلماء فيه، فما

كان ولا حطر بيالي لحظة أن أنقص في صفات لأئمة عليهم السلام، فالسبب ضعف تلك الروايات، هأنذا لم آخذ اعتقادي في صفاتهم من رواية أو روايتين، بل هنالك روايات كثيرة.. لا لم يخطر هذا بيالي أبداً.

هل تعتقدون بحجية خبر الواحد في العقائد؟

● هذا محل بحث، فالسيد محسن الحكيم كان له رأي، فعندما كنت أقرأ كتاب المطول في النجف سألتني عن هذا الموضوع، حيث وقع البحث في حديث مشهور عند بعض المومنين: «كنت مع الأنبياء سرّاً، ومع النبي جهرّاً»، كتبت أسأل السيد الحكيم عن هذا الحديث، وهو حديث غير موجود في مصادرنا الحديثية، بل هو شيء مأثور عن لسان الغلاة ثم دخل بعض الأئمة

قال الحكيم: لا يصح، وكذا الشهيد الصدر، كما أن السيد الطباطبائي في الميراث لا يقبله، نعم الطباطبائي ليس له شأن بالفقه ولا في حجية الأخبار حتى يكون لقوله مكانة، أما الصدر فله مقام كبير.

نعم، البحث لا يختص بصفات الأئمة السؤال هكذا، هل الروايات الأحادية.. المعتمدة.

● الأحادية المعتمدة سنداً حجة في الموضوعات الخارجية وفي العقائد أم لا؟ وبعبارة أخرى هل حجية الأخبار محتصة بالفقه والقروع أم أنها شاملة لغيرها؟  
بنظري الحجية عامة، لماذا؟ لأن مدرك حجية الأحاد أمران:

١ - بناء العقلاء.

٢ - الروايات المتواترة إجمالاً.

ولا أقل أن نقول: الروايات المصهدة للاطمئنان وإن لم تكن متواترة كما يقول السيد الصدر عليه السلام، فلا نقول هي متواترة تواتراً مضمونياً، إذ هو مشكل، لكنها متواترة تواتراً إجمالياً، ثم لو تفقّلنا - واحتراماً للسيد الصدر - نقول: لا، الروايات ليست متواترة بل توجب الاطمئنان.. إذا قلنا هذا يرى أن هذه الروايات شاملة للقروع وغيرها.

بوصفكم من دعاة نقد بعض المصادر الحديثية، ما هو رأيكم ببعض المشاريع النقدية التي كتبت في هذا المجال، مثل مشروع الدكتور محمد باقر البهبودي في صحيح الكافي، ومشروع السيد أبو الفضل البرقي في كتاب كسر الصنم أو «عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول»، وإلى حد معين مشروع العلامة التستري في كتابه «الأخبار الدخيلة»؟  
هل لديكم ملاحظات على تلك المشاريع وما هي؟

● لم أطلع على أي منها، فلم أرها إلى الآن، لقد كنت أركز على الرجال، فقد كتبت قبل أكثر من ثلاثين سنة كتاباً في الموائد الرحالية، ثم لما جئت إلى قم أيام جهاد

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

(السوحيات) في أفغانستان بدلت اسم هذا الكتاب إلى «بحوث في علم الرجال» (الطبعة الثانية)، ثم صدرت الطبعة الثالثة مع كتابي «عدالة الصحابة»، ثم طبعته الطبعة الرابعة. من وجهة نظري، أرى نفسي عالماً بنسبة تسعين في المائة بعلم الرجال، فقد مارست النقد فيه على مباني أستاذي السيد الحوئي وغير ذلك. ثم أردت أن أستخدم من علم الرجال، فهو علم مقدمي ليس له في حد ذاته أصالة، فرجعت إلى الروايات، وكما قلت لكم عن كتاب معجم الأحاديث المعتبرة الذي جهزته في أربع سنوات، ثم لما أعد للطبع وقعت لي فيه إشكالات.

لقد ذكرت مع علماء قم ومع شخص السيد السيستاني، لأرى هل عندهم شيء؟ لكنني ما طبعته لحد الآن وهو موجود حامر، على أي حال، ما طالعت أي كتب أخرى أصلاً، نعم، سمعت من كتب عن «الكافي» معتبره وغير معتبره، لكنني ما راجعت، نعم، راجعت كتاب الشيخ حسن بن الشهيد الثاني وهو «مستقى الجمال»، لمدة أسبوع ثم تركته، لذا كانت مراجعاتي مستقلة، وإذا أمكنني أن أكتب على الكتب الأربعة فسأفعل إن شاء الله.

المشكلة الأساسية التي تواجه النقاد في عصرنا الحاضر أن التيار الديني يحاول دائماً التمسك بمقولتي الشهرة والإجماع على الأحد بنص أو حديث للعيلولة دون التمكن من تقدمه، هل تعتقدون أن مقولتي الإجماع والشهرة أو ما يعرف في الأوساط السنية بالسلف الصالح لها شرعيتها أم أنه لا ينهي الوقوف عندها كثيراً في مشروع التعامل مع نصوص السنة النبوية الواصلة إلينا؟

● لا بد أن نحترم الآراء، وليس في العلوم الدينية رأي قطعي أو معسوس حتى نثبذ ما وراءه، إنما أقول: هذا القول أحسن من غيره، كما أن على الإنسان أن لا يظهر العداوة والبغضاء بين العلماء، فهذه مباحث علمية، ما لم يصل الأمر إلى حد مخالفة الضروريات، كأن يأتي من يقول بتساوي ندية بين المرأة والرجل، فقد يصادم ذلك الضرورات، إذاً، فكل من قامت عنده الحجة أو اطمأن قلبه من دون حب شهرة في مخالفة المظهر - نعوذ بالله - فهذا لا بأس به.

أما مسألة الإجماع والشهرة، أما الإجماع فلم اعتمد في كتبي الفقهاء عليه بشيء، وليس عندي بحجة، محصلاً كان أو منقولاً، كان عند القدماء إجماع دخولي وقد صار الآن واضح البطلان، كما أن الإجماع اللطمي للشيخ الطوسي باطل ببطلان قاعدة اللطف نفسها، فقد أهدى القاعدة كثير من الشيعة والمعتزلة، وأنكرها الأشاعرة على أصلهم الفاسد في إنكار الحسن والقبح العقليين، وقد كتبت في «صراط الحق» ما يثبت الحسن والقبح، لكنني ناقشت قاعدة اللطف وردتها، وكان عمري آنذاك أقل من ثلاثين سنة،

كنت حينها في النجف الأشرف.

فيقي الإجماع العدسي، وهو أيضاً محدوش، فالمحصل غير حجة، دعك من البحث النظري، ولنتحدث عن الواقع الخارجي ميدانياً، إننا نلاحظ وجود إجماعات متعارضة، فإذا جمع شخص من كتاب «جواهر الكلام» مؤلف من ثلاثة وأربعين جزءاً الإجماعات المتعارضة المتضاربة يقتنع فتاعة تامة بعدم حجية الإجماع، أنا أتعجب من الشيخ الأنصاري رحمته كيف ينقل في كتاب المكاسب إجماعات ابن زهرة، ولعل أن ابن زهرة يدعي الإجماع الشيعي في كل مسألة من مسائل الفقه!! بل حتى الشيخ الأنصاري في «الرسائل» نقل إجماع ابن إدريس على وجوب النفقة للمرأة الفاضلة إجماعاً مع الرد عليه بأنه لم يقل بذلك أحد من الشيعة.

إذن، فهذه الإجماعات المتضاربة حير دليل على بطلان الإجماع، فلا يحصل لي شخصياً الظن برصا المعصوم في هذه الإجماعات، فكيف أعتمد عليها؟!

أما الشهرة، فإذا أحرزناها، بحيث علمنا أن سبعين في المائة من علماء الشيعة قالوا بوجوب السورة، مثلاً، وليس هناك دليل آخر، فيشكل الحالمة، هؤلاء المنحصرين المتقنون الذين لا يقولون على ربهم قولاً بفهم علمهم هل يقول: كلهم أخطأوا وأنا الوحيد الذي علمت وأصبحت!! إن هذا مشكل وأقبح.

لكن الذي يوجب عدم التقيد بالشهرة إنما هو البحث الصفروي، فمن أين علمنا أن المشهور ذهبوا إلى هذا أو ذاك؟! أنا لا أعرف، إذا أردتم أنتم أو غيركم التحقيق بهذا الموضوع فهذا جيد، لكنني أحتل أن علماء الشيعة كان لعشرة منهم تأليفات من بين كل مائة عالم، ومن بين هؤلاء العشرة يمكن أن يكون وصل إلينا واحد فقط، إذاً فمن كل مائة عالم وصلنا رأي عالم واحد.

أفرض نفسك صاحب مفتاح الكرامة، من أين أتيت بالشهرة؟! كم من كتب صاغت وتلست؟ لذا أنا لا أطمئن بالشهرة، فمثلاً صاحب مفتاح الكرامة - العالم القدير - ينقل عن عشرة كتب للعلامة العلي، أهل ستحصل شهرة من كتب العلامة العلي؟! بل إنه - فيما أظن - لا يذكر أكثر من عشرين كتاباً للفقهاء، كم عدد علماء الشيعة كل زمان؟ هل يكفي هذا العدد من الكتب؟ إذاً عمدة الإشكال في مسألة الشهرة إنما هو البحث الصفروي.

هل تدعون لحركة نقدية لمصادر الحديث أم تتعطلون من دعوة كهذه؟ ولماذا؟ وإذا كنتم تصمون لحركة نقدية، فما هي الآليات التي تتصورونها مناسبة في ذلك؟ هل الاختصار على النقد السندي أم التعميم لمبره؟ وهل يتولى بنظركم مشروعاً كهذا فقهاء الحوزة العلمية أم لا تمانعون من تصدي فئات ثقافية أخرى في المجتمع له؟ ولماذا؟

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

● هذا من بلايا عصرنا، إن هناك جامعيين يريدون التدخل في أمر الدين، يدعوى أن الدين غير مقتصر على رجال الدين، هذا كلام باطل ووسوسة شيطانية وضلالة واضلال للغير، كما وقع، إن هناك من يقول، لماذا يحصر الفقهاء المتوى بأنفسهم ولا يجوزون لغيرهم؟ هذا احتكار للدين.

لا اختصاص لأحد بدين الله، لكن هذا لا يكفي لتدخل الناس، فهل نقول للأطباء: لماذا تحصرّون الطب بكم وتأخذون الأموال على هذا العلم؟ إن هذا غلط وحمافة وجهالة.

إن من المنطقي أن نشترط التخصص، فمهر الدارس للطب لا يسمح له أن يكتب للناس وصفة دواء، يمكن أن يكون الإنسان متخصصاً أوحدياً في علم لكنه في علم آخر مجرد مقلد لغيره، فأعلم العلماء والفقهاء يجب عليه أن يقلّد سائق السيارة كي يصل إلى مدينة طهران مسافراً.

إذا كنتم - أيها الجامعيون - قرأتم عموماً في العاميات فهذا جيد ونحن نحترمكم عليها، لكن لا يصحّ لك التدخل في العقيدة، إلا إذا درست وبلغت مرحلة الاجتهاد فيه، وهذه بلية تكثر في إيران، ولها وجود أقلّ في بعض الدول المربية عند أهل السنة. مثلاً نظرية التعددية إذا أدخلناها في السياسة فحسد، أما في الدين فهي إنكار له، بل فيها تناقض، والقول باحتمال التفرّعين.

هل عندكم مشاريع مشابهة لكتابكم «مشروع بحار الأنوار»؟ وما هي محاورها؟  
● أنا أكتب كتباً للشباب، فهي أفضال من اليوم حاجة ثقافية كبيرة، وعندي الآن ثلاثة كتب على طاولتي أكتبها.

وعندكم أيضاً كتاب مذكرات؟  
● نعم، ولكنني لا أعرف كم بلغ من الأجزاء، لم أطلبه حتى الآن، وهدفي منه أن يقرأ بعد موتي.

أطال الله همركم، علمت أنكم درستم الفقه والرجال، فما هو رأيكم بعلم أصول الفقه؟ لماذا لم تدرّسونه؟ أهل عندكم موقف من هذا العلم؟

● لا، لم يكن علم الرجال كثيراً في الحوزة، لهذا درستته، وقد درست العقيدة أيضاً، سيما مباحث الجهاد، سواء جهاد الكفار، أو غيرهم كما حصل مع الإمام الخميني في مواجهته للشاه في إيران، لذا شمرت أن موضوع الجهاد بحاجة إلى بحث وأدلة، لأنه كان محل ابتلاء في أفغانستان سابقاً، كما كتبت القواعد العقيدية والأصولية في مستمسك العروة الوثقى للسيد محسن الحكيم، جمعت كل قواعد المستمسك بتمام أجزائه لا أدري رأيته أم لا؟



لا لم أطلع عليه حتى الآن.

● أنا أؤمن بعلم أصول الفقه، لكن لا بهذا المقدار، فأمنس كان عندي الشيخ الوحيد الخراساني حفظه الله، حدثه عن درسه في البحث الخارج في أصول الفقه، كم دامت دورته؟

حوالي ستة عشر عاماً، كما سمعت.

● أظن أنه حرام.

بعض المطالب لا ثمرة لها..

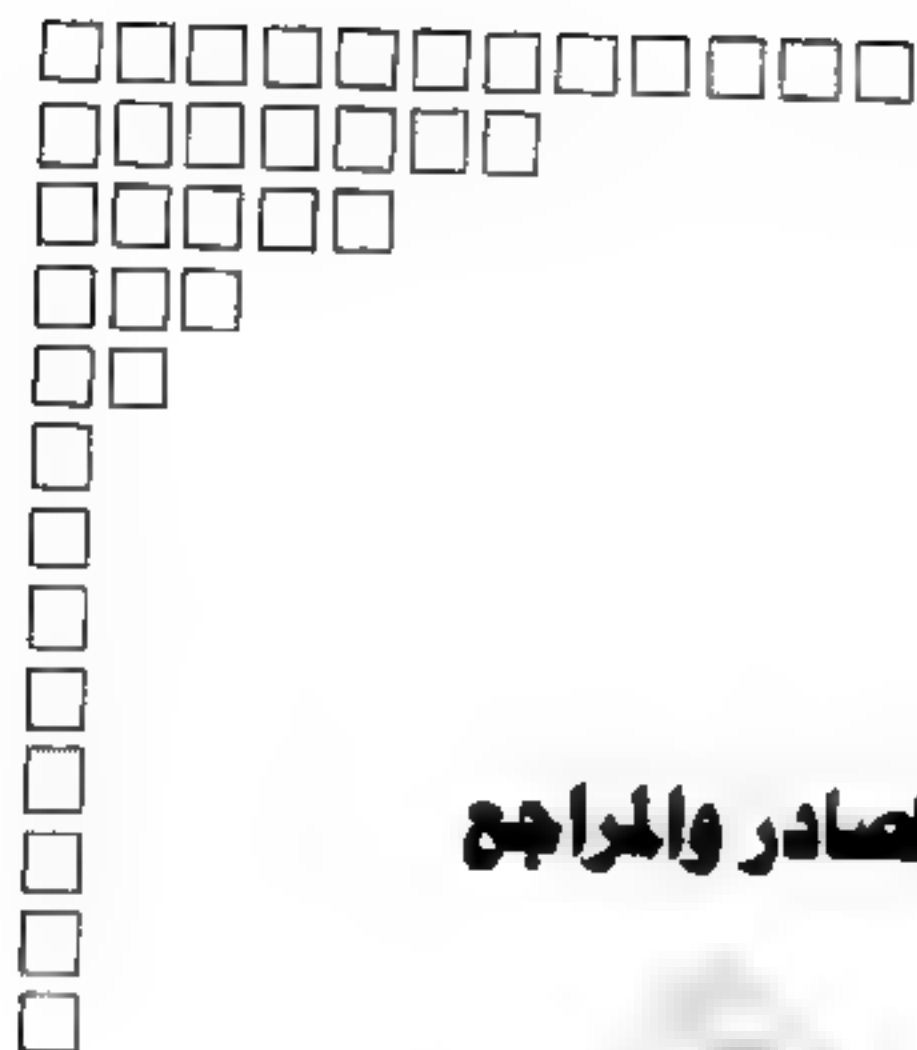
● لا ثمرة لها.. ولا ينبغي أن تبحث. كان السيد الحوئي يتم دورته الأصولية في سبعة سنوات أو ست سنوات، فما معنى خمسة عشرة سنة؟ أي فائدة؟

نشكركم على هذا اللقاء

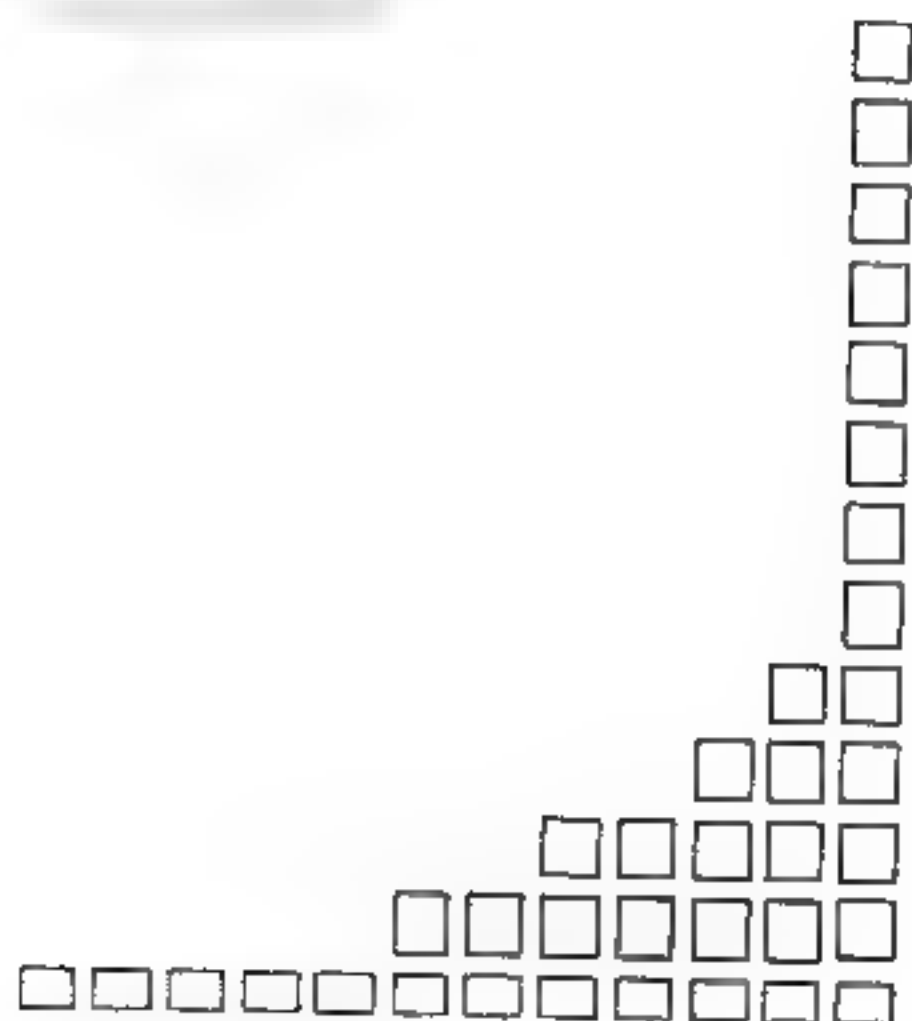
● أنا في خدمتكم.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی



## المصادر والمراجع





مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

## المصادر والمراجع العربية:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- الآي (٧٧هـ)، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد الهوسني المعروف بالفاضل والمحقق الآبي، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤٠٨هـ.
- ٣- الأشعري (١٣١٩هـ)، محمد حسن، بحر الموائد في شرح المرائد، الطبعة الحجرية، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران [بدون تاريخ].
- ٤- الأشعري (١٣١٩هـ)، محمد حسن، كتب الفصاء، منشورات دار الهجرة، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ٥- الأميني، محمد مهدي، تاريخ فقه أهل البيت عليه السلام، مقدمة رياض المسائل، مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٦- الأميني، محمد مهدي، دور الوحيد البهبهائي في تجديد علم الأصول، مقدمة الموائد العائرية، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة المحققة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٧- آل إبراهيم، حسين، التبعة في بيان البعض من منفعات الكتب العديدة والقديمة، مطبعة المرفان، صيدا، لبنان، ١٩٣٤م.
- ٨- آل بحر العلوم، محمد، بلفه التبعة، مكتبة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤هـ.
- ٩- آل طغان البحراني القطبي (١٣١٥هـ)، أحمد بن الشيخ صالح، الرسائل الأحمدية، تحقيق وشرح دار المصطفى، لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ١٠- الأميني (١٣١٩هـ)، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.
- ١١- الأميني، الميرزا هاشم، مجمع الأفكار ومطرح الأبطال، بقلم محمد علي الإسماعيل بور القمشه اي، الطبعة العلمية، قم، إيران، تاريخ النشر باستدراج من عام ١٤٠٢ - ١٤٠٥هـ [بدون رقم الطبعة].
- ١٢- أبو رية، محمود، أصواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة [بدون تاريخ].
- ١٣- أبو شهبة، محمد بن محمد، دفاع عن السنة، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ١٤- أحمد، قاسم، إعادة تقييم الحديث والعودة إلى القرآن، مكتبة مديولي الصغير، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ١٥- أحمد بن محمد بن زكي، محمد حسن، التبعة على مناسك الحج للأشعري، مؤسسة مطبوعاتي

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

إسماعيليان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

- ١٦- الأراكي (١٤١٥هـ)، محمد علي، أصول الفقه، مؤسسة در راه حق، قم، إيران، ١٩٩٦م.
- ١٧- الأردبيلي (٩٩٣هـ)، أحمد، مجمع المائدة ونبوهان في شرح إرشاد الأدهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ج ١ بدون تاريخ، وج ٢ مصاعداً من ١٤٠٣هـ وما بعد.
- ١٨- الأردبيلي (٩٩٣هـ)، أحمد، ردة البيان في أحكام القرآن، إعداد رضا الأسنادي وعلي أكبر رماسي، مؤاد، انتشارات مؤمنين، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
- ١٩- الأزدكاي (١٢٧٢هـ)، محمد حسين، هبة المسؤول في علم الأصول، بقلم محمد حسين الشهرستاني، مؤسسة آل البيت <sup>عليه السلام</sup> لإحياء التراث [بدون مشخصات].
- ٢٠- أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد ترجمة وتبليغ: هاشم صالح، دار الساقي بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.
- ٢١- الاسراءآبادي (١٠٣٦هـ)، محمد أمين، الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، والطبعة لصغرية، دار النشر لأهل البيت <sup>عليه السلام</sup>.
- ٢٢- الاسراءآبادي (١٠٣٦هـ)، محمد أمين، المسائل الشيعية مطبوع في دهل الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ٢٣- الاسراءآبادي (١٠٣٦هـ)، محمد أمين، العاشية على تهذيب الأحكام، مطبوع، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، عدد الأوراق ١٤٧ الرقم ٢٧٨٩.
- ٢٤- الإسلامبولي، سامر، تحرير العقل من النقل، الأول للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، سوريا، [بدون مشخصات أخرى].
- ٢٥- الإسلامبولي، سامر، الأحاد - التمتع - الإجماع دراسة نقدية لمعاهم أصولية، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٢٦- الإصفهاني (١٣٦٥هـ)، أبو الحسن، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، بقلم الميرزا حسن السيادي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٢٧- الإصفهاني (١٢٤٨هـ)، محمد تقي الرازي النجفي، هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٢٨- الإصفهاني (١٢٦١هـ)، محمد حسين، الفصول المروية في الأصول الفقهية، حجري.
- ٢٩- الإصفهاني الكمباني (١٣٦١هـ)، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، انتشارات سيد الشهداء، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ٣٠- الإصفهاني الكمباني (١٣٦١هـ)، محمد حسين، بحوث في الفقه (الجماعة، المسافر، الاجتهاد والتقليد)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
- ٣١- الإصفهاني، الكمباني (١٣٦١هـ)، محمد حسين، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق الشيخ محمد عباس

- آل سباع القطيفي، بشر المحقق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٣٢- الأعرابي الكاظمي (١٢٢٧هـ)، محسن بن الحسن، وسائل الشيعة في أحكام الشريعة، كتابيروشي مصطفى، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- ٣٣- الأعرابي الكاظمي (١٢٢٧هـ)، محسن بن الحسن عدة الرجال، مؤسسة الهداية لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٣٤- الأعرابي الكاظمي (١٢٢٧هـ)، محسن بن الحسن شرح مقدمة العدايق، مخطوطة موجودة في مكتبة آل كاظم العطاء، النجف الأشرف، العراق رقم المخطوطة، ٦٩٨.
- ٣٥- الأعظمي، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تكوينه المكتب الإسلامي، ١٩٩٢م.
- ٣٦- إلهي بشي، خادم حسين، القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، نشر مكتبة الصديق، الطائف، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
- ٣٧- إمامي كاظمي، حسين، أصول الإمامية في الأصول لعقيدة، إسفهان، إيران [بدون مشخصات].
- ٣٨- أمين، أحمد، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٦٩م.
- ٣٩- أمين، أحمد، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة عشر.
- ٤٠- الأمين (١٩٥٢م)، محسن، أعيان الشيعة، دار المعارف للطبعوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
- ٤١- الأمين (١٩٥٢م)، محسن، الشيعة في مسارهم التاريخي [مقدمة الأعيان، مركز المدير للدراسات الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ].
- ٤٢- الأمين (١٩٥٢م)، محسن، مفتاح الحقائق في الأدعية والأعمال والصلوات والريارات، دار المعارف للطبعوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨م.
- ٤٣- الأمين (٣-٢٠٠م)، محسن، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، دار المعارف للطبعوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٩٥م.
- ٤٤- الأمين (١٩٧٠هـ)، عبدالحسين، موسوعة المدير في الكتاب والسنة والأدب، دائرة معارف العقيدة الإسلامية طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
- ٤٥- الأنصاري، عبدالملي محمد بن نظام الدين، هداية الرحمة شرح مسلم الشيت في أصول العقيدة، مطبوع على هامش مستنصر المراتي، دار الأرقم، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].
- ٤٦- الأنصاري، محمد علي، الموسوعة الفقهية المبحرة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٤٧- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، رسالة في العدالة، تراث الشيخ الأعظم، رسائل فقهية، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد لشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٤٨- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، هداية الأصول مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩١م.
- ٤٩- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، مطارح الأنظر، بقلم الميرزا أبو القاسم الكلاتري الطهراني، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

## نظريّة السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

- ٥٠- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب النكاح لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، مج ٢ من السلسلة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٥١- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب الصلاة، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٥٢- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب الطهارة، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٥٣- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، رسائل فقهية، مج ٢٢ من السلسلة، تحقيق وإعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٥٤- أوزون، زكريا، حاشية البحاري، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٥٥- الإبيسي (٧٥٦هـ)، محمد الدين عبد الرحمن بن أحمد، أذاق في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، [بدون رقم الطبعة].
- ٥٦- الإبروي، باقر، دروس تمهيدية في القواعد ارجالية مندرجات سميد بن جبير، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٥٧- الملق الإبروي (١٣٥٤هـ)، الميرزا علي النعماني، الأصول في علم الأصول، تحقيق محمد كاظم رحمان ستايش، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية قسم إحياء التراث الإسلامي، دفتر تليغات إسلامي حوزة طمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٥٨- الإبروي (١٣٥٤هـ)، الميرزا علي، نهاية النهاية في شرح الكفاية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٥٩- الباجي (٤٧٤هـ)، أبو الوليد سليمان بن خلف، إحكام الأصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، دار العرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
- ٦٠- بحر العلوم، محمد، الاجتهاد أصوله وأحكامه، دار الزهراء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩١م.
- ٦١- بحر العلوم، محمد صادق، دليل النقصاء لشرعي وأصوله وفروعه، مطبعة النجف، العراق، ١٩٥٦م.
- ٦٢- بحر العلوم، محمد صادق، المقدمة على نكمة الرجال للكاظمي، مطبعة آداب، النجف الأشرف، العراق [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].
- ٦٣- بحر العلوم (١٢١٢هـ)، محمد مهدي، العوائد الأصولية، مخطوط، نسخة مصورة في دائرة معارف المقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) لرقم ٢٢٤٦٧، قم، إيران.
- ٦٤- بحر العلوم (١٢١٢هـ)، محمد مهدي، العوائد الرجالية، منشورات مكتبة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
- ٦٥- طبراني، أحمد، التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، دار التأويل للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.



- ٦٦- البحري (١١٠٧هـ)، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٦٧- البحري (١١٨٦هـ)، يوسف، الدرر البهية من المنتقاة اليوسفية، تحقيق ونشر شركة دار المصطفى <sup>للطباعة والنشر</sup> لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٦٨- البحري (١١٨٦هـ)، يوسف، الكشكول، مؤسسة الوفاء ودار السعمان، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
- ٦٩- البحري (١١٨٦هـ)، يوسف، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق وتعليق محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت لطباعة والنشر، الطبعة الثانية [بدون تاريخ]
- ٧٠- البحري (١١٨٦هـ)، يوسف، العدايق الناصرة في أحكام الفثرة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ].
- ٧١- البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل العمري، صحيح البخاري، تصحيح وتحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير والهيامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.
- ٧٢- الولي (٧٧٤ أو ٢٨٠هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، المعاسن، تحقيق السيد مهدي الرجائي، المماونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت <sup>عليه السلام</sup>، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٧٣- الوجودي (١٣٨٠هـ)، حسين، نهاية الأصول بقلم الشيخ حسين علي المنتظري، نشر تفكر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٧٤- الوجودي (١٣٨٠هـ)، حسين، العناوية على كفاية الأصول، بقلم الشيخ بهاء الدين العجمي البروجردي، مؤسسة أنصاريان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٧٥- [إبرال] الوجودي (١٣٨٠هـ)، حسين، جامع أحاديث الشيعة، مطبعة مهر، قم، إيران، ١٤١٣هـ وما بعد...
- ٧٦- الوجودي (١٣٨٠هـ)، حسين، البدر نور في صلاة الجمعة والمسافر، بقلم حسين علي منتظري، دفتر قبلهات إسلامي، قم، إيران، ١٩٨٢م.
- ٧٧- الوجودي (١٣٨٠هـ)، حسين، تقريرات ثلاثة الوصية ومنجرات المريض، ميراث الأرواح العصب، بقلم الشيخ علي بنه الاشتهازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٧٨- الوجودي (١٣٨٠هـ)، حسين، بحث حول اشهرة، مدرج في ذيل كتاب المنهج الرجائي للجلالي، بقلم السافي الكلباكني، نشر بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
- ٧٩- الوجودي (١٣٨٠هـ)، حسين، تقريرات في أصول الفقه، بقلم علي بنه الاشتهازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٨٠- الوجودي (١٣٨٠هـ)، حسين، نهاية لتقرير في مباحث الصلاة، بقلم محمد الموحدي النكراني، مطبعة الحكمة، قم، إيران، ١٣٧٦هـ.
- ٨١- الوجودي (١٣٨٠هـ)، حسين، الموسوعة الرجائية، مجمع البحوث الإسلامية في الأستابة

الرضوية، مشهد، إيران، ١٤١٤هـ.

٨٢- البروجردى (١٣٨٠هـ)، حسين، لمحات الأصول بقلم روح الله الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر اثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٨٣- البروجردى (١٣٨٠هـ)، حسين، ريدة المقال في حمص الرسول والآل، بقلم السيد عباس الحسيني القزويني، المطبعة العلمية، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم للطبعة].

٨٤- البستاني (١٨٨٣م)، بطرس، دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ ولا رقم للطبعة].

٨٥- البستاني، محمود، مقدمة منتهى المطالب للملاحة الحنفي، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٨٦- البصري (١٠٨٥هـ)، أحمد بن عبدالرضا، طائفة المقال في الحديث والرجال، تحقيق غلام حسين فيضيه ها، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٨٧- البصري (١٠٨٥هـ)، أحمد بن عبدالرضا، عمدة الاعتماد في كيمية الاجتهاد، تحقيق: السيد محمد جواد الجلالي، منشور في مجلة فقه أهل البيت، قم، إيران، العدد ١٤، ١٩٩٩م.

٨٨- البلاذري البخاري (١٣٤٠هـ)، علي، أنوار الهدى في شرح علماء التلخيص والأحساء والبحرين، مشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٧هـ، أوفست من مطبعة النعمان، ١٣٧٧هـ.

٨٩- ابن أبي الحديد المعري (٦٥٦هـ)، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسن، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفصل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م وما بعد.

٩٠- ابن الأثير (٦٠٦هـ)، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

٩١- ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ)، محمد بن منصور بن أحمد الصفرائي الحلي، تحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٩٢- ابن أمير الحاج (٨٧٩هـ)، محمد بن محمد الشمس الحلبي الحنفي، التقرير والتحبير في علم الأصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

٩٣- ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، أبو المرح عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه نعيم رزقور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٩٤- ابن خلدون (٨٠٨هـ)، عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٩٥- ابن داود الحلي (٧٠٧هـ)، تقي الدين الحسن بن علي، كتاب الرجال، منشورات الرضي، قم، إيران، حققه وقدم له، السيد محمد صادق آل بحر العلوم، أوفست عن المطبعة الحيدرية، انجمن، المرق، ١٩٧٢م.

- ٩٦- ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، انتشارات بيدار، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.
- ٩٧- ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المستفيين منهم قديماً وحديثاً، المطبعة العينية، السجف، العراق، ١٩٦١م.
- ٩٨- ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، دار الأصواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.
- ٩٩- ابن طاروس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى، كشف المحجة لثمرة المهجة، تحقيق: الشيخ محمد الحسين، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٠٠- ابن طاروس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى، الإقبال بالأعمال العسنة فيما يعمل مرة في السنة، تحقيق: جواد القهومي الإصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ١٠١- ابن عبد البر القرطبي (٤٦٢هـ)، أبو عمرو يوسف، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، تقديم وتعليق: محمد عبدالعادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ١٠٢- ابن النجار (٤هـ)، أحمد بن الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم الواسطي، الرجال، تحقيق السيد محمد رضا العلالي، نشر دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ١٠٣- ابن فارس (٣٩٥هـ)، أبو الحسين أحمد، معجم مفاتيح اللغة، تحقيق وصيطة عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ١٠٤- ابن فرج، محمد، هاروق الحق.
- ١٠٥- ابن لهد الحلي (٨٤١هـ)، جمال الدين أبو عباس أحمد بن محمد، المذهب البارح في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، إيران، ١٤٠٧هـ.
- ١٠٦- ابن لذه (٦٢٠هـ)، موفق الدين عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريان والمكتبة التدمرية والمكتبة المكية، بيروت والرياح ومكة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ١٠٧- ابن قولويه القمي (٣٦٩هـ)، جعفر بن محمد، كامل الثريات، تحقيق: جواد القهومي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ١٠٨- ابن كثر الدمشقي (٧٧٤هـ)، أبو العلاء اسماعيل، البداية والنهاية، مؤسسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.
- ١٠٩- ابن ميم البهراي (٦٩٩هـ)، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، من مخطوطات مكتبة المرعشي، رقم (٣)، مطبعة مهر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.
- ١١٠- ابن النديم (٣٨٠هـ)، محمد بن إسحاق، فهرست، [بدون مشطحات].
- ١١١- ابن الحسن، علي، الفوائد الرجالية ولبه الانتصار لصحة الكافي للقائمين، ذوي القربى، قم،

إيران، الطبعة الأولى، [بدون تاريخ].

١١٢- السيد (ق ١٢هـ)، عبدالله، رياض العلماء وحياس المصلا، تحقيق السيد أحمد الحسيني، باهتمام السيد محمود المرعشي، سلسلة من مخطوطات مكتبة آية الله العظمى الخميني، مطبعة الحيا، قم، إيران، ١٤٠١هـ.

١١٣- [إشراف] البجنوردي، كاظم الموسوي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (فارسي وعربي) طهران، إيران، ١٩٩٥م.

١١٤- البجنوردي (١٣٩٦هـ)، محمد حسن، انقوع العقيدة، تحقيق مهدي المهريري ومحمد حسن اندرايتي، نشر النهادي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١١٥- البجنوردي (١٣٩٦هـ)، محمد حسن، منهل الأصول، مؤسسة مطبعة المروج، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١١٦- البري، زكريا، مكانة الفقه الإسلامي، مجلة الأزهر، مج ٢٨، ١٣٨٦هـ.

١١٧- باري، علي همت، ابن إدريس الحلّي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي، ترجمة حيدر حب الله، دار المدير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١١٨- البهائي (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية، المكتبة الإسلامية الكبرى، قم، إيران، ١٣٩٦هـ.

١١٩- البهائي (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، كشرح الشمسين واكسير السمادتين، تحقيق السيد مهدي الرحائي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٢٠- البهائي (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، الأريسون حديثاً، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

١٢١- البهائي (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، ردة الأصول، تحقيق فارس حسون كريم، نشر مرصاد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٢٢- البهاري (١١١٩هـ)، محب الدين بن عبد الشكور، مسلم الثبوت في أصول الفقه، مطبوع ضمن فوائح الرحموت بديل مستنصف الفراني، دار الأرقم، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

١٢٣- البهبهائي (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، الرسائل الأصولية، مؤسسة العلامة البهبهائي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٢٤- البهبهائي (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، الموائد الحائرية، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٢٥- البهبهائي (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، حاشية مجمع الفائدة والبرهان، تحقيق ونشر، مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهائي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٢٦- البهبهائي (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، التلخيص البهبهانية على

- منهج المقال، مؤسسة آل البيت ع في إحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ١٢٧- اليهودي، محمد باقر، صحيح الكافي، من سلسلة صحاح الأحاديث عند الشيعة، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
- ١٢٨- اليهودي، محمد باقر، معرفة الحديث تاريخ بشره وتكوينه وثقافته عند الشيعة الإمامية، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، إيران، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
- ١٢٩- البهقي (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، المنش الكبير، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ١٣٠- الطبريزي، جواد، دروس في مسائل علم الأصول، دار الصنيفة الشهيدة، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ١٣١- الثوري (١٣٤٠هـ)، موسى، ألوق الرسائل في شرح الرسائل، حجري، مطبعة مهر، لومست، انتشارات كني نجفي، قم، إيران، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
- ١٣٢- المصري (١٤٠٥هـ)، محمد تقي، قاموس الرجال مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠ وما بعد.
- ١٣٣- المصري (١٤٠٥هـ)، محمد تقي بن محمد كاظم، الأخبار الدخيلة، مكتبة الصدوق، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ [ج ٢، ط ٢، ١٩٨٦م، ج ١، ط ١، ١٩٨٦م].
- ١٣٤- التكايني (١٣٠٩ - ١٤٠هـ)، محمد بن سليم، فقه العلماء، ترجمة الشيخ مالك وهمي، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
- ١٣٥- الفاضل الحلي (١٠٧١هـ)، عبد الله بن محمد البشروي، الحراساني، الوافية في أصول الفقه، تحقيق السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة المحققة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٣٦- الجابري، علي حسين، الفكر السلمي عند الشيعة الإثنا عشرية، نشر وتحقيق: مؤسسة إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
- ١٣٧- الجابلي الروجردي (١٣١٣هـ)، علي أصغر بن العلامة السيد محمد شبيب، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، إشراف: السيد محمود المرعشي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ١٣٨- جبار الله، زهدي، المنزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٩٠م.
- ١٣٩- الجرجاني (٨١٩هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، شرح الموافف، منشورات الرضي، قم، إيران، عن مطبعة المسادة، مصر، [بدون رقم ولا تاريخ].
- ١٤٠- الجرجاني (٨١٩هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، التفريمات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ١٤١- الحراري (١٠٧١هـ)، عبد القبي، حاوي الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق مؤسسة الهداية لإحياء التراث، نشر رياض الناصري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

- ١٤٢- الجزائري (١١١٢هـ)، نعمة الله، الأنوار النعمانية، مطبعة شركة چاپ، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
- ١٤٣- الجزائري (١١١٢هـ)، نعمة الله، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، حققه وعلّق وأشرف عليه: المفتي السيد طيّب الموسوي الحارثي مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٤٤- الجزائري (١١١٢هـ)، نعمة الله، منبج لحياء، مطبوع على هامش كتاب الشهاب الثاقب للكاشاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.
- ١٤٥- الجزائري (١١١٢هـ)، نعمة الله، نور البراهين أو أبيس الوحيد في شرح التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٤٦- الجلاّي، محمد رضا، المنهج الرجائي، نشر بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
- ١٤٧- جولدسمير (١٩٢١م)، أجماس، مداهب لتفسير الإسلامي، ترجمة: الدكتور عبدالحليم النجار، دار إفرأ، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.
- ١٤٨- الجوهري (٢٩٣هـ)، إسماعيل بن حماد، بلصباح نأج اللغة وصباح العربية، تحقيق: أحمد عبدالمصور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.
- ١٤٩- الجوهري (٤٧٨هـ)، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبد الله حوتم الميهياني وشيخير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٩٩م.
- ١٥٠- الجوهري (٤٧٨هـ)، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، علّق عليه وخرّج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ١٥١- الجلاّي القمي (١٢٣٩هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، القوانين المحكّمة، حجري.
- ١٥٢- الجلاّي القمي (١٢٣٩هـ)، أبو القاسم بن الحسن، جامع الشتات، تصحيح وإعداد: مرتضى رضوي، انتشارات كهلهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
- ١٥٣- الحفري (١٢١٩هـ)، أبو علي محمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ وما بعد.
- ١٥٤- الحفري (١٣٥٥هـ)، عبد الكريم، درر العوائد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة [بدون تاريخ].
- ١٥٥- الحفري (١٤٠٦هـ)، مرتضى، شرح المروة الوثقى، تحقيق: الشيخ محمد حسن أمر الله اليردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ١٥٦- الحفري (١٤٠٦هـ)، مرتضى، كتاب الحسن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ١٥٧- الحفري (١٤٠٦هـ)، مرتضى، خلل الصلاة وأحكامه، تحقيق: الشيخ محمد حسين أمر الله،

- مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ١٥٨- الحاج حسن، حسين، نقد الحديث في علم الرواية وعلم الدراية، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- ١٥٩- حاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والعنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت [بدون تاريخ ورقم الطبعة]
- ١٦٠- حافظان السبلي، أبو الفضل، مصنّعات الشيعة في علم الدراية، مجموعة «رسائل في دراية الحديث» مج ١، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ١٦١- الحجة الكوه كمرى البرزوي (١٣٧٢هـ)، محمد المحجة في تقريرات الحجة، بقلم علي الصافي الكلبايكاسي، مؤسسة السيدة المعصومة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ١٦٢- الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، الموائد الطوسية، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
- ١٦٣- الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام، تحقيق، قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، نشر عوالم البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢ إلى ١٤١٤هـ.
- ١٦٤- الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، الفصول المهمة في أصول الأئمة، تحقيق وإشراف محمد بن محمد الحسين القائليني، مؤسسة مدرّس إسلامي إمام رضا عليه السلام، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ١٦٥- الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، أمل الأمل، تحقيق- السيد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣م.
- ١٦٦- الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٦٧- الحراني (ق ٤هـ)، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ١٦٨- الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١٩هـ)، معالم الدين، المقدمة في أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٧هـ.
- ١٦٩- الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١٩هـ)، التحرير الطائوسي، تحقيق: فاضل الجواهري، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ١٧٠- الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١٩هـ)، غنقى الجمان في الأحاديث الصحيح والحسان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
- ١٧١- الحسني (١٤٠٣هـ)، هاشم معروف، دراسات في الحديث والمحدثين، دار المعارف للطبوعات، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة]
- ١٧٢- الحسني (١٤٠٣هـ)، هاشم معروف، الموصومات في الآثار والأخبار، عرض ودراسة، دار

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

التماريف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

١٧٣- الحكم (١٣٩٠هـ)، محسن، حقائق الأصول، مكتبة بصيرتي، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨هـ.

١٧٤- الحكم (١٣٩٠هـ)، محسن، مستند العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٧٥- الحكم (١٣٩٠هـ)، محسن، دهر الداسد، تحقيق السيد محمد تقاصي الطباطبائي، مؤسسة المنار، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.

١٧٦- الحكم (١٣٩٠هـ)، محسن، موج الفقه، انتشارات ٢٧ بهمن، إيران [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة].

١٧٧- الحكم (١٤٢٤هـ)، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، المجمع المالي لأهل البيت، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

١٧٨- الحكم، محمد سعيد الطباطبائي، المحكم في أصول الفقه، مؤسسة المنار، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٧٩- الحكم، محمد سعيد الطباطبائي، مصباح المصباح، مؤسسة المنار ومكتب سماحة آية الله العظمى العلي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٨٠- الحكم، محمد سعيد الطباطبائي، الأصول والأخبار بين الأسماء والواقع، نشر مكتب المؤتم، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

١٨١- الخلي (٤٤٧هـ)، أبو الصلاح تقي بن نجم الدين، تقريب المعارف، تحقيق هارس تبريزيان، نشر المحقق، ١٤١٧هـ.

١٨٢- الخلي (٥٨٥هـ)، حمزة بن علي بن زهرة، عمدة النور إلى علمي الأصول والمروغ، تحقيق: إبراهيم المهندي، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٨٣- الخلق الخلي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، مارج الأصول، حققه: محمد حسين الرضوي الكشميري، مطبعة سرور، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٨٤- الخلق الخلي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، انتشارات استقلال، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.

١٨٥- الخلق الخلي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، المفيد في شرح المختصر، مؤسسة سيد الشهداء، إيران، ١٩٨٥م.

١٨٦- الخلق الخلي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، المختصر النافع في فقه الإمامية، دار الأصواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.

١٨٧- الخلق الخلي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، الرسائل التمع، تحقيق رضا الأستاذي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٨٨- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، إيساح الاشتباه، تحقيق:



- الشيخ محمد الحسون، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ١٨٩- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: السيد محمد الرضوي الكشميري، مؤسسة الإمام علي، لندن، بريطانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ١٩٠- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، نهج الحق وكشف الصدق، منشورات دار الهجرة، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ.
- ١٩١- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، الباب العادي عشر، مع النافع يوم الحشر، تحقيق: مهدي معشق، مؤسسة جاب وانتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م.
- ١٩٢- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل المرحان، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ١٩٣- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده آملی، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، [غير مطبوع للتأخير ولا فيهم الطبعة].
- ١٩٤- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، معتمد الشبهة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، [بدون تأريخ في بعض الأجزاء وفي بعضها الآخر الطبعة الأولى من تاريخ ١٤١٢هـ وما بعد].
- ١٩٥- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ وما بعد.
- ١٩٦- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.
- ١٩٧- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقه، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ١٩٨- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، نهاية الوصول (الأصول) إلى علم الأصول، حجزي.
- ١٩٩- العلامة الخلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتعليق وتصحيح: عبدالحسين محمد علي التيقال، دار الأنواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- ٢٠٠- الخلي (٦٩٠هـ)، يحيى بن سعيد، الجامع بشرائع، مؤسسة سيد الشهداء، قم، الطبعة، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

## نظرية السنة في آثار الإمامي الشيعة

- ٢٠١- الخليلي (١٩٠هـ-)، يحيى بن سعيد، سرمة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر، تحقيق: السيد أحمد الحسيني ونور الدين الواعظي، منشورات الرضي، قم، إيران، عن مطبعة الآداب، النجف، العراق، ١٣٨٦هـ.
- ٢٠٢- الحميري (ق ٣هـ-)، أبو المبراس عبد الله بن حمير، قرب الإسناد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٢٠٣- الخويزي (١١١٢هـ-)، عبدعلي بن جعفر المروسي، تصوير نور الثقلين، تحقيق: السيد هاشم رسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ.
- ٢٠٤- الخيزري، كمال، التفقه في الدين بقلم جلال الحسن، دار فراق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٢٠٥- الحنفاي (١٣٣٤هـ-)، علي، الرجال، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.
- ٢٠٦- الحراسي (١٣٢٩هـ-)، محمد كاظم، درر الموائد في العاشية على الموائد، تحقيق: مهدي شمس الدين، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٢٠٧- الحراسي (١٣٢٩هـ-)، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.
- ٢٠٨- الخطيب، محمد صجاج، أصول الحديث علومه ومصطلحاته، دار المكر، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.
- ٢٠٩- علي، جعفر، موسوعة الفتاوى المقدسة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
- ٢١٠- الحميني (١٤٠٩هـ-)، روح الله، فتح الأصول بقلم حسين الاشتهاردي، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الحميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٢١١- الحميني (١٤٠٩هـ-)، روح الله، أسوار الهدية في استنباط كفاية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الحميني، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
- ٢١٢- الحميني، (١٤٠٩هـ-)، روح الله، كشف الأسرار (عربي / فارسي) [بدون أي مشخصات].
- ٢١٣- الحميني (١٤٠٩هـ-)، روح الله، كتاب الشهادة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الحميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٢١٤- الحميني (١٤٠٩هـ-)، روح الله، صعيقة نور.
- ٢١٥- الحميني (١٤٠٩هـ-)، روح الله، معتمد الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الحميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٢١٦- الحميني (١٤٠٩هـ-)، روح الله، استفتاءات ار محضر إمام حميني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ٢١٧- الحميني (١٤٠٩هـ-)، روح الله، المكاسب المحرمة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الحميني،

إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.

٢١٨- الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، كتاب البيع مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين،

إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٥هـ.

٢١٩- الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، الاجتهاد والتقييد، مؤسسة تنظيم وبشر آثار الإمام الخميني،

إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٠- الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، تهذيب الأصول، بقلم الشيخ جعفر المصباحي، مؤسسة تنظيم

وبشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٢١- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، تحريريات في الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام

الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٢- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، كتاب الطهارة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام

الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٣- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، تحريريات في الفقه، كتاب الطهارة، مؤسسة تنظيم وبشر

آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٤- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، البطل في الصلاة، مؤسسة تنظيم وبشر آثار الإمام

الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٥- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، مسند تحرير الوصية، مؤسسة تنظيم وبشر آثار الإمام

الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٦- الخواصري (١١٧٣هـ)، محمد إسماعيل بن الحسين المازندراني، الفوائد الرجالية، تحقيق

الميد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الإسلامية مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٢٧- الخواصري (١١٧٣هـ)، محمد إسماعيل بن الحسين، تعليقات على مشرق الشمسين،

تحقيق السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى،

١٤١٤هـ.

٢٢٨- الخواصري، (١٤٠٥هـ)، أحمد، جامع المذرك في شرح المختصر النافع، مؤسسة إسماعيليان،

إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٢٢٩- الخواصري (١٠٩٩هـ)، حسين بن جمال الدين، مشرق الشموس في شرح الدروس، مؤسسة

آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران، عجمي

٢٣٠- الخواصري (١٣١٣هـ)، محمد باقر الموسوي، روضات الصنات في أحوال العلماء والصادقات،

إسماعيليان، قم، إيران، ١٣٩١هـ.

٢٣١- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الأصول، بقلم محمد سرور الواعظ الحسيني

اليهودي، مكتبة نداوي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٢٣٢- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مستند لمروء النوفى، كتاب الصلاة، بقلم الشيخ مرتضى

البروجردى، نشر لطفي ومدرسة دار العلم إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، (وبعض مجلداته

بتواريخ أخرى).

- ٢٣٣- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم، المعتمد في شرح المقامك، بقلم السيد رضا الطحطاي، منشورات دار العلم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
- ٢٣٤- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم مهناج مصالحي، نشر مدينة العلم، إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.
- ٢٣٥- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم، مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس والإجارة، بقلم الشيخ مرتضى البروجردي، نشر لطفي، ١٩٨٥م.
- ٢٣٦- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم عباسي تكملة المهناج، مطبعة الآداب، النجف، العراق [بدون مشخصات].
- ٢٣٧- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم، مصباح المفاهمة، بقلم الميرزا محمد علي التوحيد الكبريري، أنصارين، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.
- ٢٣٨- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم، التفتيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، بقلم الميرزا علي التبريزي المروي، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ وما بعد.
- ٢٣٩- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم، مهناج العروة الوثقى، كتاب النكاح، بقلم محمد تقي الخولي [بدون مشخصات].
- ٢٤٠- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم، الهداية في الأصول، بقلم الشيخ حسن الصافي الإصفهاني، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٢٤١- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم التفتيح في شرح العروة الوثقى، الاحتفاء والتقليد، بقلم الميرزا علي المروي التبريزي، دار الهادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٤١هـ.
- ٢٤٢- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، مج ٥٠ من موسوعة الإمام الخولي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخولي، [بدون رقم الطبعة ولا مكان ولا تاريخ].
- ٢٤٣- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم، مجمع رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخولي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ.
- ٢٤٤- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم، دراسات في علم الأصول، بقلم السيد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٢٤٥- الخولي (١٤١٣هـ-)، أبو القاسم، معاصرات في أصول الفقه، بقلم محمد إسحاق الفياض، انتشارات إمام موسى الصدر، [بدون مكان ولا رقم ولا تاريخ].
- ٢٤٦- الرازي (ق ٦هـ-)، منتخب الدين، فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفاتهم، تحقيق عبدالعزيز الخطاطبائي، مجمع النحائر الإسلامية، إيران، ١٤٠٤هـ.
- ٢٤٧- السروي، عبدالحسن، العقل والحريّة، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المشرقي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
- ٢٤٨- الرشي (١٣٩٢هـ-)، حبيب الله، بدائع الأفكار، جبري، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث،

## [بدون مشخصات]

- ٢٤٩- رهوان طلب، محمد رضا، خبر الواحد مستند وحيثه، ترجمة: قاسم المنزل، دار الحق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ٢٥٠- الشريف الرضي (٥٤٠هـ)، محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، المجارات البيوت، تحقيق وشرح: طه محمد الريتي، منشورات بصيرتي، قم، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].
- ٢٥١- [جمع] الشريف الرضي (٥٤٠هـ)، محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].
- ٢٥٢- الروحاني، محمد الحسيني، منقى الأصول بقلم السيد عبدالمصاحب الحكيم الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٢٥٣- الروحاني، محمد صادق، منهاج الطاعة، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ (بدون مشخصات أخرى).
- ٢٥٤- الروحاني، محمد صادق، المسائل المستعجلة مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ.
- ٢٥٥- الروحاني، محمد صادق، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ وما بعد.
- ٢٥٦- الروحاني، محمد صادق، ردة الأصول، مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٢٥٧- رونلمس (ق ٢٠م)، دوايت م، عقيدة الشيعة وهو كتاب عن تاريخ الإسلام في إيران والعراق، تعريب: ع. م. نشر، مؤسسة المصيد، بيروت، لبنان، (الطبعة الأولى في القاهرة عام ١٩٤٦م)، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٢٥٨- الزبيدي (١٢٠٥هـ)، محمد مرتضى، تاج المروس، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].
- ٢٥٩- الزركشي (٧٩٤هـ)، بدر الدين محمد بن بهادر، لبحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٢٦٠- الزركشي، حيدر الدين، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الطبعة الثالثة، [بدون مشخصات].
- ٢٦١- الزنجاني، الشيخ فضل الله، العواشي والتمهيدات على أوائل المقالات، سلسلة مصنفات الشيخ المفيد، مج ١، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
- ٢٦٢- دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، نشر المؤسسة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٢٦٣- السدوري، مسلم، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، بقلم محمد علي علي صالح الملحم، نشر المؤلف، مطبعة مودة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

- ٢٦٤- الديلمي (٤٤٨هـ)، سلاور أبو يعلى حمزة بن عبدالمعز، المراسم العلوية في الأحكام النبوية، تحقيق: الشيخ محسن الأميني، نشر المؤسسة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، إيران، ١٤١٤هـ.
- ٢٦٥- الديلمي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، مهران الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].
- ٢٦٦- الديلمي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سيمر أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٩٠م.
- ٢٦٧- الديلمي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، كتاب تذكرة الحفاظ دار الفكر العربي، [بدون مكان ولا تاريخ ولا رقم الطبعة]
- ٢٦٨- الديلمي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.
- ٢٦٩- السابري، علي أحمد، قصة الهجوم على السنة، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- ٢٧٠- السبحاني، جعفر، إرشاد العقول إلى مناهج الأصول، بقلم محمد حسين الحاج العاملي، دار الأصواء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٢٧١- السبحاني، جعفر، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح، بقلم علي أكبر كلانتري الشهراري، مؤسسة الإمام الصادق، [إيران، ١٤١٤هـ]
- ٢٧٢- السبحاني، جعفر، تاريخ المممة الإسلامي وأبواره، دار الأصواء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٢٧٣- السبحاني، جعفر، المناهج التفسيرية في علوم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.
- ٢٧٤- السبحاني، جعفر، أصول الفقه بشوؤه وأدواره، مقدمة لمحات الأصول للإمام الحسيني، مؤسسة تقطوع ونشر آثار الإمام الحسيني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٢٧٥- السبحاني، جعفر، المقدمة على الجامع للشرع في تاريخ الفقه والحديث، مؤسسة سيد الشهداء العلمية، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.
- ٢٧٦- السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال، مركز مسيرت حوزة علمية قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
- ٢٧٧- السبحاني، جعفر، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
- ٢٧٨- السبزواري (١٤١٤هـ)، عبدالأعلى تهراني، تهذيب الأصول، مؤسسة المنار، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
- ٢٧٩- السبزواري (١٠٩٠هـ)، محمد باقر، دحيرة الماد، حصري، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران.
- ٢٨٠- السلطاني، محمود، أخصى البيان في آيات الأحكام، [بدون مشخصات].

- ٢٨١- السامح البحراني (١١٣٥هـ)، عبدالله، مبية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين.
- ٢٨٢- السد، محمد، بحوث في مباني علم الرجال بقلم محمد صالح التبريزي، مؤسسة انتشارات عصر ظهور، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٢٨٣- السستاني، علي الحسيني، الرافد في علم الأصول، بقلم منير السيد عدنان القطبي، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٢٨٤- السستاني، علي، منهاج الصالحين، نشر مدين، إيران، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤هـ.
- ٢٨٥- السستاني، علي، قاعدة لا ضرر، محاضرات السيد السيستاني، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٢٨٦- السوري الحلي (٨٦٢هـ)، جمال الدين المقداد بن عبدالله، الماهع يوم العشر في شرح الباب الحادي عشر، تحقيق: مهدي محقق، مؤسسة جاب وانتشارات استاذي قدس رصوي، مشهد، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
- ٢٨٧- السوري (٨٦٢هـ)، جمال الدين المقداد بن عبدالله، كثر المرفان في فقه القرآن، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، إيران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م.
- ٢٨٨- السوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، الوسائل إلى مسامرة الأوائل، تحقيق الدكتور أسد طلس، مكتبة الزورق، بغداد، العراق، ١٩٥٠م.
- ٢٨٩- السوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، منهاج الجنة في الاصحاح بالسنة، مطبعة الرمان، بغداد، العراق [بدون رقم الطبعة]
- ٢٩٠- السوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.
- ٢٩١- شامخ، يوسف، أصول الفقه، كتب دائرة المعارف الإسلامية (٥)، ترجمة إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يوسف وحسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان.
- ٢٩٢- الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، الرسالة، شرح وتطبيق، الدكتور عبدالصالح كباره، دار النفايس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٢٩٣- الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، كتاب الأم، دار المعرفة، لبنان [بدون تاريخ].
- ٢٩٤- الشاهرودي (١٣٩٦هـ)، محمود، نتائج الأفكار في الأصول، بقلم السيد محمد جعفر الجزائري المروّج، إعداد وتحقيق: آل المرتضى، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٢٩٥- شير (١٢٤٢هـ)، عبدالله، الأصول الأصنية والقواعد الشرعية، مكتبة المعيد، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.
- ٢٩٦- شير (١٢٤٢هـ)، عبدالله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، أنوار الهدى، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٢٩٧- شير (١٢٤٢هـ)، عبدالله، مصابيح الأنوار في حلّ مشكلات الأخبار، مؤسسة النور للطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

## نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي

- ٢٩٨- شرف الدين (١٣٧٧هـ)، عبدالحسين، كلمة حول الرؤية، مكتبة نيسوى الحديثة، طهران، إيران [بدون مشخصات أخرى].
- ٢٩٩- شرف الدين (١٣٨٩هـ)، صدر الدين، مقدمة النص والاجتهاد، مؤسسة البعثة، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
- ٣٠٠- الشعراي (١٣٩٣هـ)، أبو الحسن، الشريعة على شرح المولى محمد صالح المازندراني لأصول الكافي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٣٠١- الشعراي (١٣٩٣هـ)، أبو الحسن، المدخل إلى عذب المنهل إعداد: رضا أستاذي، الأمانة العامة للمؤتمر العالي بمناسبة الذكرى السنوية الثامنة لجهاد الشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- ٣٠٢- الشفي (١٢٦٠هـ)، محمد باقر بن محمد تقی، الرسائل الرجالية، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة مسجد السيد، إسمهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٣٠٣- شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٣٠٤- شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتقليد بحث فقهی - استدلالي مقارن، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ٣٠٥- شمس الدين، محمد مهدي، الاحتكاك في الشريعة الإسلامية، بحث فقهی مقارن، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٣٠٦- الشفيعي، أحمد بن محمود عبدالوهاب، خبر الواحد وحجيته، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عمادة البحث العلمي رقم الإصدار ٢٣، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٣٠٧- الشهرزوري (١٤٤٣هـ)، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق وشرح: نور الدين عثري، دار الفكر ود ر الفكر المعاصر، بيروت ودمشق، الطبعة الثالثة الممادة، ١٩٩٨م.
- ٣٠٨- الشهرستاني (٥٤٨هـ)، عبدالكريم، الملل والنحل، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.
- ٣٠٩- الشهيد الأول (٧٨٩هـ)، محمد بن مكي العاملي، الألفية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٣١٠- الشهيد الأول (٧٨٩هـ)، محمد بن مكي، القواعد والعوائد في الفقه والأصول والمربية، تحقيق: عبدالهادي الحكيم، منشورات مكتبة المبدأ، قم، إيران [بدون رقم الطبعة ولا تاريخ النشر].
- ٣١١- الشهيد الأول (٧٨٩هـ)، محمد بن مكي العاملي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لدراسة إحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٣١٢- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجيبي العاملي، حقائق الإيمان، تحقيق: مهدي الرجائي،



منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي. قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣١٣- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبمي، لعاملي، المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية،

مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٣١٤- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبمي، لعاملي، رسالة مغالطة الشيخ لإجماعات بمس،

رسائل الشهيد الثاني، تحقيق مركز الأبحاث ودراسات الإسلامية، بوستان كتاب، قم، إيران،

الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣١٥- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبمي، لعاملي، البداية في علم الدراية، مركز الأبحاث

والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى،

١٤٢٢هـ.

٣١٦- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبمي، لعاملي، الرعاية لعائل البداية في علم الدراية،

مركز الأبحاث ودراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، بوستان كتاب، إيران،

الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣١٧- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبمي، لعاملي، مسائل الألفاظ إلى تنقيح شرائع

الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣١٨- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبمي، لعاملي، رسالة في ماء البشر، رسائل الشهيد

الثاني، مركز انتشارات دفتر تقيان إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣١٩- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبمي، لعاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية،

تصحيح وتعليق- محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية،

١٤٠٢هـ.

٣٢٠- الشوقري (١٠١٩هـ)، الفاصي نور الدين، مجالس المؤمنين، كتابروشي إسلامي طهران،

إيران، ١٩٨٦م.

٣٢١- الشوكاي (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، إرشاد المصوف إلى تحقيق الحق من علم

الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان [بمن تأريخ ولا رقم الطبعة]

٣٢٢- الشوقري (١٢٧٦هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، النسخ في أصول الفقه، تحقيق:

محمي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثالثة،

٢٠٠٢م.

٣٢٣- الشوقري (١٢٧٦هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، التبصرة في أصول الفقه، شرحه

وحققه: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، سوريا، تصوير ١٩٨٢م، عن الطبعة الأولى،

١٩٨٠م.

٣٢٤- الشوقري (١٢٩٣هـ)، مهدي الكهروي، الموائد الرجالية، تحقيق: محمد كاظم رحمان

سفايش، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٢٥- الصادقي الطهراني، محمد، المرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة، انتشارات فرهنگي

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

- إسلامي، أوقعت عن طبعة دار التراث الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- ٣٢٦- الصادقي الطهراني، محمد، تبصرة الفقهاء بين الكتاب والسنة، على تبصرة المتعلمين، انتشارات فرهنگي إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٣٢٧- الصادقي الطهراني، محمد، أصول الاستنباط بين الكتاب والسنة، انتشارات فرهنگي إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٣٢٨- الصافي، لطف الله، النفود للطهية موقع 'شبح الصافي على الإنترنت' [www.saafi.net](http://www.saafi.net)
- ٣٢٩- السماع (١٩٨٩م)، صبحي، علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة، منشورات الشريف الرضي، قم، إيران، أوقعت عن طبعة دمشق عام ١٩٥٩م، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤م.
- ٣٣٠- الصدر الكاظمي (١٣٥٤هـ)، حسن، نهاية الدراية شرح الوجيزة للشيخ السهائي، تحقيق الشيخ ماجد النرباوي، نشر مشعر، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].
- ٣٣١- الصدر الكاظمي (١٣٥٤هـ)، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، انتشارات أعلمي، [بدون مكان وتاريخ].
- ٣٣٢- الصدر الكاظمي (١٣٥٤هـ)، حسن، الشيعة وفنون الإسلام، مطبوعات السماع، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٧٦م.
- ٣٣٣- الصدر، رضا، الاجتهاد والتقليد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م.
- ٣٣٤- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، بيروت والقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- ٣٣٥- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، الأسس لمنهجية للاستقراء، المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٣٣٦- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، اقتصاد، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م.
- ٣٣٧- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، موجز في أصول الدين أو المرسل، الرسول، الرسالة، تحقيق ودراسة: عبد الجبار الرضاوي، ١٤٢٢هـ.
- ٣٣٨- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، التمهيد على منهاج الصائحين للحكيم، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.
- ٣٣٩- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، المعاني الجديدة للأصول، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٣٤٠- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، مباحث الأصول، بقلم السيد كاظم الحائري، نشر المؤلف، قم، إيران، الطبعة الأولى.
- ٣٤١- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
- ٣٤٢- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، بقلم محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

- ٣٤٣- الصدوق الأول (٣٢٩هـ)، أبو الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الإمامة والتبصرة من الحيرة، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
- ٣٤٤- الصدوق (٣٨٩هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الاعتقادات، ضمن سلسلة مصنفات المفيد، مج ٥، دار المعبد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
- ٣٤٥- الصدوق (٣٨٩هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، التوحيد، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
- ٣٤٦- الصدوق (٣٨٩هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، منشورات الرضي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
- ٣٤٧- الصدوق (٣٨٩هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كتاب المواعظ، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
- ٣٤٨- الصدوق (٣٨٩هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعث، نشر مؤسسة البعث، طهران، إيران، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- ٣٤٩- الصدوق (٣٨٩هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كتاب الحساب، تحقيق: علي أكبر الغماري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، ١٤٠٢هـ.
- ٣٥٠- الصدوق (٣٨٩هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.
- ٣٥١- الصدوق (٣٨٩هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تحقيق: الشيخ حسين الأعظمي، مؤسسة الأعظمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
- ٣٥٢- الصدوق (٣٨٩هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المفصح، مؤسسة الإمام الهادي، إيران، ١٤١٥هـ.
- ٣٥٣- الصدوق (٣٨٩هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، معاني الأخبار، تصحيح: علي أكبر غماري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٩٨٢م.
- ٣٥٤- الصدوق (٣٨٩هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر غماري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.
- ٣٥٥- الصدوق (٣٨٩هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كتاب من لا يحضره الفقيه، صححه وعلق عليه: علي أكبر غماري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ٣٥٦- الصافي (٢٩٠هـ)، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القمي، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، تصحيح وتعليق: محسن كوجه باغي التيريري، نشر مكتبة آية الله العظمى

## نظريّة السُنّة في الفكر الإمامي الشيعي

المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.

٣٥٧- الصفار، رشيد، ديوان الشريف المرتضى المقدّمة المؤسسة الإسلامية للنشر الهدى، بيروت،

لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٣٥٨- الصفدي (٧٦٤هـ-)، صلاح لدين حبل بن أيمن، كتاب الوافي بالوفيات، باعثناء محمد المحجري، دار النشر فراس وشتاير شتوتغرت، مطابع دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].

٣٥٩- صفور علي، محمد، المعجم الأصولي، نشر المؤلف، مطبعة عتروت، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٦٠- الطباطبائي (١٢٣١هـ-)، علي، رياض المصاقل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.

٣٦١- الطباطبائي [السيد المجاهد] (١٢٤٢هـ-)، محمد، معانيج الأصول حمري، مؤسسه آل البيت للطباعة والنشر، [بدون مشخصات أخرى]

٣٦٢- الطباطبائي (١٩٨١هـ-)، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م.

٣٦٣- الطباطبائي (١٩٨١هـ-)، محمد حسين، التلخيص على بحار الأنوار (مطبوعة مع البحار)، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م.

٣٦٤- الطباطبائي (١٩٨١هـ-)، محمد حسين، الشهادة، كتمن الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة جواد علي كنار، مؤسسة أم القرى للتحقيق ونشر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٦٥- الطباطبائي (١٩٨١هـ-)، محمد حسين، القرن في الإسلام، ترجمة: السيد أحمد الحسيني، دار الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣٦٦- الطوسي (ق ٦هـ-)، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، انتشارات نسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٦٧- الطوسي (ق ٦هـ-)، أبو علي الفضل بن الحسن، إعلام الوري بأعلام الهدى، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٦٨- الطوسي (ق ٦هـ-)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المرفقة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٣٦٩- الطرابلسي (٤٨١هـ-)، عبدالمعز بن البرّاج، المهدب مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.

٣٧٠- الطريحي (١٠٨٥هـ-)، فخر الدين، جامع المقال فيما يتعلق بأحوال الحديث والرجال، تحقيق: محمد كاظم الطريحي، كتابفروشي حمري نهريري، إيران [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٣٧١- الطريحي (١٠٨٥هـ-)، فخر الدين مجمع البحرين، نشر المكتبة المرتضوية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.

- ٣٧٢- الطهراني (١٣٨٩هـ)، محمد محسن آغا بيردك، مصفى المقال في مصنفى علم الرجال، تصحيح ونشر: أحمد منزوي، چاپخانه دولتي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م.
- ٣٧٣- الطهراني (١٣٨٩هـ)، محمد محسن آغا بيردك، التريفة إلى تصانيف الشيعة، نشر مطبعة بلك ملي إيران، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ، ودر الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
- ٣٧٤- الطهراني (١٣٨٩هـ)، محمد محسن آغا بيردك، تاريخ حصر الاجتهاد (مع مقدمة الشيخ محمد علي الأنصاري)، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، خونسار، إيران، طبع مطبعة النعمان، قم، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].
- ٣٧٥- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، النسخة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة مشارة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٣٧٦- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- ٣٧٧- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول، تحقيق السيد عبد العزيز الطباطبائي مكتبة المحقق الطباطبائي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٣٧٨- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، مختار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشي تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل المبهدي ولبيد أبو الفصل موسويان، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٩٢م.
- ٣٧٩- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، كتاب الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.
- ٣٨٠- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الشهاب في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].
- ٣٨١- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ.
- ٣٨٢- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ.
- ٣٨٣- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، كتاب الغيبة، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٣٨٤- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، تلخيص الشافي، حققه وعلّق عليه: السيد حسين بحر العلوم، منشورات المريزي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ.
- ٣٨٥- الطوسي (٦٧٢هـ)، نصر الدين، تلخيص المحصل (على هامش محصل النضر الرازي)، سلسلة من تراث الرازي (٤)، راجعه وقدم عليه: طه عبدالرؤوف سعد، نشر مكتبة الكليات الأزهرية

## نظرية المعنونة في الفكر الإسلامي الشيعي

- ٣٨٦- الطوسي (٦٧٢هـ)، نصير الدين، المصون النصيرية (مع الأنوار الجلالية للمسيوزي)، تحقيق على حاجي آبادي وعباس جلالى بها، قسم المخطوطات في مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٣٨٧- العنلي (٩٨٤هـ)، الحسين بن عبد الصمد، وصول الأخبار إلى أصول الأخبار، ضمن سلسلة رسائل في دراسة الحديث، مج ١، إعداد أبو الفضل حافظيان الباهلي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ٣٨٨- العنلي (١٠٠٩هـ)، السيد السند محمد بن علي الموسوي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق ومشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٣٨٩- العنلي (١٠٠٩هـ)، السيد السند محمد بن علي المعروف بصاحب المدارك، نهاية المرام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٣٩٠- عبد الحفيظ، عبد الفتحي، حجة السنة، المهد لعالمي للفكر الإسلامي، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- ٣٩١- العجلوي (١١٢٩هـ)، إسماعيل بن محمد، كتيب العماء ومرهل الإلباس، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
- ٣٩٢- العجلوي الإصفهاني (١٢٥٣هـ)، أبو عبد الله محمد بن عباد، الكاشف عن المحصول في علم الأصول، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد مومّس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ٣٩٣- العراقي (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، مقالات الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة المحققة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٣٩٤- العراقي (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، الأصول، بقلم الميرزا أبو الفضل النجم آبادي، إعداد مؤسسة آية الله العظمى البروجردي لمشر معالم أهل البيت عليه السلام، مجموعة آثار آية الله المهرزا أبو الفضل النجم آبادي، رقم (٥).
- ٣٩٥- العراقي (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، التعليق على فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ] المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].
- ٣٩٦- العراقي (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، تطبيق استدلالية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
- ٣٩٧- العراقي (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، نهاية الأفكار، بقلم الشيخ محمد تقى البروجردي النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ].
- ٣٩٨- العسكري، مرتضى، معالم المدرستين، المجمع العلمي الإسلامي، توزيع مؤسسة البعثة، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.

- ٣٩٩- السقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، لسان الميراث، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- ٤٠٠- السقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
- ٤٠١- المشماوي، محمد سعيد، حقيقة العجائب وحجية الحديث، الكتاب النحوي، مؤسسة روز اليوسف، مصر، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
- ٤٠٢- عطية الله، أحمد، القاموس الإسلامي، دار النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.
- ٤٠٣- العلوي الحارثي (ق ١١هـ)، أحمد بن ريس العابد، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار، حجر، [بدون تحديد مكان ولا زماناً].
- ٤٠٤- العلوي الحريري (١٣٢٧هـ)، الملا علي بهجة الآمال في شرح ردة المقال، بنياد فرهنگ إسلامي، إيران، [بدون مشخصات].
- ٤٠٥- الصبران الطهلي (١٣٩٨هـ)، فرج، الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة، منشور في مجلة الموسم، هولندا، المبدان: ٢٢ - ٢٤، ١٤١٦هـ.
- ٤٠٦- مريجة، محمد عبدالله، حمية حرر الواحد في الأحكام والمقائد، دار المرقان، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٤٠٧- حمد، عبد الرزاق، سبعة هياكل التوهم، نقيذ العقل المقهي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٤٠٨- السراوي، محمد عبدالحسن محسن، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٤٠٩- الفيلسي، محيي الدين الموسوي، قواعد الحديث، مكتبة المبدأ، قم، إيران، الطبعة الأولى، [بدون تاريخ].
- ٤١٠- الفزائي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، المستقصى من علم الأصول، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].
- ٤١١- الفزائي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، المنحول، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.
- ٤١٢- الفخار، عبدالرسول، الكليني والكافي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٤١٣- الفخر الرازي (٦٠٩هـ)، محمد بن عمر اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- ٤١٤- فرحان، عدنان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

- ٤١٥- فضل الله، (وآخرون)، محمد حسين، الاجتهاد والحياة حوار على ورق، إعداد: محمد الحسيني، مركز التقدير للدراسات والنشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
- ٤١٦- فضل الله، محمد حسين، فقه القضاء، بقلم حسين الحشن، مكتب آية الله فضل الله، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ٤١٧- فضل الله، محمد حسين، المنهج الاستدلالي نشر المكتب الإعلامي للعلامة السيد محمد حسين فضل الله، قم، إيران.
- ٤١٨- فضل الله، محمد حسين، كتاب النكاح، بقلم حمير الشاحوري، دار الملاك، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ.
- ٤١٩- فضل الله، محمد حسين، دنيا المرأة، إعداد وحوار: مهام حمية ومسي بليل، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
- ٤٢٠- فضل الله، محمد حسين، الفتوة، سلسلة سوات الحوار الأسبوعية بدمشق، نشر مكتب فضل الله، إيران، ١٩٩٧ - ٢٠٠٤م.
- ٤٢١- الفعلي، عبدالهادي، دروس في أصول فقه الإمامية، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٤٢٢- الفقيه، محمد تقي، قواعد الفهم (دار الأسواء)، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٧م.
- ٤٢٣- فسردي، إبراهيم، تدوين السنة دار رياض الرضا للنشر، لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.
- ٤٢٤- الفيروزآبادي (٨١٧هـ)، مجد الدين محمد بن يعقوب القاموس المحيط دار المعرفة، بيروت، لبنان (بدون تاريخ).
- ٤٢٥- الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الأصول، الأصول، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.
- ٤٢٦- الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، سبعة الساعات، الملحق بكتاب الأصول الأصلية، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.
- ٤٢٧- الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، السق المبين في تحقيق كهيئة التفقه في الدين، مطبوع ملحق بكتاب الأصول الأصلية، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.
- ٤٢٨- الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن الوافي، نشر مكتبة أمير المؤمنين عجلاله العامة، إصفهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٤٢٩- الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، علم اليقين في أصول الدين، انتشارات بهدار، قم، إيران، ١٤٠٠هـ.
- ٤٣٠- الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الحقائق في معاني الأخلاق دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.
- ٤٣١- الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، المحجة البهية في تهذيب الإحياء، حققه وعلق



- عليه: علي أكبر المصاري. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين. قم، إيران. الطبعة الثانية [بدون تاريخ].
- ٤٣٢- الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن الصافي في تفسير القرآن، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٤٣٣- الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن الشهاب الثاقب في وجوب صلاة الجمعة العيسية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية في قم، إيران، ١٤٠١هـ.
- ٤٣٤- الفاضل الجلي، علي الماسل، علم الأصول درجاً وتطوراً، مركز النشر التابع لكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
- ٤٣٥- القاضي (١٣٣٢هـ)، محمد جمال الدين قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].
- ٤٣٦- القسطنطي، أحمد، المرأة المصاهيم والحقوق، منشورات سيدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٤٣٧- القراني (١٣٨٤هـ)، شهاب الدين أبو المصالي أحمد بن إدريس، شرح تفهيم المصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ٤٣٨- قراملكي، أحمد، فرائد، الهندسة المبرهنة للكلام الجديد، ترجمة، حيدر محب وحسن العمري، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٤٣٩- القزويني الرازي (ق ٦هـ)، مصير الدين أبو الوشيد محمد الحليل، كتاب النقص المعروف ببعض مثالب الفواصيص في نقص بعض فصائح الروافض تصحيح مير جلال الدين حسين أرموي (محدث)، سلسلة انتشارات ابجس آثار علي طهران، إيران، ١٩٧٩م.
- ٤٤٠- القمي (١٣٥٩هـ)، عباس، سمية البحار ومدينة الحكم والآثار، دار الأسوة للطباعة والنشر التابعة لمنظمة الأوقاف والشؤون الخيرية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٤٤١- القمي (١٣٥٩هـ)، عباس بن محمد رضا مفاتيح الجنان، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٤٤٢- القمي (ق ٣ - ٤هـ)، أبو الحسن علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تصحيح وتعليق وتقديم السيد طيب الموسوي الجرائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨م.
- ٤٤٣- القمي السزواري (ق ٧هـ)، علي بن محمد جامع لحلاف والوقائق بين الإمامية وبين أئمة العجبار والعراق، تحقيق: الشيخ حسين الحسيني البهرجدي، نشر زمينة ساران ظهور إمام عصر (هج)، إيران، الطبعة الأولى [بدون تاريخ].
- ٤٤٤- القمي (١٣٣٢هـ)، علام رضا، فلاند العرائد، تعلية على فرائد الشيخ الأنصاري، تصحيح وتعليق: محمد حسن الشامي الشاهرودي، مطبعة الشريعة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٤٤٥- كشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، جعفر كشف الغطاء عن مبهات الشريعة العراء، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع جرابلس، قسم إحياء التراث، نشر مركز النشر التابع لكتب الإعلام

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٤٤٦- كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، جعفر الحلي المير في تصويب رأي المجتهدين وتحفظ الأخباريين،

تحقيق: السيد محمد كاظم الروحاني، ضمن سلسلة كتبه بهارستان (فقه وأصول)، وزارة الثقافة الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٤٧- كاشف الغطاء، علي، أدوار علم الفقه وأصوله، دار الزهراء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

٤٤٨- كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)، محمد حسين البقعات الصيرية في الطبقات الجعفرية، تحقيق: جودت القرويني، توزيع بيان، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٤٤٩- كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)، محمد حسين، الأرض والزينة العنصرية، نشر المجمع المالي لأهل البيت، إيران، ١٤١٦هـ.

٤٥٠- الكاظمي (١٢٥٦هـ)، عبدالمسي، كلمة ارحال تحقيق وتقديم، السيد محمد صادق بحر العلوم، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، العراق [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٤٥١- الكاظمي (١٢٣٧هـ)، أسد الله التميمي، كتيب الفصاح عن وحوى حجة الإجماع، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، حجري، [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٤٥٢- كامل، عمر عبدالله، فراءة مبدية في فكر محمد مهدي عسماوي، والرد على افتراءاته، بيان، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٥٣- الكراجكي (١٤٤٩هـ)، محمد بن علي بن عثمان، كثر العوائد، تحقيق: الشيخ عبدالله سمعة، دار الدخائر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٤٥٤- كردي، إسماعيل، نحو تفعيل قواعد فقه من الحديث دار الأوتل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٥٥- المحقق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح المواعيد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٤٥٦- المحقق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، رسائل المحقق الكركي، تحقيق: الشيخ محمد الحسنون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٥٧- المحقق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، فاطمة اللجج في تحقيق حلّ الحراج، [موسوعة] حياة المحقق الكركي وآثاره، مج ٤، تحقيق: الشيخ محمد الحسنون منشورات الاحتجاج، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٥٨- المحقق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، رسالة الجمعة، [موسوعة] حياة المحقق الكركي وآثاره، مج ٤، تحقيق: الشيخ محمد الحسنون منشورات الاحتجاج، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٥٩- الكركي (١٠٧٩هـ)، الحسين بن شهاب الدين، هدية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، أشرف على مقابله وتصحيحه وقدم له، رؤوف جمال الدين، [بدون مشخصات].

## المصادر والمراجع

٨٢٣ ..

- ٤٦٠ - الكلباسي (١٣٥٦هـ)، أبو الهدى، معناه النفس في علم الرجال، تحقيق: السيد محمد الحسيني القزويني، مؤسسة ولي العصر للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٤٦١ - الكلباسي (١٤١٤هـ)، محمد رضا، إفاضة لعوائد، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٤٦٢ - الكلباسي (١٤١٤هـ)، محمد رضا، كتاب الحج، بقلم أحمد صابري همداني، دار القرآن الكريم، إيران [بدون مشخصات]
- ٤٦٣ - الكلباسي (١٤١٤هـ)، محمد رضا، الدر المنصود في أحكام الصلوة، بقلم الشيخ علي الكرمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٤٦٤ - الكليني الرازي (٣٢٩هـ)، محمد بن يعقوب، الكافي تصحيح، علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٦٨٨م.
- ٤٦٥ - الكعوي (١٢٨٦هـ)، إسماعيل حسين التميمي، كشف العجب والأستار عن أسماء الكتب والأشعار، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
- ٤٦٦ - كني (١٣٠٦هـ)، ملا علي، توصيف المقال في علم الرجال، تحقيق: محمد حسين مولوي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٤٦٧ - النكراي، محمد الفاضل، مدخل التفسير، مركز النشر التابع لكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.
- ٤٦٨ - النازماني (١٠٨١هـ)، المولى محمد صالح، شرح أصول الكافي، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٤٦٩ - النمازي (١٣٥١هـ)، عبدالله، تنقيح المقال في علم الرجال، حجري، [بدون مشخصات]
- ٤٧٠ - النمازي (١٣٥١هـ)، عبدالله، مقاييس إهداية في علم الدراية، تحقيق: الشيخ محمد رضا النمازي، مؤسسة آل البيت، قم، إيران، الطبعة المحققة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٤٧١ - سبزو (١٩٩٧م)، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريده، دار الكتاب العربي ومكتبة الصانجي، بيروت والقاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٧م.
- ٤٧٢ - المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.
- ٤٧٣ - المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، رد معاد، انتشارات أفق هردا، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٤٧٤ - المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، بحار لأشور الجامعة لدر الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.
- ٤٧٥ - المجلسي الأول (١٠٧٠هـ)، محمد تقي، لوامع صاحبقراني، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشعبي

- ٤٧٦- مجموعة من الباحثين، البحوث الرجالية والكلامية والأصولية في مجمع المائدة والبرهان ورعدة البيان، المؤتمر التكريمي للمقدّم الأردني، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٤٧٧- مجموعة من الباحثين، مشروع إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، مقاربات نقدية، دار العدير، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ٤٧٨- محسن القندھاري، محمد آصف، مشرعة بحار الأنوار، مكتبة العربي ومكتبة عريبي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- ٤٧٩- محسن القندھاري، محمد آصف، صراط الحق مشر الحركة الإسلامية الألمانية (القسم الثقافي)، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
- ٤٨٠- محسن القندھاري، محمد آصف، بحوث في علم الرجال، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢١هـ.
- ٤٨١- الحلق دلماد، محمد، المحاصرات، مباحث في أصول الفقه، بقلم السيد جلال الدين الطاهري الإصفهاني انتشارات مبارك، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ٤٨٢- محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني (١٠٣٠هـ-)، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، تحقيق ونشر، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٤٨٣- اليهودي، صبا السنين، حقق وهدم كتاب الأصول الستة عشر، المقدمة، بمساعدة عمدة الله الطليبي ومهدي غلام علي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٤٨٤- المرتضى (١٣٦هـ)، علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الانتصار مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤١٥هـ.
- ٤٨٥- المرتضى (١٣٦هـ)، علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الذخيرة في علم الكلام تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤١١هـ.
- ٤٨٦- المرتضى (١٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، مسائل الناصريات، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، إيران ١٩٩٧م.
- ٤٨٧- المرتضى (١٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح وتعليق أبو القاسم كرجي، دانشگاه طهران، إيران، ١٩٨٤م.
- ٤٨٨- المرتضى (١٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، رسائل الشريف المرتضى إعداد السيد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، ١٤١٥هـ.
- ٤٨٩- منزس طباطبائي، حسين، تطوّر المياني الفكرية لتتبع في القرون الثلاثة الأولى، ترجمة الدكتور هجري مشكور، نشر نور وهي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٤٩٠- مشكور، محمد جواد، موسوعة المرق الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ٤٩١- المشكفي (١٣٥٨هـ)، الميرزا أبو الحسن، ذخيرة في علم الرجال، تحقيق: زهير الأعرجي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

- ٤٩٢ - الشكبي (١٣٥٨هـ)، الميرزا أبو الحسن، كفاية الأصول مع حواشي المحقق المشكبي، تحقيق الشيخ سامي الخماجي، دار الحكمة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٤٩٣ - الظفر (١٣٧٥هـ)، محمد حسن، دلائل الصدق لنهج الحق، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٤٩٤ - الظفر (١٣٨١هـ)، محمد رضا، أصول الفقه، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
- ٤٩٥ - الظفر (١٣٨١هـ)، محمد رضا، عقائد الإمامية، تحقيق وتعليق: محمد جواد الطريحي، مؤسسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- ٤٩٦ - الظفر (١٣٨١هـ)، محمد رضا، جامع المصادر للتراشي، المقدمة، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، من مطبعة النجف النجف، المرق، الطبعة الثالثة، ١٩٦٢م.
- ٤٩٧ - المغربي، علي عبدالمتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، نشر مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- ٤٩٨ - القيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن نعمان، عدم سهو النبي، سلسلة المصنفات ١٠، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٢م.
- ٤٩٩ - القيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل السروية، سلسلة المصنفات ٧، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٥٠٠ - القيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م.
- ٥٠١ - القيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، مج ٥ من سلسلة المصنفات، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٥٠٢ - القيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، المسح على الرحلي، سلسلة المصنفات ٩، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٥٠٣ - القيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل المكبرية، سلسلة المصنفات ٦، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٥٠٤ - القيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل الصاعية، سلسلة المصنفات ٢، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٥٠٥ - القيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلمكيري البغدادي، الفصول المختارة من الميوس والحاسن، مج ٢ من المجموعة الكاملة، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٥٠٦ - القيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلمكيري البغدادي، الحكايات، مج ١٠ من المجموعة الكاملة، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٥٠٧ - القيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلمكيري البغدادي، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى،

١٤١٢هـ.

- ٥٠٨- المجلد (١٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، التذكرة بأصول العقيدة، مج ٩ من المجموعة الكاملة، دار المعيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٥٠٩- القرم، عبدالرزاق، مقدمة التنقيح للحوثي، كتاب الاجتهاد والتقليد، دار الوادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.
- ٥١٠- مكارم الشيرازي، ناصر، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٥١١- مكارم الشيرازي، ناصر، أنوار الأصول، بقلم أحمد المقدسي، سل جولن، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
- ٥١٢- مكارم الشيرازي، ناصر، القواعد الفهية، مدرسة الإمام علي عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م.
- ٥١٣- مكدموت، مارتن، نظريات علم الكلام عند الشيخ المعيد، ترجمة: علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٥١٤- المنطري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
- ٥١٥- مهرزاي، مهدي، حديث يزوي سارمان جاب ومشر دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٥١٦- الزمن القمي، محمد، تصديق الأصول، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٥١٧- الموسوي الساطي (١٠٦٨هـ-)، سور الدين، الشواهد المكية، مطبوع في ذيل الموائد المدنية للإستريائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ٥١٨- المودودي (١٠٤٩هـ-)، محمد باقر، الرواشح السماوية، تحقيق: ممة الله الجليلي و غلام حسين قصريه ها، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٥١٩- النابلي (١٣٥٥هـ-)، محمد حسين، فوائد الأصول، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلا المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].
- ٥٢٠- النابلي (١٣٥٥هـ-)، محمد حسين، أجود التفريرات، بقلم أبو القاسم انضوي، تحقيق وبشر مؤسسة صاحب الأمر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٥٢١- النابلي (١٣٥٥هـ-)، محمد حسين، منية الطالب في شرح المكاسب، بقلم الشيخ موسى بن محمد النجفي الفوانساري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

- ٥٢٢- الثاني (١٣٥٥هـ)، محمد حميد، كتاب الصلاة، بقلم محمد علي الكاظمي مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.
- ٥٢٣- الشاطبي الفخري (ق ١٢هـ)، أبو الحسن بن محمد الطاهر العاملي، مرآة الأنوار ومشكوة الأسرار، مقدمة تفسير البرهان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٥٢٤- لهارزادگان التهمتي، فتح الله، صيانة القرآن من التحريف، دار مشعر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٥٢٥- الشافعي (٤٥٠هـ)، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.
- ٥٢٦- النجاشي (١٢٦٦هـ)، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة السادسة، [بدون تاريخ].
- ٥٢٧- النجاشي (١٣٦٢هـ)، أبو المجد محمد رضا، وقاية الأذهان، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٥٢٨- النجاشي (١٣٦٢هـ)، أبو المجد محمد رضا، إحاطة المجتهد عن استعمال المعين في معنيين، بهامش وقاية الأذهان، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٥٢٩- التراقي (١٣١٩هـ)، أبو القاسم بن محمد، شطب المقال في أحوال الرجال، دهلون الانتشارات الدينية، يزد، إيران، ١٣٦٧هـ.
- ٥٣٠- التراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ إلى ١٤٢٠هـ.
- ٥٣١- التراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، هوائد الأيام، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر مركز النشر التابع لمكتب لإعلام الإسلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٥٣٢- نصار، محمد حسين، جهود الشيخ المعبد الفقيه ومصادر استنباطه، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٥٣٣- القاضي النعمان (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٥٣٤- القاضي النعمان (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، دعائم الإسلام وذكر العلل والحرام والقضايا والأحكام، تحقيق: أصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، مصر [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
- ٥٣٥- النعماني، محمد رضا، شهيد الأمة وشاهدنا، نشر المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

- ٥٣٦- التلوي الشهودي (١٤٠٥هـ-)، عبي. الأعلام الهادية الرفيعة في اعتبار الكتب الأربعة، جابهاية خراسان، مشهد، إيران [بدون مشخصات].
- ٥٣٧- التلوي (١٣٢٠هـ-)، حسين، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ وما بعد.
- ٥٣٨- التلوي (١٣٢٠هـ-)، حسين، الميض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي، تحقيق: جعفر الفهري، نشر مرصاد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٥٣٩- الحادي الطهراني، مهدي، تحرير المقل في كليات علم الرجال، دار الرضاء، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٥٤٠- الحلي (١٣٢٢هـ-)، رضا بن محمد مهدي مصباح الفقيه، تحقيق: المؤسسة الجمهورية لإحياء التراث ومؤسسة النشر الإسلامي اساتذة جماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ إلى ١٤٢٤هـ والطبعة الحجرية أيضاً.
- ٥٤١- الحلي (٩٧٥هـ-)، علاء الدين علي الخنق، بن حمام الدين، كثر المال في سفر الأقوال والأعمال، تحقيق: سموة الشما، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥هـ.
- ٥٤٢- حافظ زاده الخراساني، محمد الموسوعة الرجالية (١ مدّة)، مجمع البحوث الإسلامية في الأستانة الرضوية، مشهد، إيران، ١٤١٤هـ وما بعد.
- ٥٤٣- الهادي (٧٦٨هـ-)، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن عبد بن سليمان الهادي الكوفي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُشهر من حوادث الرجال، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٥٤٤- البردي (١٣٣٧هـ-)، محمد كاظم، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق: الشيخ عباس محمد آل صباح القطبي، دار المصطفى لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٥٤٥- البردي (١٣٣٧هـ-)، محمد كاظم، رسالة في حكم الظن في الصلاة وبيان أهمية صلاة الاحتياط، بديل النسخة العجربة لعاشية المكاسب إسماعيليان، إيران، [بدون مشخصات].
- ٥٤٦- البردي (١٣٣٧هـ-)، محمد كاظم، العروة الوثقى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ - ١٤٢٣هـ.
- ٥٤٧- البردي الفيروزآبادي، مرتضى، غاية الأصول في شرح كفاية الأصول، انتشارات فيروزآبادي، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ.

## المصادر والمراجع الفارسية:

- ٥٤٨- الآصفائي، جلال الدين، بيرامون تكملة عقبي وفلسفي در اسلام، مجلة كيهان انديشه، العدد الأول، السنة الأولى.
- ٥٤٩- الوفاي (١٩٩٠م)، أبو المصل بن الرضا، عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول، الطبعة الثانية [بدون أي مشخصات].



- ٥٥٠- حسيني طباطبائي، مصطفى، نقد مصادر حديث [بدون مشخصات].
- ٥٥١- حسيني طباطبائي، مصطفى، قرآن بدون حديث هم قابل فهم است، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ. [بدون اسم الناشر].
- ٥٥٢- حكيم زاده، علي أكبر، أسرار هراز سائله، مجموعة آثار [بدون مشخصات].
- ٥٥٣- جعفریان، رسول، جریان ها و سازمان های مذهبی سیاسی ایران سالهای ١٣٥٧ - ١٣٢٠، مؤسسة فرهنگي دانش و اندیشه معاصر، طهران، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣م.
- ٥٥٤- الجفائي، محمد إبراهيم، أدوار فقه و کهنیت بين آن، سازمان انتشارات کیهان، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- ٥٥٥- الجفائي، محمد إبراهيم، أدوار اجتهاد از دیدگاه مذهب إسلامي، انتشارات کیهان، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ٥٥٦- جوادي آملی، عبدالله، تفسیر نسیم، مرکز نشر اسراء، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٥٥٧- جوادي آملی، عبدالله، سرچشمه اندیشه ها، جلد أول، مرکز نشر اسراء، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ٥٥٨- جعفری، محمد رضا، اجتهاد در عصر أئمة معصومین علیهم السلام، مؤسسة بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٥٥٩- حاتون آبادي (١١٥١هـ)، محمد حسين بن محمد صالح حسيني، رسائله بيان عدد نالهمات علامه مجلسي، تحقيق: المنجد مهدي الرجائي، الرمالة، مدرسة في كتاب «ليست ببحر رسائله فارسي از علامه محمد باقر مجلسي»، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٥٦٠- الخالعي، محمد، كشف الأستار (جواب بر أسرار هراز سائله)، نشر محمد حسين محمدي اردبالي، شرکت چاپخانه تابان، ایران [بدون مشخصات].
- ٥٦١- فوازي، علي، مضامير اسلام، مركز اسناد انقلاب اسلامي، ایران، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م وما بعد.
- ٥٦٢- الفوازي، علي، هرازه شيخ طوسي، دار التبليغ اسلامي، طهران، ایران، ١٩٧٠م.
- ٥٦٣- سروي، عبدالكريم، قبض و بسط فتاويك شريعت، مؤسسة فرهنگي سراط، ایران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.
- ٥٦٤- شبيري، محمد مجتهد، هرمثوثيك كتاب و سنت، طرح نو، طهران، ایران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٥٦٥- شريعت سبطجي (١٩٤٣م)، محمد حسن، كليل فهم قرآن، چاپخانه مجلس، ایران، الطبعة الثانية، ١٣٦٢هـ.
- ٥٦٦- شهابي، محمود، تقريرات أصول، چاپخانه حاج محمد علي علمي، ایران، الطبعة السابعة، ١٩٦٥م.

### نظریة قسنة فی تفکر الإمامی الشیعی

- ۵۶۷- الصادق الطهرانی، محمد، فقه کویا، انتشارات جامعة علوم القرآن، ایران [بدون مشخصات].
- ۵۶۸- الصادق الطهرانی، محمد، تکرشی جدید بر معار وروء مساهران، انتشارات امید فردا، ایران، الطبعة الأولى، ۲۰۰۱م.
- ۵۶۹- الصادق الطهرانی، محمد، رساله توصیح المسائل سوی، انتشارات امید فردا، ایران، الطبعة الأولى، ۱۹۹۹م.
- ۵۷۰- صالحی لطف آبادی، نعمت الله، حدیث هادی حیالی در مجمع البیان، انتشارات کویر، طهران، ایران، الطبعة الثانية، ۲۰۰۳م.
- ۵۷۱- صرتمی، سیم الله، جایگاه قرآن در استنباط احکام، نشر دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ایران، الطبعة الأولى، ۱۹۹۹م.
- ۵۷۲- صفه، حسین، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه از قرن ششم تا عصر حاضر، رساله ماجستير، جامعة طهران، ۲۰۰۰م.
- ۵۷۳- طهری، حبیب الله، درسهایی از علوم قرآن، انتشارات اسوة، ایران، الطبعة الأولى، ۱۹۹۸م.
- ۵۷۴- علی اکبر باغی و غلام علی عربزی کما وجمعی روحانی راد، روش شناسی تفسیر قرآن، نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ایران، الطبعة الأولى، ۲۰۰۲م.
- ۵۷۵- علی پور، مهدی، در آمدي به تاریخ علم اسلام مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ایران، الطبعة الأولى، ۲۰۰۳م.
- ۵۷۶- الفروی، محمد جواد الموسوی، بهرامسون طری فقه و کاربرد آن در فقه، نشر مؤسسة إقبال والمؤلف، ایران، الطبعة الأولى، ۱۹۹۹م.
- ۵۷۷- الفروی، محمد جواد الموسوی، فقه استدلالی در مسائل حلای، به ضمیمه مباحث خمس، رجم وارتداد، نشر المؤلف وإقبال، ایران، ۱۹۹۸م.
- ۵۷۸- لوی، عبدالوهاب، اسلام ورجعت، چاپخانه دانش، طهران، ایران [بدون مشخصات].
- ۵۷۹- فضالی، یوسف، تحقیقی در تاریخ و عقاید شیعی کز، بابی کز، بهائی کز، وکسروی کزائی، نشر آشیانه کتاب، طهران ایران، طبعة الأولى، ۲۰۰۳م.
- ۵۸۰- فیه، علی رضا، وبزکهای اجتهاد وفقه بویا، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، طهران، ایران، الطبعة الأولى، ۲۰۰۳م.
- ۵۸۱- للملکان، حیدر علی، ارمان آسمان در میان عوامل وعلل ارتقاء و انحطاط مسلمانان، چاپخانه قم، ایران، ۱۹۶۰م.
- ۵۸۲- للملکان، حیدر علی، راه نجات از شر غلاة [بدون مشخصات].
- ۵۸۳- القسی (۱۳۵۹هـ)، عباس، فوائد الرصویة فی أحوال علماء المذهب الجعفریة، انتشارات مرکزی، ایران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].
- ۵۸۴- قهری، إحسان، مسئلة أخباریه در شیعه رساله ماجستير، جامعة آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران، ۱۹۹۲م.

- ٥٨٥- كُرْجِي، أبو القاسم، تاريخ فقه وفنّها، سارمان مطالمة وتبوين كتب علوم إنساني دانتشگاهها، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٥٨٦- كمالي، علي، شناخت قرآن، نشر آسوة، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م.
- ٥٨٧- مجموعة من الباحثين، مقالات كتّره معقّق أردبيلي، مج ٢ و ٣، مؤتمر المقدّس الأردبيلي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٥٨٨- مجموعة من الباحثين، [دراسات رجساً إليها] محمد حميد أحمددي فقيه يزدي، وحسين رجبي، وضياء مرتضوي، والبجنوردي، وباصير مكارم اشهراري، وأبي رامي الغزالي، وحسن رمضان، وعلي رضا الأنصاري، وعباس علي أختر، ومحمد جواد فاضل لنكراني، وأحمد آذري قمي، ومحمد مهدي الأنصاري، ورمزة صفائي، ومحمد عبّائي حراساني، وعلي شنيبي، وكاظم قاضي رادم، ومحمد كاظم رحمان ستايش وأسد الله لطفي، وصادق حقيقت، وعلي رضا جمصري، ومحمد علي رضائي، ومحمد رحمان، وأحمد محسني جرجاني، ومحمد إبراهيم جناني، مجموعة آثار كتّره بررسي مباني فقهي حضرت إمام خميني، نقش رمان ومكان در اجتهاد، (أعمال مؤتمر دور الرمان والمكان في الاجتهاد)، ١٤ محلاً، نشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، إيران، ١٩٩٥م.
- ٥٨٩- مجموعة من الباحثين، شكوه فقاقت، [مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م].
- ٥٩٠- مجموعة من الباحثين، چشم چراغ ترجمت، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٥٩١- مجموعة من الباحثين، شرح حال معقّق أردبيلي، وممرّفي تأليفات أو، مؤتمر تكريم المحقّق الأردبيلي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٥٩٢- مدرّسي البريزي (١٣٧٣هـ)، محمد علي، رحامة الأدب شرح أحوال وآثار، انتشارات خيام، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.
- ٥٩٣- مدرّسي طباطبائي، حسين، مقدّمات بر فقه شهيه، كليات وكتابشاسي، نقله من الإنجليزية: محمد أصف فکرت، بنياد پژوهشهاي اسلامي، مشهد، إيران، ١٩٨٩م.
- ٥٩٤- مدرّسي طباطبائي، حسين، زمين در فقه اسلامي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، إيران، ١٩٨٢م.
- ٥٩٥- مير فاهي، كاظم، علم الحديث، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه، قم، إيران، الطبعة السادسة عشرة، ٢٠٠٢م.
- ٥٩٦- مطهري (١٣٩٩هـ)، مرتضى، تعميم وتربيت در اسلام، انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة السادسة والمشرّون، ١٩٩٥م.
- ٥٩٧- مطهري (١٣٩٩هـ)، مرتضى، كليات علوم اسلامي، أصول فقه، مج ٢٠ من المجموعة الكاملة، انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٥٩٨- مطهري (١٣٩٩هـ)، مرتضى، اسلام وپارهاي زمان، أخباريکري، المجموعة الكاملة، مج ٢١،

انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٦٩٩- مطهرى (١٣٩٩هـ)، مرتضى، الهدى از شيخ الطائفة طوسي، مج ٢٠ من المجموعة الكاملة.

انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٦٠٠- معارف، مجيد، پژوهشى در تاريخ حديث شيعه، مؤسسة فرهنگي وهنري ضريح، طهران،

إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٦٠١- المنطوي (وآخرون)، حسين علي، اندر باب اجتهاد، طرح نو، طهران، إيران، الطبعة الأولى،

٢٠٠٣م.

٦٠٢- النراقي (١٢٤٥هـ-)، أحمد، رسائل ومعامل، المؤتمر التكريمي للملا مهدي النراقي والملا

أحمد النراقي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٦٠٣- واعظ راده القراسي، محمد، رمزي آيت الله بروجردي، مجمع جهاني تقريب مذاهب اسلامي،

إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٦٠٤- يزدي (٢٠٠٣م)، عباس، عقل فقهي، مطبوعات [بدون مشخصات].

### الدوريات والنشریات:

٦٠٥- استادي، رضا، المدرسة التكميلية، [فصلات وثاملات] ترجمة منال عيسى باقر، مجلة نصوص

معاصرة، العدد ٢، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.

٦٠٦- استادي، رضا، سحبي درباره الأخبار المصنفة، مجلة آية پژوهش، العدد ٢٢، إيران، ١٩٩٥م.

٦٠٧- مر العلوم، محمد صادق، حياة الشيخ لطوسي وسرته، مجلة علوم الحديث، قم، إيران،

العدد ٦، ١٤٢٠هـ.

٦٠٨- اليهودي، محمد باقر، با استاد محمد باقر بهبودي در عرصه روایت ودرایت حديث، حوار

مع صحيفة كهان فرهنگي، العدد ٢١، إيران، ١٩٨٦م.

٦٠٩- اليهودي، محمد باقر، آخريين كلام در عرصه روایت ودرایت حديث، صحيفة كهان فرهنگي،

العدد ١١، إيران، ١٩٨٦م.

٦١٠- السعري (١٤٠٥هـ)، محمد تقى بن محمد كاظم، حوار مع صحيفة كهان فرهنگي، العدد

١٣، السنة الثانية.

٦١١- جباريان، محمد، باري ديكر در عرصه روایت ودرایت حديث، صحيفة كهان فرهنگي،

العددان: ٨ و ١٠، إيران، ١٩٨٦م.

٦١٢- جعفریان، رسول، نادر شاه ومشروع التقريب المذهبي، مجلة نصوص معاصرة، العدد الرابع،

بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.

٦١٣- جوادى، قاسم، نكاهي به مقاله دفاع از حديث، مجلة علوم حديث، العدد ٢، إيران، ١٩٩٧م.

٦١٤- حب الله، حيدر، القراءة التاريخية للفكر الديني الضرورات والدلالات، مجلة المطلق الجديد،

بيروت، لبنان، العدد ٧، ٢٠٠٤م.

- ٦١٥- حب الله، حيدر، الاجتهاد وجدل الأصولية والمعاصرة قراءة في التجربة الفقهية للشهيد مرتضى مطهري، مجلة الحياة الطبية، بيروت، لبنان، العدد ١٢، ٢٠٠٢م
- ٦١٦- حب الله، حيدر، نحو إعادة ترتيب المصادر الخصوصية، الفقه أمودجاً، مجلة فقه أهل البيت، قم، إيران، العدد ٢٤، ٢٠٠٢م.
- ٦١٧- حب الله، حيدر، معالم الإبداع الأصولي عند الشهيد الصدر، مجلة فقه أهل البيت، قم، إيران، العدد ٢٠، ٢٠٠١م.
- ٦١٨- حب الله، حيدر، الاستشراق وتاريخية التفسير القرآني، مجلة المنطلق الجديد، بيروت، لبنان، العدد السادس، ٢٠٠٢م.
- ٦١٩- الحسني آل محمد، حسن، حديث التسامح في أدلة السنن، سنداً ودلالة، مجلة علوم الحديث، العدد ٢، إيران، ١٤١٨هـ.
- ٦٢٠- حسيناني، مهدي، دفاع از حديث، مجلة علوم حديث، الأعداد ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٩، ١٠، ١٧، ٢٢، ٢٨، إيران، ١٩٩٦ - ٢٠٠٢م.
- ٦٢١- حسيناني، مهدي، دفاع از روايات بحار الأنوار، مجلة علوم حديث، العدد ٢٩، إيران، ٢٠٠٢م.
- ٦٢٢- الحكيم، صدر، تطوّر مراحل الاجتهاد، مجلة فقه أهل البيت، قم، إيران، العدد ١٢ - ١٧، ١٩٩٩م - ٢٠٠٠م
- ٦٢٣- حلي، حسن، من نقد السند إلى نقد المتن، كجهرية، تقدم العلوم الإنسانية والاجتماعية في نقد متن الحديث النبوي، البحاري نموذجاً، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، السنة الخامسة، ١٩٩٦م
- ٦٢٤- روحاني علي آبادي، محمد، نكته هاي در نقد مقاله دفاع از حديث، مجلة علوم حديث، العدد ٦، إيران، ١٩٩٧م.
- ٦٢٥- السبحاني، جعفر، رسالة نقدية، صحيفة كيهان فرهنگی، العدد ٩، إيران، ١٩٨٦م
- ٦٢٦- سيدان، جعفر، الإشكالية المنهجية بين العقلين الفلسفي والتفكيكي، حوار بين سيدان وجوادى آملی حول المعاد الصدراثي، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٢، ٢٠٠٥م، بيروت، لبنان.
- ٦٢٧- شمسري وكنهور، محمد مجتهد ومحسن، حوار في دائرة النقد، ترجمة حيدر حب الله، مجلة الحياة الطبية، العدد ٩، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م
- ٦٢٨- الشبوري الزنجاني، محمد جواد، نكاهي به مصاحبه در عرصه روايت ودرآيت حديث، صحيفة كيهان فرهنگی، العدد ١٠، إيران، ١٩٨٦م
- ٦٢٩- صافي، محمد توفيق، مجلة المنار، المجلد ٩ - ١٠، ١٩٠٦م.
- ٦٣٠- عباسي، أحمد، استفادة از سايه وساييان در حال إحرام، مجلة فقه، العدد ١٣، إيران، ١٩٩٧.
- ٦٣١- العميدي، ثامر هاشم حبيب، مع الكليني وكتابه «الكافي»، مجلة علوم الحديث، قم، إيران،

## نظريّة المنة في الفكر الإسلامي الشيعي

العدد الأول، ١٤١٨هـ.

٦٣٢- العميد، ناصر هاشم حبيب، دور الشيخ الطوسي في علوم الشريعة الإسلامية، مجلة تراثنا، قم، إيران، العدد ٥٢، ١٤١٨هـ.

٦٣٣- الفروي، محمد جواد الموسوي، آية الله حاج آغا رحيم أرياب، مجلة مسجد، العدد ٢٥، إيران، ١٩٩٦م.

٦٣٤- غلامي، محمد علي، مجلة علوم حديث، العدد ٦، إيران، ١٩٩٧م.

٦٣٥- فضل الله، محمد حسين، مع الشيخ الميرزا في تصحيح الاعتقاد، مجلة الفكر الجديد، العدد ٩، لندن، ١٩٩١م.

٦٣٦- الكرمي، محمد تقى، العقل في الفقه الشيعي المعاصر والوظائف، ترجمة: كمال السيد، مجلة المهاج، بيروت، لبنان، العددان ٢٧ - ٢٨، ٢٠٠٢ و ٢٠٠٣م.

٦٣٧- مجموعة من الباحثين، المدرسة التفكيكية الإيرانية المعاصرة، ملف خاص، مجلة نصوص معاصرة، بيروت، لبنان، العدد ٢ - ٣، ٢٠٠٥م.

٦٣٨- مهراري، مهدي، علوم حديث ومعارف حديث، مجلة علوم حديث، العدد ٣٢، إيران، ٢٠٠٤م.

٦٣٩- مهراري، مهدي، مراكز حديثي شيعه، مجلة علوم حديث، العدد ٣٢، إيران، ٢٠٠٤م.

٦٤٠- مهراري، مهدي، نقد مش ١ ٢ مجلة علوم حديث، العدد ٢٦، ٢، إيران، ٢٠٠٢م، ٢٠٠٣م.

٦٤١- مهدي، محمد هاجر، تماشى روايات قرن بارتهم معري، مجلة علوم حديث (فارسي)، العدد ٢، دار الحديث، قم، إيران، ١٩٩٧م.

٦٤٢- المصطفى، محمود، حوار حول الأموال الشرعية في الحكومة الإسلامية، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٢، السنة الأولى، قم، إيران، ١٩٩٦م.

٦٤٣- يوسف الشكري، حسن، شريعة سنن علي وتميز سنن علي كرمي، موقع صحيفة الشرق الإيرانية على الانترنت.

## المحتويات

٩ ..... المقدمة

### مدخل في تحديد الأطر المعرفية ومنهجيات الدراسة « ١٥ - ٣١ »

١٧	تمهيد
١٧	إطار الدراسة وحدودها
١٩	ضرورة الدراسة
٢١	سوانق الدراسة
٢١	أهداف الدراسة
٢٢	أسئلة الدراسة
٢٢	منهج البحث
٢٣	المصطلحات ذات الصلة

### الفصل الأول نظرية السنة في عصر الحضور « ٢٢ - ٦٤ »

٣٥	ظاهرة الاجتهاد عصر الحضور
٤٢	الفقه المنصوص أو الفقه الروائي
٤٥	عصر التدوين ومرحلة التكوّن النظري
٥١	مقولة السنة في الممارسة العملية للضبعة في القرون الأولى
٥٣	معالجة نقدية لفرضية الظن
٦٤	النتيجة

### الفصل الثاني التكوّن للنظري لمقولة السنة في العقل الشعبي « ٦٥ - ١٦٤ »

٦٧	تكوّن نظرية السنة بعد الفقه، مدرسة البقون
----	---

- ٦٧ ..... تهديد
- ٦٨ ..... مدرسة الحديث وأهل النقل
- ٧٣ ..... المفيد (٤١٣هـ) وبداية التلويح بموقف شيعي
- ٧٦ ..... المرتضى (٤٣٦هـ) وخبر الواحد، قمة الرضى
- ٧٦ ..... نظرية الخبر عند المرتضى، منهج البحث
- ٧٩ ..... نظرية المرتضى في أخبار الآحاد
- ٨٢ ..... المرتضى وتفسير ظاهرة الأحاديث في الوسط شيعي
- ٨٤ ..... مدارك الاجتهاد ومصادره عند الشريف المرتضى
- ٨٥ ..... امتدادات مدرسة اليقين بعد الشريف المرتضى
- ٨٥ ..... ابن البراج (٤٨١هـ) وعدم حجية غير المنوار
- ٨٦ ..... الطبرسي المفسر (٦هـ) وإيكار أخبار الآحاد
- ٨٧ ..... ابن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) ومطابقة رأي المرتضى
- ٨٨ ..... ابن شهر آشوب (٥٨٨هـ) ومتابعة مدرسة اليقين
- ٨٩ ..... ابن إدريس الحلبي (٥٩٨هـ) وبداية نقد نظرية الطوسي
- ٩٢ ..... الحق الحلبي (٦٧٦هـ) وآخر صرحاته (نظرية اليقين)
- ٩٧ ..... تكوين نظرية السنة المحكية للشيعة في عقل شيعي، مدرسة القرن
- ٩٧ ..... الشيخ الطوسي وتأصيل نظرية خبر الواحد
- ١٠٢ ..... الطوسي ونظرية السنة في «المدة»
- ١٠٤ ..... أدلة نظرية الخبر الواحد عند الطوسي
- ١٠٨ ..... ما هو الموقف الإمامي من نظرية السنة؟ بداية تكون المدارس التاريخية
- ١١١ ..... محاولات التوفيق بين المرتضى والطوسي
- ١١١ ..... ١ - التمييز بين الروايات الشيعية وغيرها
- ١١٥ ..... ٢ - الخبر الاطمئنان أو الرواية الظنية
- ١١٨ ..... ٣ - الخبر الواحد أم الخبر الضعيف
- ١٢٠ ..... ٤ - الخبر الواحد بين العقديات والمعاملات
- ١٢١ ..... ٥ - مقولة الافتتاح والانسداد وتحليل نظرية المرتضى
- ١٢٣ ..... ٦ - الإجماع بين القولية والعملية
- ١٢٤ ..... ٧ - فكرة الإجماع الاحتياطي
- ١٢٤ ..... ٨ - فرضية تأويل النص
- ١٢٧ ..... ٩ - تنوع مصطلح خبر الواحد في الموروث الإسلامي
- ١٢٩ ..... حصيلة محاولات التوفيق
- ١٣٠ ..... محكمة الوثائق، إجماعا لمرتضى والطوسي في ميزان التنوير



١٣٠	معزّات إجماع الشيخ الطوسي ....
١٤٥	مضغّات إجماع الشيخ الطوسي ....
١٥٣	استخلاص النتائج وتكوين قراءة تاريخية .....
١٥٣	١ - تيار الكلام وتيار الحديث، التجاذب والتنافس ..
١٥٩	٢ - الطوسي وظروف تكوين نظرية حبر الواحد ..
١٦١	٣ - استمرار سيطرة مدرسة المرتضى بعد تكوين الطوسي لنظرية الأحيار ..
١٦٣	٤ - دور حقبة العمية في اكتشاف الموقف عصر الحضور ..
١٦٤	٥ - الدرس التاريخي والنتائج المعيارية .....

### الفصل الثالث

#### نظرية السنة من نقد لثمتن إلى نقد السند

« ١١٥ - ٢١٢ »

١٦٧	التحول الداخلي للنبوي وبنور تكون مدرسة السند .....
١٦٧	مدخل .....
١٦٧	السنة المحمّدية من ابن إدريس إلى ابن طاووس ..
١٦٩	أحمد بن طاووس (٦٧٣هـ) وظهور العقل النقدي في علم الرجال ..
١٧٢	ابن سعيد الحلّي والفاصل الآبي، بين ابن طاووس والعلامة ..
١٧٥	العلامة الحلّي والتأسيس للفكر المجدد لنظرية السنة .....
١٨١	مبدئيات نظرية السند عند العلامة الحلّي .....
١٨٥	التقسيم الرباعي للحدّيات .....
١٨٦	حدّيات التقسيم الرباعي أو قدمه ..
١٩٦	تطوّرات اتجاه نقد السند في مدرسة العلامة الحلّي .....
١٩٦	وقوع الانقسام داخل مدرسة العلامة .....
١٩٦	تنامي العمل النقدي للأساس بعد العلامة الحلّي ..
١٩٦	الشهيد الأول (٧٨٦هـ) والتطبيق الهدى لتنويع الرباعي ومطلق السند ..
١٩٩	الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) وفتح آفاق الاصطلاح الجديد ..
٢٠٠	١ - تأسيس أو إعادة بحث علم الدراية .....
٢٠٢	٢ - تنامي الجدل في تفاصيل التقسيم الرباعي ..
٢٠٣	٣ - تفصيل التقسيم الرباعي في ميدان التطبيق .....
٢٠٤	الحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ) وتطوّر تشييد معام نقد السند ..
٢٠٤	١ - ثقافة مخالفة المشهور .....
٢٠٥	٢ - الخبرة الرجالية ..

- ٢- مواصلة تنشيط التنوع الرباعي ..... ٢٠٦
- ٤- تربية جيل هام من علماء الرجال ..... ٢٠٦
- الشيخ حسن (١٠١١هـ) والتركيز المصاعب على مقولتي الإيمان والعدالة ..... ٢٠٧
- صاحب المدارك (١٠٠٩هـ) وقمة التشدد السدي ..... ٢٠٩

### الفصل الرابع

### الأخبارية والعصر الذهبي لنظرية السنة

« ٢١٢ - ٣٦١ »

- القسم الأول: تكون الاتجاه الأخباري وولادة مبدأ يقينية السنة ..... ٢١٥
- ماهي المدرسة الاخبارية القديمة والحديثة؟ ..... ٢١٥
- الصراع والتمايز بين الاخبارية والأصولية ..... ٢٢٢
- لحركة الاخبارية وعوامل الظهور والتكون ..... ٢٢٦
- التقارب الشيعي السني وتيار الذات ..... ٢٢٦
- المد الغلابي وقلق الإيمان ..... ٢٣١
- نقد السنة المحكية والخوف على الموروث ..... ٢٣٣
- الدولة الصفوية وتنامي الذات وفي الأندلس ..... ٢٣٤
- الأخبارية والمذهب الحسني ..... ٢٣٦
- مبدأ يقينية السنة وإعادة بحث الموروث الحديثي ..... ٢٣٨
- السنة الشريفة بين اليقين والظن، يقينية السنة، كبداهة والتكون ..... ٢٣٨
- أدلة يقينية السنة ..... ٢٤١
- ١- جهود المحققات الأولى أو مقولة السلف ائمتنا ..... ٢٤١
- ٢- نظرية اليقين ودورها في تصحيح النصوص ..... ٢٤٥
- ٣- الحكمة الإلهية والتوظيف الأيديولوجي ..... ٢٤٦
- ٤- الوثائق التاريخية أو نصوص كبار رجال الحديث المتقدمين ..... ٢٤٦
- ٥- الإجماع الشيعي على الرجوع إلى لكتب لأربعة ..... ٢٥٨
- ٦- ظاهرة التوجيه الديني أو الأمر بحفظ الحديث وتلقيه ورعايته ..... ٢٥٩
- ٧- توفر عناصر اليقين في العصر المتأخر ..... ٢٦٠
- التراجع الاخباري من اليقين إلى الظن المستبر شرعاً ..... ٢٦٢
- الموقف الاخباري من التقسيم الرباعي للحديث ..... ٢٦٥
- إزدهار السنة أو لتطورات الحديثية مع المدرسة الاخبارية ..... ٢٧٤
- ١- كشف التراث الحديثي ..... ٢٧٦
- ٢- تنظيم الموسوعات الحديثية ..... ٢٧٧

٢٧٩	٣ - ظاهرة شرح الحديث .....
٢٨٠	٤ - [إعادة بناء العلوم الدينية على أساس النص الحديثي] .....
٢٨١	٥ - نشر ثقافة الحديث في الاجتماع الإسلامي العام .....
٢٨٢	٦ - الأخبارية وعلم الرجال .....
٢٨٨	المدارس الأصولية والرجالية والدرقية ومواجهة لغة الأخبارية .....
٢٩٧	القسم الثاني: مبدأ السنة فقط وسقوط المرجعية القرآنية .....
٢٩٧	تهد .....
٣٠٠	بين المرجعية القرآنية والحديثية اتجاهات ومواقف ترقية .....
٣٠٠	الاتجاهات العامة في مرجعية النص القرآني .....
٣٠١	التراث القديم وإشكالية مرجعية السنة والقرآن .....
٣٠٦	نظرية «السنة فقط» للتشوه والارتقاء .....
٣٠٦	الاسترأبادي (١٠٣٦هـ) وتحية النص القرآني .....
٣٠٧	التكوين الأولي لأدلة نظرية «السنة فقط» .....
٣١١	الحسين بن شهاب الدين الكركي (١٠٧٦هـ) رجع النص الباقي .....
٣١٤	الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) ومقولة تحريف القرآن .....
٣١٨	نظرية «السنة فقط» بين بلوغ القمة وبدلية لتراجع .....
٣١٨	الحرم المأملي والمصرددي مرجع «السنة فقط» .....
٣٢٨	المحدث البهراني (١١٨٦هـ) وبداية تراجع النظرية الأخبارية .....
٣٣٤	التجربة الأخبارية وتطور التصور الروائي .....
٣٣٦	المدرسة الأصولية وردت الفعل على نظرية «السنة فقط» .....
٣٣٦	مرجعية النص القرآني والصدمة الأخبارية .....
٣٣٧	الفاضل التوي (١٠٧١هـ) والبدليات المتأرجحة في الرد على «السنة فقط» .....
٣٤١	المؤيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وسقوط نظرية «السنة فقط» .....
٣٤٧	كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) وأوسع عملية تصفية حساب .....
٣٥٠	الاتجاه الأصولي وتكميل نظرية الفهم القرآني .....
٣٥٤	محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) وإعادة قراءة الظهور القرآني .....
٣٥٩	تكوين الصورة التاريخية .....

### الفصل الخامس

### نظرية السنة في العصر الحديث

« ٣٦٣ - ٥٠٥ »

٣٦٥	مدخل إلى أشكال تطور نظرية السنة في العصر الحديث .....
-----	---

## نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي

- القسم الأول: تطور نظرية السنة داخل السياق العقلي - العقلاني الجديد ..... ٣٦٩
- المحور الأول: القراءة الفلسفية لاعتماد السنة العقلية، رصد التطورات ..... ٣٦٩
- التنشيط المتسارع لإشكاليات ابن قبة الرأي ..... ٣٧٠
- مصطلحات مدخلية ..... ٣٧١
- التطبيقات الفلسفية في تأسيس مقولة الظن وشرعيتها ..... ٣٧٦
- النظرية الأولى: نظرية المصلحة السلوكية .. ..... ٣٧٦
- النظرية الثانية: نظرية العلمية والطريقة ..... ٣٧٨
- النظرية الثالثة: نظرية التنجيز والتعذير ..... ٣٧٩
- النظرية الرابعة: نظرية التزاحم الحسني ..... ٣٨١
- النظرية الخامسة: نظرية اختلاف الموضوع ..... ٣٨٣
- النظرية السادسة: نظرية المصلحة في الجمل ..... ٣٨٤
- المحور الثاني: تتلوي حركة الاستدلال العقلي في نظرية السنة ..... ٣٨٧
- مقولة العلم الإجمالي ودورها في التأسيس العقلي لنظرية السنة ..... ٣٨٨
- مظاهر الأدلة العقلية على حجية أخبار الآحاد ..... ٣٩٠
- ١ - فرضية حروح التكليف عن صورها، برهان الإحاطة التوفيقي ..... ٣٩٠
- ٢ - مقولة بدلية الظن ورمع المسؤولية، برهان التشيع محمد بن أبي بصير ..... ٣٩٢
- ٣ - العلم الإجمالي بصدور الكثير من الروايات، محاولة الانتصاري ..... ٣٩٤
- المحور الثالث: العقل الشيعي وتكون الظاهرة الاستدلالية ..... ٣٩٨
- ما هو دليل الانسداد وما هي بُنيته؟ ..... ٤٠٥
- الصفة الأولى ..... ٤٠٦
- الصفة الثانية ..... ٤٠٧
- الصفة الثالثة ..... ٤٠٧
- تأذيج من النقد الإمامي لمقولة الانسداد ..... ٤١٠
- المحور الرابع: معضلة الوسائط في الأخبار ودور العقل الفلسفي في إنتاجها ..... ٤١٢
- تقد معضل الوسائط ..... ٤١٦
- المحور الخامس: نظرية السنة واستعاضة الأئمة ..... ٤١٨
- تفكيك مقولتي السيرة العقلانية والمنشورية ..... ٤٢٠
- السيرة وإعادة إنتاج نظرية السنة المحكية ..... ٤٢٢
- المحور السادس / الخاتمة: نظرية السنة وتطوير المستندات النظرية ..... ٤٢٩
- القسم الثاني: المكونات الدلالية لنظرية السنة وتأثيراتها في العلوم الشيعية ..... ٤٣٨
- المحور الأول: بنية نظرية السنة أو نظرية السنة بين الوثوق والوثاقة ..... ٤٣٩
- خيوط نظرية الوثوق في الوثائق الشيعية ..... ٤٤١

٤٤٤	نظرية الجبر السندي
٤٤٩	العناصر النبوية في نظرية الجبر السندي
٤٥٣	نظرية الوهن ومقولة الانكسار السندي
٤٦١	محاولات نقد نظرية الوهن في فكر الشيمي
٤٦٢	العناصر النبوية لنظرية الوهن
٤٧٠	المحور الثاني: تطورات نظرية السنة مؤخراً على قدر من الحديث والرجلي
٤٧١	الملف الأول: نظرية التواتر وتطوراتها على ضوء العلوم الحديثة
٤٧٢	أقسام التواتر عند أصولي الشيعة
٤٧٨	الملف الثاني: اختلاف الحديث وتأسيس نظرية فنعرض للعقيدة
٤٧٩	معالم الهيكلية العامة لنظرية التعارض
٤٨٤	مفصليات مقولة السنة في نظرية التعارض
٤٨٤	١ - نظرية رفض الاختلاف الواقعي ومنهج التعامل بين العمل والنص
٤٨٦	٢ - مسح التصير التاريخي لظاهرة التعارض
٤٨٨	٣ - نظام التوفيق ومشاكله
٤٩٠	٤ - معارضة الحديث للقرآن والمفهوم الجديد
٤٩٣	الملف الثالث: تأثير نظرية السنة في العصر الحديث على تطور
٤٩٤	أبو القاسم الخوئي والاعتماد القهري تأجية السند الحديث
٤٩٧	البروجدي والقراءة الحديثة للحديث الشيمي على الألفية الرجالية

### الفصل الخامس

#### مشروع نقد السنة في الوسط الشيعي الحديث

« ٥٠٧ - ٦٧٥ »

٥٠٩	مدخل إلى مشروع نقد السنة في الدراسات الاستشرافية والوسط السنّي
٥٠٩	الاستشراق ودوره في نقد السنة النبوية
٥١٠	إعادة قراءة السنة في الوسط السنّي الحديث
٥١٠	القرآنيون الباكستانيون
٥١٢	إعادة قراءة السنة في العالم العربي
٥١٥	تواصل مشروع نقد السنة عربياً في الفترة الراهنة
٥١٨	حارطة بالإشكاليات النقدية على السنة في الوسط غير الشيعي
٥٢٠	مشروع نقد السنة في المناخ الشيعي الحديث
٥٢٠	تهديد
٥٢٥	النشاط الحديثي الشيمي المعاصر

نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي .....	٥٢٧
البعث مشروع «الموضوعات» كيف أعدا لتطبيق الرسمي قراءة موضوعات الحديث؟ .....	٥٢٧
تهديد .....	٥٢٧
الموضوعات في السياق المذهبي .....	٥٣٠
الأخبار الدخيلة، مشروع محمد تقي التستري .....	٥٣٢
الأدعية المفتراة .....	٥٣٦
الأحاديث الموضوعة .....	٥٣٨
الملاحظات على تجربة التستري .....	٥٤٦
نقد السنة وحركة تهذيب الأحاديث الشيعية .....	٥٤٧
مدخل: محاولة الميرزا أبو الحسن الشيرازي في إبداء ثقافة التحفظ من الحديث .....	٥٤٧
المساهمة الشيعية العربية في نقد السنة، مشروع هاشم معروف الحسني .....	٥٤٩
منهج هاشم معروف الحسني في نقد الحديث .....	٥٥١
مشروع محمد باقر اليهودي وتهذيب الكتب الأربعة .....	٥٦٤
بنية مشروع تهذيب الحديث .....	٥٦٦
الملاحظات النقدية على مشروع تهذيب الأحاديث الشيعية .....	٥٧١
كيف دافع اليهودي عن مشروع تهذيب الحديث؟ .....	٥٧٥
مشروع آصف محسن أوسع عملية لتعريب «بحار الأنوار» .....	٥٧٧
منهج آصف محسن في نقد بحار الأنوار .....	٥٧٩
عينات نقدية لأبواب بحار الأنوار .....	٥٨٥
صالح نجف آبادي ونقد مجمع البيان .....	٥٨٩
أزمة تفسير مجمع البيان .....	٥٨٩
الأزمة العامة في مصادر الحديث ونظرية العلم الإجمالي .....	٥٩١
كتب موضوعة وأحاديث مختلفة عند نجف آبادي .....	٥٩٣
نقد السنة المحكمة بأدوات تشييد السنة .....	٥٩٧
مشروع محمد جواد الإصفهاني، الإطار الأصولي .....	٥٩٧
دوافع نقد السنة الظنية عند الموسوي الإصفهاني .....	٥٩٨
نقد نظرية الظن وأخبار الأحاد في الاجتهاد الديني .....	٦٠١
أدلته مرجعية العلم ورفض الظن .....	٦٠٢
الإصفهاني ونقد نظرية خبر الواحد .....	٦٠٥
الإصفهاني ومنهج تقويم الأحاديث .....	٦٠٧
مصادر الحديث وظاهرة الوضع .....	٦٠٨
الإصفهاني وتجربة الفقه المؤسس على رفض أخبار الأحاد أصولياً .....	٦٠٩
القرآنيون الشيعة وتجاذب للمرجعات المعرفية .....	٦١٢

٨٤٣	المحتويات
٦١٢	بدايات تكون الاتجاه القرآني الجديد، شريعت سنفلجي
٦١٤	الاتجاه القرآني الجديد وتقد الروايات، محاولة عبدالوهاب فريد
٦١٨	القرآنيون، وتقد كتب الحديث الشيعة المتداولة، تجربة مصطفى حسيني طباطبائي
٦٢١	عينات دالة من نقد مصادر الحديث
٦٢٩	القرآنيون الشيعة، وتكوين الفقه القرآني تجربة آية الله محمد الصادقي
٦٣٩	نقد السنة وحركة التطهير العقدي الشيعي
٦٣٩	«أسرار الألف عام» وتقد الحسني والخالصي
٦٤٦	أبو الفضل البرقي وكسر الصنم
٦٤٧	معايير الاجتهاد الديني ومصادره عند البرقي
٦٤٨	أهداف البرقي من مشروع نقد مصادر الحديث الشيعي
٦٤٩	منهج البرقي في نقد مصادر الحديث
٦٥٢	البرقي وأصول الكافي
٦٥٤	حيدر علي قلمداران وتفعيل نقد المتن
٦٥٩	معالم حركة النقد العقدي
٦٦١	السنة والتطوير لتكوين جديد العلوم الخلقية
٦٦٢	١ - بلورة هيكلية عامة للدراسات الحديثية
٦٦٥	٢ - كشف الثغرات وعناصر النقص في الدور الحديثي الشيعي
٦٦٨	٣ - الاهتمام بنقاط إشكالية في فهم النص الحديثي
٦٧٠	كلمة أخيرة
٦٧١	المشروع النقدي للسنة، استخلاصات وبناء صورة

## الفصل السابع

### مذيلات حجة السنة

« ٦٧٧ - ٧٦٣ »

٦٧٩	مدخل إلى مذيلات حجة السنة..
٦٨١	المحور الأول: السنة بين الصليات والعمليات، معضلة الظن في المجال العقدي و...
٦٨٢	مدخلان منهجيان
٦٨٢	١ - حجة خبر الثقة في الموضوعات
٦٨٤	معركة الجدل بين تباري التعميم والتخصيص
٦٨٦	٢ - التقليد في العقديات
٦٩٢	الدعوة لمشروع التقليد العقدي
٦٩٤	السنة المحكية في المجال العقدي و...

- ملاحظتان ..... ٦٩٩
- الاتجاهات الإمامية المتأخرة في حجية السنة الظنية في العقديات ..... ٧٠٠
- ١ - نظرية المنع العام عن الظن والآحاد في العقائد ..... ٧٠٠
- ٢ - نظرية تمييز الظن والآحاد في العقائد ..... ٧٠٢
- محاولات بنوية لتشديد تصورات جديدة لمضلة الظن العقدي ..... ٧٠٤
- ١ - نظرية حجية الآحاد الاضطرارية ..... ٧٠٤
- ٢ - نظرية السيد أبي القاسم الخوئي ..... ٧٠٥
- ٣ - نظرية العلامة محمد حسين كاشف الغطاء ..... ٧٠٧
- ٤ - نظرية العلامة الطباطبائي والاتجاه المتشدد في الظن العقدي ..... ٧٠٩
- المحور الثاني: تاريخية السنة الشريفة ..... ٧١٣
- مدخل توضيحي ومنهجي ..... ٧١٣
- المدخل النصي لقولة التاريخية في السنة ..... ٧١٩
- تاريخية السنة، رصد تاريخي للموروث الشيعي ..... ٧٢٢
- نزعة القراءة التاريخية ..... ٧٢٨
- ١ - الدرس الهرميوطقي في الحياة الشيعية ..... ٧٢٨
- ٢ - المؤسسة الدينية الشيعية وغمار المتغير السياسي ..... ٧٣٢
- نماذج شيعية تطبيقية لتاريخية السنة ..... ٧٣٤
- نظرية السيد حسين البروجردي في التاريخية المعرفية للسنة ..... ٧٤٣
- تاريخية السنة ونظرية اختصاص الخطاب بالمشاهدين ..... ٧٤٥
- المحور الثالث: الفكر الشيعي ونزعة التساهل في نصوص السنة غير الإلزامية ..... ٧٤٨
- ماهي النصوص المشرعة لمدرسة التسامح في الحديث؟ ..... ٧٥٢
- الاتجاهات الشيعية في تحليل المستند النصي لنزعة التسامح ..... ٧٥٤
- ظاهرة الانغلاش في نزعة التسامح ..... ٧٥٧

### الخاتمة

« ٧٦٥ - ٧٧١ »

٧٦٧ ..... استنتاجات وخلاصات

### ملاحق الكتاب

« ٧٧٣ - ٧٨٩ »

- الملحق رقم (١) حوار مع الدكتور محمد باقر البهبودي ..... ٧٧٠
- الملحق رقم (٢) حوار مع آية الله الشيخ محمد آصف محسنی القندهاري ..... ٧٨٣



المحتويات.....	٨٤٥
----------------	-----

## المصادر والمراجع

« ٧٩١ - ٨٣٤ »

المصادر والمراجع العربية.....	٧٩٣
المصادر والمراجع الفارسية.....	٨٢٨
الدوريات والنشریات.....	٨٣٢
المحتويات.....	٨٣٥



مركز تحقیقات کلام و علوم اسلامی